

MIGUEL ANGEL VIRASORO Y LA FUNDACION METAFISICO-HISTORICA DE LA SUBJETIVIDAD COMO LEGADO PARA LA FILOSOFIA ARGENTINA ¹

por A. FORNARI (Santa Fe)

Al acceder al pensamiento de Virasoro se experimenta la fuerza de un filosofar anticipatorio cuyos momentos axiales abrigan creativamente el debate de nuestra contemporaneidad. El intento de comprenderlo reaviva una connaturalidad indagativa que evoca con nitidez la pertenencia a un marco situacional común, al que sus textos transparentan en sus exigencias esenciales. Si su obra no es el diseño de un sistema que reengendra la inteligibilidad procesual y pausada de la realidad y de la vida, es porque su intención explícita estriba en esclarecer los elementos de una síntesis inicial, capaz de asegurar una precomprensión existencial y trascendental de la realidad que justifique el reingreso

¹ Este trabajo se originó en una conferencia expuesta en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe, el 7 de julio de 1983, con motivo de la presentación del libro *La libertad, la Existencia y el Ser*, de Miguel Angel Virasoro, reeditado por el Fondo Editorial de la Provincia (1982), bajo el auspicio de la Secretaría de Cultura de la Provincia de Santa Fe. Virasoro nació en Santa Fe el 9 de abril de 1900 y falleció el 17 de junio de 1966. Fue profesor y decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, y docente en las universidades del Litoral, Rosario, Córdoba, del Sur y Mendoza. Pensador de mucha influencia en la juventud estudiosa, escribe su primer libro a los 28 años: *Una Teoría del Yo como Cultura*. En 1931 publica en Buenos Aires *La Lógica de Hegel* y en 1943, en Rosario, *La libertad, la Existencia y el Ser*. En 1945 *Intuición Directa e Intuición Fundada en Husserl y Hegel*, en la Revista Universidad, de Santa Fe. En el mismo año, en el Congreso de Filosofía de San Pablo, Brasil publica *Fundamento Ontológico de la Religión*. En 1954, en la Revista Logos: *Existencia y Mundo*. En 1961, en Bahía Blanca, *Desesperación y Rebeldía en la Conciencia Contemporánea*, y en la Revista Philosophia de Mendoza: *El Ser como Impulso y Autocreación*. En 1964, en Tucumán: *Para una Nueva Idea del Hombre y de la Antropología Filosófica*. Publica además otros trabajos como *Existencialismo y Mundo y Existencialismo Dialéctico*, para culminar su pensamiento en la última publicación: *La Intuición Metafísica*, Ed. Lohlé, Buenos Aires, 1965.

Este artículo presentativo del pensamiento del filósofo santafecino, restringe su referencia a *La Libertad, la Existencia y el Ser* y *La Intuición Metafísica*, los que serán indicados en las citas como (LES) e (IM), respectivamente. Ambos libros, junto a *Para una Nueva Idea del Hombre y de la Antropología Filosófica*, constituyen el tripode expresivo de su pensamiento.

fecundo del pensar en nuestra propia historicidad cultural. La alianza de lo trascendental y lo histórico es lo que su filosofar deja sentado y legado a nuestra prosecución. Aunque su discurso explícito parezca alejado de nuestra historicidad, es nuestra trayectoria cultural el aludido profundo de su filosofar. Sus escritos más definitorios son expresiones postreras de un pensamiento madurado durante treinta años. Ellos revelan un pensador libre, auscultante y reflexivo frente a la tradición espiritual. Un pensador consciente de la coyuntura histórica que lo desafía. Un filósofo admirado de los recursos infinitos del hombre finito, motivado por ello a una asunción endógena y autoprospectiva de nuestra historicidad, a través de una indagación metafísica de la singularidad del existente.

1. SITUACION INTELECTUAL Y MARCO GENERACIONAL

Arturo Roig, estudioso de la historia del pensamiento argentino, ubica a Virasoro en la etapa de los pensadores ontológicos. Marcan su presencia intelectual entre 1940-1960, dando "ciertas bases sobre las cuales se intentó una respuesta positiva a la exigencia del reconocimiento de la historicidad de todo hombre"², como configuración básica de una doctrina de la cultura. Al pensar la relación ente-Ser bajo la primacía del ente, estos pensadores se opondrían a una tradición que, pensando el Ser, deshistoriza al ente, sobre todo antropológico, o que apuntando al ente lo reifica en una historicidad superflua, sin tensión totalizante. Tradición que por tanto culturalmente oscila entre la apatridad racionalista y el autoctonismo irracional o el objetivismo positivista. Se pasa de una historicidad negada a una historicidad defectiva y sin raíces, reducida a una futuridad sin contornos. Esta "generación de la ontología" vislumbra —habida cuenta de la diversidad intelectual de los que la componen— los principios que puedan liberar nuestra historicidad, confiriendo al pensamiento una participación liberadora y autoidentificadora, según las exigencias completas de la razón filosófica.

Conforman, según Roig, esta generación: M. A. Virasoro, Nimio de Anquín y Carlos Astrada. "En ellos se produce una toma de conciencia de las formas de 'enajenación ontológica' en las

² A. A. Roig, *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, FCE. Tierra Firme, México, 1981, p. 162.

que se había caído dentro de la filosofía rioplatense y se formula una doctrina a partir de la cual se intenta rescatar la categoría de emergencia. Su punto de partida es la comprensión unívoca del ser y del ente, y su objetivo, la búsqueda de las raíces de la alteridad de este último"³. Sin embargo —como lo mostraremos— la comprensión unívoca del ser, rastreable en algunas inflexiones del discurso, para subrayar el dinamismo metafísico contenido en la subjetividad histórica, no constituye en la filosofía de Virasoro un compromiso de principio. Por el contrario, el Ser como Autoafirmación genera por creación a la subjetividad existencial, incitándola a su separación y arraigándola teleológicamente a lo Absoluto. Sin acto creador no hay subjetividad existencial posible, para Virasoro.

Esta generación filosófica constituye un frente de pensamiento epocal nacional, tras la toma de conciencia de dos insuficiencias en cuanto a la responsabilidad de la inteligencia en relación a la cultura.

Por una parte, la *insuficiencia por desarraigo* del pensamiento de explícita inspiración metafísica, tras la creativa rehabilitación entre los años '40 y '50 de la tradición aristotélico-tomista por obra, principalmente, de dos grandes laicos franceses. Gilson como redescubridor de la originalidad tomasiana a nivel histórico-especulativo, pero leído aquí pasivamente y sin incitarnos también a una recuperación histórico-especulativa de las formas de prosecución de la originalidad de Tomás en la riqueza de la Segunda Escolástica ibérica, conformadora de nuestra identificación cultural inicial latinoamericana. Maritain, el tomista que asume los desafíos de la modernidad, haciendo salir al gran filósofo-teólogo medieval de los seminarios, para confrontarlo de nuevo con físicos, matemáticos, biólogos, poetas y filósofos de la historia y de la sociedad⁴, restituyéndole una fisonomía que no tenía desde el siglo XVI, desde la Escolástica Ibérica, cae entre nosotros también en el suelo distraído de una inteligencia a-histórica, subordinada a otras situaciones que la suya, desde las que lee al pensamiento maritainiano encerrándolo en una exacerbada conflictividad ideológica trasplantada, entre el integrismo autoritario maurrasiano de nuestro tradicionalismo oligárquico y el liberalismo progresista desculturado. Frente a tales derivaciones, Miguel Angel Virasoro recoge esa inspiración metafísica, para reexpresarla desde la subjetividad concreta. Concreta porque metafísica. Implícitamente su pensamiento apunta a este aspecto.

³ Ibid., p. 2.

⁴ A. Methol Ferré, *Maritain: un tomista aventuriero e mal tradotto*, *Rivista Incontri*, 7 (1982).

dé la situación intelectual, reivindicando lo insoslayable de la problemática del ser y de la Trascendencia, pero para integrarla explícitamente en el dinamismo de la autoconciencia y de la autoafirmación histórica de la existencia.

Por otra parte, toma conciencia de la *insuficiencia por inmanentismo* del pensamiento secularista, concienical y racionalista al modo hegeliano o según la moda universitaria de una fenomenología sin tensión metafísica o de un heideggerianismo atrapado en el misticismo ontológico de la finitud radical, como contrapartida del ontismo objetivista del positivismo.

Implícitamente en el primer caso —el de desarraigo— y explícitamente en el segundo —el de inmanentismo—, Miguel Angel Virasoro comprendió que tales insuficiencias, a pesar de contrapuestas, se nutrían de un suelo común, de una precomprensión ontológica que disocia la perspectiva gnoseológico-trascendental, de la existencialidad del sujeto, y a la afirmación de la subjetividad existencial, de su contenido metafísico. La categoría de “emergencia” se refiere al ente “existencial” antes que nada, en tanto se sustrae a la clausura en una totalidad abstracta o cósmica del Ser. Posiblemente tanto una filosofía del Ser que sitúe ontológicamente al hombre pero sin implicar al ser en el dinamismo de su autoconciencia y en la mediatización de su existencia; como una filosofía de la Autociencia o de la existencialidad del hombre atrapada en el inmanentismo, sin horizonte de trascendencia, sean incapaces de recoger una historicidad emergente y alterativa. Luego del objetivismo positivista, de la consiguiente reacción intuicionista y vitalista, tras la recuperación del sentido de la metafísica, el empeño filosófico de nuestro autor se recorta en el marco de la tradición intelectual argentina como un intento puntual de sintetizar desde la existencia, la exigencia de arraigo en el ser y la exigencia de emergencia y autoafirmación histórica, cual dos momentos coposibilitantes.

2. TRADICION FILOSOFICA E “INTUICION METAFISICA”

La tesis central de su pensamiento: la intuición metafísica de la existencia, o sea, la implicación del ser en el ente para la autoafirmación del ente, se va articulando en un diálogo inteligente con la historia de la filosofía, desde el trasfondo de su pertenencia y preferencia respecto a la tradición de la modernidad. La fascinación de Plotino es amortiguada por la teología paulina de la Caridad y el pasaje puntual por Agustín, Buenaventura y Tomás, para diferenciar sin disociar la instancia de implantación

creadora de la libertad y su proceso de diferenciación y encarnación creadora de la libertad y su proceso de diferenciación y encarnación en su horizonte cósmico, sin quedar atrapada en el egoísmo insensato de la autoconciencia.

El pasaje por Descartes es antes que nada el redescubrimiento de la exigencia de reindagar el Sum del Cógito. La centralidad de Kant en su pensamiento es asida como la propuesta de hallar una nueva experiencia desde donde reestablecer el horizonte metafísico, tras la disolución histórica de la experiencia física como punto de partida de la metafísica. Del idealismo alemán asume la flexibilización de la idea de Ser que había quedado aprisionada en una comprensión fiscalista de la sustancia, a fin de introducir en el Ser el dinamismo de la autoconciencia, reestrechándolo a la intimidad de la experiencia antropológica sin clausurarla en el antropocentrismo. Se opone sin embargo al idealismo que coagula al Espíritu en un absoluto que deniega la singularidad trascendente de la libertad esencial de la existencia, sea “como Subjetividad Absoluta en Fichte; como unidad inmediata de subjetividad y objetividad en Schelling; y como síntesis dialéctica de ambas en Hegel” (IM, p. 11-12).

Sin embargo, para Virasoro, Hegel es el paradigma de *un estilo*: el pasar de la subjetividad por la mediación, apropiándose de los conflictos que tienden a unilateralizarla y esterilizarla; el crecer de la subjetividad por la encarnación diferenciada del existir, tras un horizonte de síntesis trascendente que se inmanentiza sin quedar totalizado. Entiende los reproches reivindicativos de la libertad esencial del existente, efectuando por los posthegelianos, pero para reentender a Hegel, sin hacer de la “autoconciencia algo también absoluto e integrante de lo absoluto, en una hipertrofia cancerosa de la razón que alcanza su exacerbación en el panlogismo” (Ibid. p. 12).

Su diálogo con Feuerbach es asunción del horizonte histórico e intersubjetivo de realización del sujeto existencial, pero rechazo del antropocentrismo que desarraiga y distensiona a la subjetividad en una abstracta reivindicación de su esencia universal inteligible y por ello sujeta a la cosificación.

Su diálogo con Kierkegaard es asunción de la coparticipación constituyente y liberadora de la persona ante el Absoluto que le confiere al sujeto el desafío de re-optar el sentido de su libertad creada. Pero es al par rechazo de la deshistorización de tal vinculación como repliegue de la existencia en un diálogo intimista y desmundanizado con el Absoluto.

Si la libertad es la esencia de la existencia en tanto creada, el rodeo crítico de Virasoro es para trascender la “libertad congelada o idealizada”, hacia la libertad “dialéctica”, como “proceso

de liberación y voluntad de potencia". Dos pensadores, con quienes mantiene hasta el fin una relación polémica y creativa, lo coadyuvan en la elaboración conceptual de su tesis central: la libertad como esencia de la existencia, sostenida en la experiencia de arraigo en el "Ser Abisal" e impulsada a la utopía por el amor al Absoluto, realizándose a través de las diversas trascendencias y exteriorizaciones que le dan figura a su expresividad. Hegel y Heidegger son los contrapuntos de esta libertad dialéctica. Su disidencia con ambos tiene como centro la relevancia metafísico-existencial que Virasoro concede a la *experiencia ética* aportada por el Cristianismo, en el que atisba la prefiguración viva de la intuición metafísica a elaborar conceptualmente.

Frente a Hegel, centra toda la dialéctica de la cultura en la libertad del existente, "como autoexpresiones o encarnaciones de éste, (...) del que la libertad es la raíz última potencial, dejando así de ser relaciones abstractas del pensamiento, para devenir momentos objetivos y complexivos de la existencia" (LES, p. 111), como dialéctica "destrilogizada" de la libertad.

Frente a Heidegger, recupera la analítica existencial de la libertad finita, pero deslindándose de su propensión a quedar en la mera finitud que es abdicación del ente frente al Ser neutro. En Heidegger la existencia caída en el olvido del Ser "vive absorbida por los entes intramundanos, abandonada y decayendo en el mundo en virtud de que por su abandono del Ser ha sido también abandonada por el Ser" (IM, p. 131). Tal inmersión radical en el mundo o su superación por la entrega auténtica al destino del Ser, es aniquilación de la existencia como libertad, que queda así plegada en la expectación de su ser-para-la-muerte. Una tal analítica, en lugar de desembocar en una "purificación de la intuición metafísica, es retorno retrospectivo hacia el Ser, por la vía del pensar, desde el horizonte del ente" (Ibid. p. 6). Queda la intuición metafísica aprisionada en el renunciamiento ascético de la existencia que menosprecia la historia y la socialidad, al modo del estilo germánico de la tradición mística inaugurado por el Meister Eckhart. Pensar el puro Ser sin ente es alienante y es "vana toda esperanza de una revelación directa, de una interpelación en que el Ser nos dirija la palabra; porque el Ser es lo mudo e inefable por excelencia, que sólo podrá expresarse, tornarse inteligible, adquirir un sentido, *en el existente*" (IM, p. 135). Por ello, la analítica existencial debe ser reconstruida como "dialéctica constructiva" de la libertad mediatizada, como "expresión de la paulatina conquista y tesaurización por la libertad de los valores e ideales a través de los cuales y en los cuales cumple su proceso de elevación hacia lo incondicionado y absoluto" (LES, p. 111).

¿Cuál es la raíz ontológica común y la "categoría superior" capaz de asumir a ambos legados reabriéndolos a la conciliación? Tal categoría es la libertad como "la verdad esencial en el universo. Su principio originario, su substancia y su fin" (Ibid.). Pero ¿dónde está ya dada como experiencia viva en búsqueda de elaboración teórica tal raíz ontológica común, capaz de articular la exigencia de arraigo en el Ser y de absolutización mediatizada de la conciencia, que en cada caso lega la ontología existencial y la fenomenología del espíritu?

3. CRISTIANISMO E INTUICION METAFISICA DE LA EXISTENCIA

Tras el reconocimiento de la libertad como experiencia fundante, la razón, para Virasoro, carece de límites en cuanto a recoger, valorar e integrar toda otra experiencia que exprese y potencie a la libertad. En tal contexto se realiza la asunción filosófica del Cristianismo.

El "Cristianismo... es, como expresión suprema de la libertad moral, la materia inalienable e irreductible" (LES, p. 112) de ese proceso dialéctico de la existencia que el pensar debe inteligibilizar y ayudar a restablecer mediante una crítica de las alienaciones históricas que tienden a encubrirlo y desvirtuarlo. "Con el Cristianismo nos es dada en modo absoluto e ineluctable una *ética o teoría de la conducta* de contenido universal y supremo, una incidencia o infiltración de la libertad infinita divina en nuestro universo finito, sobre la cual, la doctrina moral no podrá ya dar un paso adelante" (Ibid. p. 7), y a la cual el pensamiento y la acción sólo pueden reabrirla como explicitación y verificación existencial de sus virtualidades. Tal experiencia ética concluyente "representa el único momento histórico en que la existencia humana toma contacto (óntico y carnal, AF.) con la libertad divina, y constituye el eje o gozne sobre el cual deberá girar toda investigación ontológica" (Ibid.). Esta experiencia moral salvífica y revelada se pone de manifiesto en "la función ontológica de la *caridad*" (Ibid.) que, en la *libertad* desligada del determinismo de la *ley* —trilogía inherente a la concepción paulina de la vida—, otorga al filosofar el horizonte concreto de la tensión idealizante radical de la existencia, así como de sus necesarias mediatizaciones. De ahí en más, la dialéctica de la existencia no puede dejar de ser entendida sino como proceso de "coexistenciación", para configurar un mundo participativo de los seres individuales en un organismo común, porque el existente sin

coexistencia es existencia vacía de toda intimidad. La autoconciencia absoluta es la vivencia de la Caridad.

Caridad es “compenetración y subyugación de cada uno a la realización del destino personal de todos los demás. Un subyugarse a sí mismo para que los demás sean libres, un cargarse con los trabajos del mundo para que el destino del mundo sea realizado; y un realizar el propio ser y la libertad dentro del ámbito de plenificación y culminación del proceso universal de liberación que hemos definido como ‘mundo’” (Ibid. p. 89), o también “pléroma”, en el rico y peculiar sentido blondeliano, como creación responsable de la libertad finita impulsada por la Infinita; como involucración del universo en la libertad y para la libertad coexistenciada.

Mediante la integración conceptual de este legado focal ético-trascendente, el carácter intermediario de la existencia queda justificado en su plenitud posible y el legado heideggeriano y hegeliano queda recontextualizado. La analítica existencial es asida como “dialéctica fundamentante” en la que el conocimiento prima sobre el amor, porque la existencia recupera en ella su *tensión trascendental de origen*. La fenomenología del espíritu es asida como “dialéctica idealizante” en la que el conocimiento y el amor se equiparan, porque la existencia se apropia de sí misma en la *función práctica de finalización* totalizante, *mediatizada* por la valoración del reino de la objetivación. En la “dialéctica de coexistenciación” prevalece el amor sobre el conocimiento, porque la dinamización del proceso idealizante sólo puede sobrevivir mediante el despojo del egoísmo (sea como “soberbia” o como “sumisión” paralizantes) para la acción como caridad, que mantiene la *tensión trascendental de fin* y la realiza.

El Cristianismo, como experiencia ético-religiosa revelada, es síntesis de lo finito y lo infinito, de inmanencia y trascendencia; alianza de lo singular con lo universal sin destruir la singularidad. Es legado vivo de la intuición metafísica que la filosofía debe tematizar, hincando en la experiencia de la existencia.

4. TEMATIZACIÓN DE LA INTUICIÓN METAFÍSICA EN LA DIALECTICA EXISTENCIAL

Virasoro se propone fundamentar una concepción dinámica del ser que implique al existente, sin anular su esencial libertad en lo absoluto y sin desligarlo de lo absoluto. Es decir, sin caricaturizar ni al ser ni al existente.

Recibe de Bergson la determinación del ser como impulso

creador, pero se separa de la forma irracionalista del intuicionismo bersoniano, para dar hegemonía a la vía del concepto. Pues “el ser, el verdadero objeto real, sólo puede ser aprehendido en la autoconciencia pero concebida en su unidad inmanente con su raíz existencial ontológica, en el *cogito sum* cartesiano” (LES, p. 38). Partir de la conciencia para pensar en ella y desde ella el dinamismo del ser, implica profundizar el “sum” del “Cogito” para lo cual la fenomenología de Husserl, en tanto centrada en la intencionalidad, le brinda la posibilidad de una conceptualización de la conciencia finita dinamizada por el acogimiento del ser. Y el carácter ontológico de la conceptualización —no reducida a una mera adecuación esencialista y gnoseológica de los contenidos intencionales a la conciencia— es al par dinamización idealizante de la existencia en su ser y hacia el ser. El “supremo rol ontológico del concepto” es impulsar “la autorrealización de la existencia como el perdurable estímulo de su incesante proceso de sublimación hacia lo absoluto” (Ibid. p. 39). Por ello se separa de Husserl en tanto queda éste atrapado en el inmanentismo concienal que conlleva la unilateralización y desvirtuación del existente, libre y consciente. En efecto, para Virasoro “todo *yo* es intrínseca, estructuralmente, trascendencia divina..., fervor de autotransformación espiritual, en cuanto es poseído por el sacro incendio interior que alimenta de su propia sustancia el conocimiento de sí mismo” (Ibid.). Hay “yo” porque autotranscendimiento, pero de tal manera que esa totalidad existencial inmanente —el sujeto— no puede clausurarse en una plena adecuación consigo misma en virtud de la marca tensionante de su origen metafísico.

4.1. Los órganos inmanentes de la existencia

¿Cuáles son los órganos constitutivos de ese dinamismo inadecuado de la subjetividad? El conocimiento y el amor: sus “órganos inmanentes”. Por ellos el existente tiene lo Absoluto Divino como polo interpelante oculto (negativo) y al mundo como “pléroma” como polo atractivo manifiesto y construible (positivo). Husserl pervierte el sentido de la intencionalidad al circunscribirla como exteriorización adecuada a la conciencia que, por tanto, se agota en sí misma y pierde su estructura dialéctica. Para nuestro filósofo, en cambio, “conciencia e intencionalidad no son términos de extensión equivalente. No todo lo que es *intencional es consciente*” (Ibid. p. 77). La existencia es ambas cosas y es más que la conciencia. “La intencionalidad define la estructura total de la existencia (en cuanto ésta es interior e integralmente trascendencia)” (Ibid.).

El mundo fáctico de los entes, desprendidos creacionalmente de la plenitud del Ser, tiene una ineligibilidad en sí pero subordinada al ente existencial, sin que, por otra parte, éste pueda paralizar tal inteligibilidad en un acto de adecuación a su conciencia, ya que su misma conciencia está investigada por la trascendencia hacia el Ser. El mundo en cuanto totalidad organizada es histórico, procesual y deviniente porque “su núcleo o polo ideal infinito” (Ibid. p. 78) es la libertad. En y para la libertad como comunión y participación de los sujetos en lo Absoluto, el mundo adquiere su inteligibilidad final. Tal es el “mundo en sí” como “pléroma” realizado por y para la libertad, acogiendo así con admiración, Miguel Angel Virasoro, el legado de Blondel y Teilhard de Chardin. Tal es el horizonte teleológico de la existencia, sostenido por sus dos órganos inmanentes.

Sin embargo, porque la existencia vive en la inadecuación y es incapaz de una acción absoluta y de un acto terminal de su contenido intencional, sólo puede trascenderse efectivamente mediante el reino de la objetividad. Al respecto la libertad cuenta con sus “órganos trascendentes” que son los valores que la expresan y los objetos que expresan valores, cual “catalizadores y aceleradores del proceso espiritual” (Ibid. p. 81) guiado por el conocimiento y movido por el amor, los órganos inmanentes.

4.2. Los órganos trascendentes de la existencia: las objetivaciones ónticas

Los objetos civilizatorio-instrumentales y naturales, los objetos institucionales-culturales y los valores que los dinamizan y en los que la existencia se exterioriza y reconoce, nunca alcanzan su autoadecuación en la conciencia. A diferencia de Husserl, sólo “*expresan y encarnan inadecuadamente* sus esencias, en una síntesis entitativa mutilada y parcial, necesitada interiormente de complementación y cumplimiento. Los objetos son los momentos exhibitorios en que se manifiesta el *mundo* (la unidad dialéctica inmanente-trascendente que es el mundo) (Ibid. p. 78). Y el mundo sería una totalidad parcial y transitiva sin finalidad ni sentido sin la intermediación de la “existencia” que es la “*realidad aludida*” del mundo. Los entes naturales, no contruidos por el existente ni forjados por él a priori en su inteligibilidad óntica, serían sin el existente una entidad fracasada y caída, no serían un exponente significativo creatural; serían “un exponente o ente desconectado de su última sustancia o núcleo terminal” (Ibid.). Porque si sólo desde la creación hay libertad, también

sólo hay creación para la libertad. En la esencia de los entes no-existenciales hay, por ende, una intencionalidad participativa hacia el existente y para su libertad.

La diferencia respecto a Husserl estriba en que éste remite todo ente y todo valor hacia las profundidades de una Subjetividad remitificada, sin trascendencia, “sin rebasar en momento alguno el plano de la pura inmanencia. Ahondando desde la conciencia actual hacia la conciencia inactual o puramente potencial, mas sin trascender los predios de la conciencia” (Ibid. p. 74). Su método fenomenológico acaba destituyendo a la “intuición metafísica” como síntesis de lo singular y lo universal, de lo raigal y de lo ideal en la existencia, para desvirtuarla en el ideal de la conciencia pura. La remitencia intencional de los entes a la conciencia es el aporte insustituible del método fenomenológico. Pero la adecuación de la esencia del ente en la conciencia, actual o potencial, es el índice del fracaso de la fenomenología en cuanto trascendental.

El pasaje del reino de los objetos al de las objetivaciones axiológicas y culturales permitirá esclarecer más el significado acelerador y catalizador de la tensión espiritual de trascendencia a través de los “órganos trascendentes” de la libertad. Proceso que es para la libertad y no fenomenología triádica de un espíritu absoluto, que se procesa para-sí. Pero tampoco ese proceso de la libertad hacia su sustancia absoluta y final, por la mediación de los objetos y de las objetivaciones valiosos, resulta en un producto por adición de síntesis parciales. Nuevamente es de relevancia aquí la implicación del Ser en la inmanencia de la existencia que implanta a ésta en la intencionalidad de autotrascendencia. Hay un *plus* que se le sobrecarga y que sobredetermina todas las relaciones de la existencia con sus *otros*, y que sostiene la creatividad realizativa de la libertad “como un esfuerzo de participación infinita en el contenido o esencia del Ser” (Ibid. p. 78). La autotrascendencia de la existencia es correlativa a su situación fluyente en la finitud, en la medida en que ella está excedida por el Ser que la sustrae de la identificación acabada con sus propias realizaciones finitas.

Si de la adopción crítica de la fenomenología de Husserl, Virasoro obtuvo la comprensión de los objetos como realidades mostrantes que aluden y exhiben una realidad que los trasciende infinitamente, no sólo hacia “atrás”, hacia su origen creatural, sino más bien hacia “adelante”, a través del existente, en tanto son dados como “referencia inadecuada, incumplida, hacia aquella sustancia absoluta y final” (Ibid. p. 11) que es la libertad en proceso de liberación, ahora, es a través de la adopción crítica de la axiología de Scheler y Hartmann donde prosigue la com-

preensión de la dialéctica existencial mediante los órganos trascendentes de la libertad.

4.3. Los órganos trascendentes de la existencia: las objetivaciones axiológicas

Si sólo por sus órganos inmanentes, esto es, “guiada por el conocimiento y movida por el amor nuestra voluntad es libre” (Ibid. 81), los valores son autoproyecciones objetivantes de la subjetividad en las que involucra también a los objetos-entes en función de establecer los parámetros universales de su propia dignidad, de su soberanía incondicional. Los valores son tramos de “objetividad que la subjetividad se ha propuesto como transitorio ideal” (Ibid. p. 11), como participación realizativa “en la absoluta libertad del Ser participado: un pasadizo o atajo ideal hacia la libertad” (Ibid. p. 11).

Nuestro autor se opone así al axiologismo esencialista que niega la radical originalidad de la existencia y la expropia de su contenido dialéctico inmanente. Comparte con su congeneracional Carlos Astrada la crítica de la universalidad abstracta y sustantivada de los valores. El hombre supeditado así al valor no es nada y las esencias axiológicas lo son todo, cuando en realidad es el dinamismo metafísico de la existencia temporal el valor fundamental que abre un horizonte axiológico. La existencia es síntesis de vida y valor: los valores expresan la esencia de la vida y la vitalidad se organiza y autotrasciende en los valores. Los valores agregan a la vida el sentido de participación y compromiso de la singularidad existencial en la universalidad. “Se establece así la verdadera relación de dependencia entre los valores y la existencia; dejando a salvo la objetividad de aquellos, sin menoscabo de la originalidad y espontaneidad de ésta” (Ibid. p. 11).

Los valores manifiestan a la libertad como “dialéctica irradiante y unificante” (Ibid. p. 53), como trascendimiento diferenciado de la existencia que, sin embargo mantiene su hegemonía en los mismos procesos que la expresan y la afectan, reconociéndose en ellos, elevándose hacia nuevas síntesis. El estado creatural del universo, culminante en la libertad finita, implanta a todo ente y a los existentes en la codependencia y en la codeterminación “dentro de un ámbito tempo-espacial determinado” (Ibid. p. 88), concentrado en la subjetividad coexistencial. Para Virasoro “toda realización de la existencia, es realización íntima de sí misma, autorrealización, en la medida en que es al mismo tiempo realización de la *existencia en general*” (Ibid. p. 87). Por el

conocimiento la existencia coloca a su propia singularidad sobre el horizonte de la universalidad, en el cual toda realidad es reconocida, asumida y apreciada en su peso ontológico específico e intersubjetivamente compartible. Los valores son la forma expresiva universal del contenido singular de la existencia y sus relaciones alterativas, “en cuanto necesariamente su intimidad o ‘mismidad’ deberá ser realizada en función de sus ‘otros’ y de sus coadyuvantes procesos de autorrealización, en los que, por una parte, deberá ser acción cocreadora y función participante (el reino de valores finales intersubjetivos y culturales, AF.) y, por otra parte, substancia o materia colaborada, cocreada (el reino de valores instrumentales del trabajo y la civilización, AF.). (Ibid. p. 87).

El sentido unificante que a la existencia le confieren los valores tiene como teleología inmanente la realización de la coexistencia como “liberación del universo moral en sí” (Ibid. p. 88) y del universo como “pléroma” o “mundo en sí” (Ibid. p. 88). Y este proceso se reinicia siempre desde el ámbito-espacial donde la intersubjetividad está radicada.

4.4. Objetivaciones axiológicas y dialéctica de coexistenciación

Si por el conocimiento la subjetividad expresa su propio contenido ontológico autorrealizativo y se normativiza a sí misma en su curso histórico por los valores así obtenidos; por la voluntad axiológicamente esclarecida, y desbordada de su egoísmo por el amor, se pone en marcha hacia “la plenitud del poderío” (Ibid. p. 98) o realización de la libertad. En este aspecto se manifiesta el eco profundo y la sintonía espiritual con la “concepción paulina de la vida” confesada por nuestro filósofo. La significación ontológica y cósmica de la caridad sobrenatural halla su punto de inserción en la estructura coexistencial de la subjetividad, inherente a su naturaleza espiritual encarnada. “Estado de *coexistencia* radical que debió originar desde el primer momento de la creación del mundo, la necesidad de subordinar la propia realización inmanente a la realización de la totalidad de las inmanencias existenciales; y, en el plano de la personalidad y la conciencia, la exigencia de uniformar y acomodar la realización del propio destino a la realización del destino del Todo (en cuanto mundo), y de cada una de las demás existencias singulares; en cuanto el destino del ‘mundo en sí’ no puede ser logrado y cumplido, sino en la consecución y cumplimiento de todos los destinos particulares” (Ibid. p. 88).

La libertad, como “proyecto prospectivo de su propio ser o llegar a ser” (Ibid. p. 72) recibe de los valores su encuadramiento, cual respuesta a la exigencia de salir de su pureza primordial, de la multiplicidad atómica de su inmediatez inicial, sin incurrir al mismo tiempo en la ilusión de “la objetividad plenaria, libertad terminal y unidad absoluta” (Ibid. p. 72). La instancia axiológica recupera a la libertad inicial como a su “principio de causalidad” inmanente, y a la libertad terminal como “principio de totalidad” solidarizante. La sumisión y la soberbia son las dos extrapolaciones egoístas destructivas de la libertad que, en cada caso, hacen de esos dos principios meros hechos, y no dos exigencias complementarias de la libertad. Por eso la desvirtúan y la despotencian en el solipsismo por defecto o por exceso.

Así como la libertad cuenta con sus órganos “naturales” inmanentes y trascendentes, por la aleación ontológica inconfusa entre lo finito y lo infinito constitutiva de la subjetividad, a ésta no le repugna la añadidura del “órgano sobrenatural” de su liberación. Justamente por la permanente acechanza del solipsismo como soberbia y/o sumisión.

Tal como no hay ruptura entre libertad e impulsos vitales —contra Scheler—, tampoco la hay entre vitalidad y Gracia —contra Nietzsche. Ni platonismo evasivo y desvitalizante, ni platonismo inversivo y regresivo a lo elemental, admite la existencia. Porque “la Gracia no es escollo sino factor de la libertad; . . . lo que nos es dado por la Gracia como medio para que la libertad se realice, es la libertad misma, un suplemento gratuito, por decirlo así, de virtualidad y potencia liberadora” (Ibid. p. 98). El orden de la Gracia es como una reiteración amorosa de la Creación, sobrepotenciante de la libertad inicial, y una garantía salvífica eficaz de la libertad terminal, en medio del curso de la existencia histórica, atestiguada por el acto revelador de la Libertad Infinita que no se repite, sino que crea y re-crea.

Ahora bien, la existencia así tensionada es fundamentalmente una realidad intermediaria, mediatizada y transitiva en su auto-creatividad axiológica e idealizadora. Radicalmente incapaz de “una acción absoluta”, está atravesada por la pasividad. En tanto histórica la existencia es dialéctica intencional trascendente de actividad y pasividad. De Ortega rescata Virasoro el encuadramiento de la subjetividad en los “acontecimientos”, cual cortejo que la circunstancia y condiciona, involucrándola en un empeño realizativo que sólo avanza por “transacciones”. En ellas se manifiesta el peso específico con el que recaen sobre el sujeto las objetivaciones naturales, e intersubjetivas que, lejos de ser en primera instancia alienaciones, son las formas concretas que

potencian la liberación e integración de la existencia y determinan a ésta como “empresa”. Empresa que avanza hacia la plenitud de la libertad, pero en la historia y por ello por transacciones integradoras.

Como empresa de una subjetividad afectada, padeciente y desafiada, el carácter mediatizado de la existencia implica dolor y sufrimiento. Asidos en la angustia solipsista y regresiva se convierten en un factor contra la vida, porque quedan aprisionados en la ilusión de la libertad inmediata, inicial o terminal. Por el contrario, comprendidos en la libertad-liberación son los factores eminentes para ejercitar el “salto cualitativo” hacia un nuevo devenir de la vida, “hacia su nueva realidad más esencial y más profunda” (Ibid. p. 123). Nuevamente aquí nuestro autor redescubre el sobreañadido ontológico de la Revelación de la Caridad para la sobrepotenciación de la libertad. Las figuras que aquélla toma frente al dolor y el sufrimiento son la “piedad” y el “ascetismo”. No, por supuesto, bajo el régimen de la angustia, como formas de la “avaricia biológica” del resentimiento y la debilidad, ni como “retraimiento y renunciamento a la vida (Ibid. p. 122), cual formas de avasión escéptica. El Cristianismo, “como manifestación de *vida ascendente*” (Ibid. p. 16), como noticia de la Vida Eterna que no se disuelve en la aniquilación panteísta, implica concebir a la piedad ligada a la Caridad, como “participación en el dolor y sufrimiento de los demás”, colocándose en una “función preservadora y previsoras” (Ibid. p. 16), lo que implica haber liberado a la individualidad para una universalidad eficaz, expresión de una exhuberancia vital y de una riqueza interior que se desborda hacia los otros y los eleva. Pero tamaña tarea implica el ascetismo. Como subordinación del “mundo terrestre” el ascetismo es acumulación de energías para ejercitar ese salto cualitativo, negando la hegemonía a todo bien instrumental preconstituido, para que prevalezca la comunión del Todo. Porque “desde el punto de vista de nuestro destino esencial, nada importa que nuestro propio yo sea salvado, sino que es preciso también que el mundo en cuanto tal sea parejamente liberado. Sólo a través de la salvación y liberación del ‘universo moral en sí’, podemos también nosotros mismo alcanzar nuestra personal liberación y salvación. El proceso de autosalvación de cada uno se presenta así, antes que nada, como un proceso de coexistenciación” (Ibid. p. 88). Ascetismo es entonces subordinación del “mundo terrestre” al “mundo en sí” como “pléroma”; al subyugarse cargando con los trabajos del mundo, la libertad finita se afirma “como proceso de liberación y voluntad de potencia”. En la coexistencia de las libertades se manifiesta el “verdadero poderío”. La afirmación de la libertad va aparejada en Virasoro con la

realización de la organicidad cósmico-social a través de los órganos inmanentes, trascendentes y sobrenaturales de la existencia. La existencia es siempre “multiplicables existenciales” o centros de actividad inmanente procedentes de la Libertad Infinita Creadora, “su tronco común originante”. Ellas “difieren de aquella libertad divina radical sólo por su multiplicidad y por su finalidad” (Ibid. p. 149). El “existir es precisamente este autodeterminarse de la libertad potencial en su finitud y por su finitud” (Ibid.). La unidad de origen del existir múltiple, desafía a la unidad de fin, a la organicidad por coexistenciación. En este empeño cuentan tales multiplicidades con los órganos insustituibles: la razón y el amor. Por ellos es capaz de desarrollar sus propios “órganos trascendentes y recibir la sobrepotenciación de la Gracia. La dialéctica de dispersión y externalización de la libertad es el momento necesario que sólo halla su suficiencia en otra dialéctica: la de “religación y reunificación de cada parte al todo (principio de finalidad y totalidad)” (Ibid. p. 110). La libertad es el presupuesto ontológico-existencial del ejercicio de la razón, así como la razón es el descubrimiento y encuadramiento de los contenidos potenciales de la libertad, para su superación realizativa.

El Cristianismo como revelación de la Caridad es descubierto por la razón como religión de la libertad por excelencia, como supremo principio de emancipación existencial y, también, como “la más perfecta técnica” para la suprapotencialización de los contenidos virtuales de la existencia. Sólo en el vigor de la Caridad puede adquirir su inteligibilidad la figura mítica moderna del superhombre.

5. TRASCENDENCIA DEL SER Y SU CAPTACION INMANENTE EN LA INTUICION METAFISICA

¿Cuál es el sostén ontológico que Virasoro confiere a la dialéctica de la existencia, hasta aquí expuesta en su lógica central?

Si la existencia es “ansiedad” (amenazada por la “angustia”), como impulso asimilativo de energías teogonales, el Ser en cambio es “saciedad” (Ibid. p. 145), plenitud originaria y horizonte de completud de la existencia, su causa final. ¿De qué modo es también causa eficiente de la existencia?

Dada la existencia como libertad finita y potencial, en cuanto apertura apremiada por su realización, el Ser sólo puede ser concebido como libertad infinita, como Dios Creador que es en sí actualidad y actividad absoluta, siendo el amor su propia esencia creadora. De tal manera, toda posible manifestación de Dios

—y la existencia testifica la realidad de esa manifestación—, sólo puede ser rebasamiento de su propia infinitud que se comporta interiormente en El como amor (Ibid. p. 146). La creación es una “autosecesión” de Dios, según su contenido esencial, que nada quita a la plenitud eterna e inmanente del Absoluto; es el acto propio de una libertad infinita capaz, sólo ella, de una iniciativa radical hecha por puro amor, *ex nihilo entis*, hecha *por nada y de nada* que esté frente a ella y la motive. En coherencia con su propia esencia paradójal, absolutamente para-sí y para-otro, tal como el amor, por el acto creador Dios inaugura una “transmutación” en la lógica inmanente del Ser Eterno, de su ser, una *transmutación dialéctica del ser*, mediante la posición de la existencia. Los existentes son la “proyección fuera de sí” o exteriorización sobreabundante del Ser en centro de finitos de autonomía.

Ahora bien, para no ser una *mera* pauperización del Absoluto siendo distinto y menos que el Absoluto, lo así creado debe ser pertinente respecto al Creador. La creación carecería de sentido si no apuntara a lo semejante, a una concentración de lo creado hacia la libertad. La automotivación creadora sólo es inteligible como posición fuera de sí de la libertad y para ella. Lo creado es dación de “centros finitos de libertad”, separados por su raíz infinita para crecer en su autoafirmación. Crear es extroyectar autoafirmación. Y sólo hay *proceso* de autoafirmación por creación. De lo contrario, todo lo múltiple se disuelve en la lógica inmanente de un falaz egoísmo supremo del Ser Eterno. Éste, a su vez, sería impensable porque sólo lo pensamos desde lo otro que El y no desde una multiplicidad fingida y puramente fenomenal entre la que estaríamos nosotros. La existencia, como separación del Ser, “no puede llegar a ser sino en función de su propio hacerse; hacerse en que se afirma a sí misma en su ser y da acabamiento, con su acto de autoafirmación primordial, al proceso de separación que se inicia en la voluntad libre de Dios” (Ibid. p. 147).

Para la “libertad engendradora” *ser* no es un *dato* sino un desafío, una prueba, que se anuda en una “opción” fundamental y originaria que aquilata su sustancia. O *acepta su propio ser como existir*, trascendiéndose como libertad potencial y dándose contenidos interiores potenciadores de su autocreación existencial. O se repliega aniquilándose en la *nada de su existencia*, negándose en el puro ser abisal, abandonándose como libertad abstracta a la plenitud de la esencia divina, o igualmente, despotenciándose

en el intento sutil de apropiarse de lo divino en la inmediatez, expropiándose a sí misma y renegando de lo que le ha sido dado por creación.

5.1. Las transfiguraciones del Ser en la existencia

¿Qué implica el hecho de la creación para la concepción del Ser? Con la creación la concepción del Ser debe acatar un desdoblamiento, una especie de dramatización surgida del acto de posición de existencia. Es una actitud ilusoria de la conciencia la pretensión de pensar al Ser en su inmanencia absoluta. Es un vacío ejercicio logicista cargado de voluntarismo ontológico. Con la creación la inmanencia del Ser Eterno se provoca una transmutación, que es consecuencia de su exteriorización sobreabundante, inaugurando una dialéctica (o dialógica) del Ser Creador y del ser participado, una dialéctica de trascendencia-inmanencia de la existencia inmanente. Y no se trata de una dialéctica sólo atingente de la realidad creatural, sino afectante del ser en general. Porque la creación es separación de la existencia y exigencia de distanciamiento respecto al Ser; pero es inmersión real e intencional del Ser y *con* el existente. En tal acto de separación, el Ser se retrae como Abisal y se polariza teológicamente como Cenital. Al par concita el *asentimiento* y la *colaboración* de los entes (en virtud de su esencia que es amor), polarizados en el orden inmanente por la libertad finita, por el ente existencial, para la consolidación de Su acto creador. Reconociendo la actualidad inmediata de la actividad infinita de Dios, “la libertad engendradora, en cambio, debe realizar su potencial sustancia, en modo progresivo y mediato. De la progresividad de su movimiento surge el manantial del tiempo. De su mediatividad se origina la *materia*. Desde que por su finitud no se basta a sí misma para realizarse, sino que debe ser complementada, mediada, servirse de órganos e instrumentos” (Ibid. p. 148). El tiempo es el horizonte de la prueba de autoafirmación de la existencia en su sustancia y la materia es el conjunto, ya expuesto, de los órganos existenciales y ónticos que le son dados para ir generando sus propias meditaciones con las que “crea el *mundo* como el órgano complementario de su pletorización” (Ibid.).

El desdoblamiento del Ser es un acto supremo de libertad del Absoluto para suscitar la dialéctica autoafirmativa de la existencia, una transmutación amorosa condicente con su esencia, una reposición de su presencia ante el existente como horizonte de religación y como horizonte escatológico. Esto es: como Trascendencia Abisal y como Trascendencia Cenital.

5.2. Las formas de la intuición metafísica en el despliegue de la existencia

La intuición metafísica, que es “la vivencia *en el yo y por el yo* singular, de algo general que lo rebasa” (IM, p. 126), atestigua en la existencia ese desdoblamiento del Ser, cuestionando toda concepción de la trascendencia sin amor encarnatorio y toda inmanencia sin horizonte mediatizado de trascendencia. La concepción dialéctica de la libertad finita se expresa, para Virasoro, en tres instancias indisolubles de trascendencia, correlativas a tres figuras de la intuición metafísica, que se fundan en su concepción bipolar del Ser (Cft. IM, p. 125-151).

La primera instancia de trascendencia emerge con la misma posición de la existencia por el acto creador. Es el dinamismo más bien lúcido de la *subjetividad abstracta*, como libertad aún no perfilada por su autocreación. En esta instancia, la relación de la subjetividad al Ser está hegemonizada por la *intuición metafísica indiferenciada* que privilegia del Ser su *trascendencia abisal*. Momento necesario de la libertad como ansiedad abstracta de autoafirmación. Momento positivo en que asiente y asimila su propia y análoga exigencia de autoafirmación frente al *Ser Abisal*. El correlato negativo de esta instancia es la posibilidad de ser agobiada por la angustia regresiva al *puro ser* como denigración en la *nada existencial*. Mediante tal posibilidad la subjetividad desmiente el acto creador originante al no consentir su propia libertad, cuando debería complacerse en el goce de su propia generación como nuevo ente, como innovación del Ser. El consentir su propia libertad, cuando debería complacerse en el goce de su propia generación como nuevo ente, como innovación del Ser. El consentimiento de la subjetividad abstracta a su separación como libertad, la implanta en la exigencia de una nueva trascendencia.

La segunda instancia de trascendencia es el pasaje de la subjetividad abstracta a la *subjetividad mediatizada* que privilegia al Ser como *trascendencia diferenciada*, en la hegemonía de las *instituciones metafísicas diferenciadas*. Es el momento de auto-integración del sujeto a través de las irradiaciones de la libertad en las diversas meditaciones de la cultura y la civilización en la historia. Esta instancia tiene una alta significación metafísica que abarca al ente y al Ser. Si la posición de la existencia por el Ser es creación, la libertad así acontecida tiene una significación trascendental para el Ser y lo afecta. El autorrebasamiento Creador no puede tener sentido sino como convocatoria co-creadora. Por donación creadora el Ser mismo produce un hiato en su presencia y reclama su sustitución por el incremento participa-

tivo de la libertad finita, que se hace así responsable del mundo como complemento de sí misma.

Pero, para que tal exigencia de plenitud de la libertad finita se sostenga, y para que la sustitución antropológica no decaiga en un antropocentrismo hipertrofiado, es preciso una tercera instancia. Es el pasaje a la *subjetividad plena*, que privilegia al Ser como *trascendencia cenital*, bajo la hegemonía de la *intuición metafísica arquetípica*. Arquetípica en tanto el Ser es existencializado como “paradigma”, vivido en las idealizaciones axiológicas expresivas de la intencionalidad metafísica de la subjetividad y forjadas por libertad como proyectos de ser o prospectiva de su propia intimidad en curso hacia lo infinito y absoluto de la Trascendencia Cenital. Para indicar la fuerza y las ambigüedades de esta instancia de la intuición metafísica, Virasoro se debate con el legado de la experiencia mística, sobre todo la de raigambre ibérica, preferencialmente San Juan de la Cruz, viendo en ello un recurso de potenciación de la libertad que no puede quedar ajeno a una reflexión sobre la dialéctica de la existencia. En la experiencia mística se reaviva a nivel de la subjetividad plena, la misma opción fundamental que desafía a la subjetividad abstracta frente al Absoluto Abisal. En ella el hombre enfrenta la disyuntiva del quebranto de su identidad o de la liquidación del egoísmo. Esclarecer filosóficamente esta ambigüedad es recuperar la significación última de la intuición metafísica como alianza de inmanencia y trascendencia, de lo singular y de lo universal. Al mismo tiempo es realizar la tarea actual de la filosofía en la cultura contemporánea, mundialmente escindida entre formas de existencia que se retroalimentan mutuamente entre la figura de la “sumisión” y de la “soberbia” (IM, p. 149) teóricamente fundamentadas. La filosofía como metafísica de la libertad, cósmica y coexistencial, debe reponer conceptualmente la conciencia de la libertad esencial, “deteriorada como resultado de una infección, engendrada en la mutua contaminación y confusión de dos conceptos dispares del Ser o de la trascendencia. Es decir, por la ausencia de una discriminación entre el concepto del Ser, en cuanto abismo originario, en cuanto libertad o posibilidad abstracta y vacía de toda determinación, como mero impulso de expansión; y el Ser como paradigma o realidad perfectísima, que no es otra cosa que una proyección ideal de la subjetividad, que anhela por sobre todo y como fin último, lo *absoluto*” (IM, p. 133).

La dialectización del Ser Abisal con el Cenital, en la existencia procesual es la tarea permanente de la filosofía, para rescatar a la libertad de sus impostaciones unidimensionales y monistas, y relanzar “el círculo siempre abierto de la intuición metafísica de la trascendencia cenital” (Ibid. p. 149). La dualidad que abriga

la subjetividad humana es fuente de esa dialéctica que mantiene realizativamente a la historia, y es testimonio de su alianza con la bifrontalidad del Ser.

5.3. La inflexión del pensamiento de Virasoro hacia la concepción unívoca del Ser

Arturo Roig, al evaluar históricamente esta generación argentina de la “ontología”, intentando contextualizar socialmente la significación de tal pensamiento generacional, dice: “estas ontologías, en particular alguna de sus formulaciones, a pesar de la fuerza que pusieron en la problemática de la alteridad, no alcanzaron a constituirse en una clara denuncia de una alteridad manipulada como novedad dentro de los márgenes del reformismo que permitía el estado liberal burgués. El pensamiento aporético de Miguel Angel Virasoro podría ser explicado dentro de esos marcos y el ‘vaivén ontológico’ que le impulsa a formular una defensa del ente, lo reconducía a una mística ontológica del ser, en la que a pesar suyo se debilitaba la problemática misma de la emergencia” (op. cit. p. 169). Emergencia de una alteridad marginada que históricamente acosaba al pensamiento por aquellos años en los movimientos político-culturales masivos y populares. Por nuestra parte intentamos más bien poner de manifiesto la veta coherente y radical que ofrece el pensamiento de Virasoro para sostener precisamente la alteridad del ente. Sin embargo, es preciso reconocer la convivencia de tal veta con ciertas inflexiones, no tanto hacia una “mística del ser”, cuanto hacia una hipostasiación unívoca del ser en la subjetividad creadora, por ende hacia un monismo antropocéntrico tensionado por un escatologismo inflamado y gratuito.

Tal vez pueda individualizarse como razón de tales inflexiones la convivencia de un cierto escepticismo ontológico, de raíz kantiana, en lo que al conocimiento del ser se refiere, junto con el sostenimiento explícito y definitivo de la dimensión metafísica (con incidencias plotinianas colaterales, aunque con explícita conciencia de la diferencia fundamental entre “creación” y “emanación”), siendo en esta última impensable la libertad (LES, p. 150), pero sólo como “horizonte” intematizable en sí mismo. Así es como el estatuto creador de la trascendencia abisal queda en ciertos tramos desdibujado conceptualmente, ya que ella “hace referencia a un principio originario irradiante o a una Divinidad creadora, personal o impersonal” (IM, p. 134, nota). No queda en claro entonces su trascendencia *real* y su ser como Subjetividad Absoluta. Ello incide al mismo tiempo en la concepción de la trascendencia cenital, en su estatuto de *realidad*, que queda

oscilante entre la homogeneidad y la heterogeneidad respecto a la existencia histórica, en su sentido estrictamente antropológico. Su concepción de la trascendencia cenital pareciera quedar atrapada en el lecho de la fenomenología que él mismo criticara: “la trascendencia *vivida* en cada caso, no es más que una reacción de la subjetividad frente a aquella hermética incitación (Ibid. p. 150). Lo único que podemos saber de la alteridad de la Trascendencia es su “hermética incitación” a trascender toda forma de trascendencia vivida, existenciada. Porque a toda trascendencia vivenciada el pensamiento la reduce críticamente a “producto de la actividad idealizadora del hombre; una proyección de la propia conciencia humana, previamente escindida: en una conciencia mutable, temporal, finita; y una conciencia inmutable intemporal e infinita; que la subjetividad humana extrae de su propio seno para proyectarla luego sobre una utópica trascendencia” (Ibid.). Por supuesto, ese permanente trasvasamiento de lo utópico por sobre todas las trascendencias apropiadas por la subjetividad en su realización histórica, es el índice efectivo pero negativo de la alteridad metafísica de la Trascendencia. El permanente retorno de lo utópico es “la intuición de *un más allá*, de un *algo más*, indescifrable e inefable, que simplemente está allí, rebasándola, sacudiéndola y conmoviéndola con su enigmática presencia ausente” (Ibid. p. 24).

5.4. Ambigüedad de la relación ente-Ser y concepción de la filosofía

El discurso final de Virasoro mantiene al respecto la ambigüedad interrogativa, aunque, a nuestro parecer, la lógica central de su pensamiento ya ha resuelto tal oscilación en la única forma posible de mantener la radicalidad de la libertad finita, esto es, concibiéndola en su relación al Ser desde el supuesto de la Creación. Los interrogantes que citaremos intentan retener la posibilidad de incluir trascendencia abisal y cenital en el marco de una concepción unívoca del ser, que no es la efectivamente supuesta por nuestro autor al tematizar la dialéctica existencial. Esta dialéctica sólo es posible si la tensión finitud-infinitud es el fundamento inmanente de un proceso de autoafirmación no ilusorio; por ende no clausurado en una totalidad absoluta unívoca del puro ser o del puro sujeto; cosecuentemente sostenido en la especial dependencia entre alteridades; de la alteridad finita intencionalmente infinitizada, dependiente de la Alteridad Infinita por un acto absoluto de creación liberadora y afirmadora de la identidad del otro: los sujetos en el mundo. La trascendencia del Absoluto es un postulado existencial irreductible de la libertad finita. Pero

la comunidad participativa en el Acto de Existir de lo distinto como distintos, no es analógicamente para Virasoro determinable por la razón. Aquí, pues, los interrogantes finales: este misterio de lo utópico irreductible, “¿es la manifestación autónoma de esa misma potencialidad radical infinita, que se levanta transfigurada frente al hombre, como la otra cara en sí misma invisible del insondable abismo?”; o más bien, “¿debe interpretarse como el llamado abscóndito de una trascendencia *real* en sí, totalmente ajena al hombre y a la fluencia abisal?” (Ibid. p. 150-151).

Ahora bien, el significado de esa embigüedad en el discurso de Virasoro no es gratuito sino que pone de manifiesto su concepción de la filosofía tan sólo como expresión de la conciencia crítica, para sostener la libertad en la historia. Filosofía que es re inteligibilización permanente de la implicación liberadora de la Trascendencia, en la cultura. Ella reivindica al Ser como Paradigma del despliegue realizativo de la existencia, desdogmatizando las “momificaciones” gnósticas, racionalistas y antropomórficas en las que decaen las idealizaciones de la subjetividad, (con la condescendencia tal vez de la razón especulativa), reificando la potencia interpelante de la libertad por parte de la Trascendencia Cenital. La filosofía reclama en la historia y para la historia la vigencia de lo metahistórico. Ella piensa y discierne las coagulaciones intrahistóricas de lo metahistórico; las integra críticamente a la existencia y las repone hacia la utopía cenital. Si la filosofía piensa todas las expresiones inmanentes de lo metahistórico, sin embargo, no puede verificar ni justificar la *realidad en sí* del Ser Trascendente. El contenido de realidad de la Trascendencia no puede ser vislumbrado conceptualmente, porque es un ámbito excedente para la “doxa” y la “conjetura”, ante lo cual “el saber metafísico se detiene impotente y expectante” (Ibid. p. 151). La filosofía es “ciencia estricta” y crítica del espíritu subjetivo objetivándose en la vigilia del Espíritu Absoluto. Es promoción de la síntesis cenital, que ella no conoce, entre las libertades coexistentiales y la Libertad Creadora, hacia el Pléroma. Síntesis que, sin embargo, la existencia vive siempre desde el espacio “doxológico” de la religión o poético de la “conjetura”, donde se nutre la “intuición metafísica” de la existencia, tal como Virasoro lo mostró a propósito del Cristianismo.

6. APROXIMACION A LA HISTORICIDAD CULTURAL LATINOAMERICANA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA INTUICION METAFISICA

Para terminar, cabría proyectar el pensamiento de Miguel

Angel Virasoro sobre el contexto tempo-espacial determinado de nuestra subjetividad. Su primer libro, "*Una Teoría del Yo como Cultura*", hace pensar en la no-arbitrariedad de una aproximación de su pensamiento hacia la recapitulación de historicidad cultural latinoamericana, posibilitada por la analogía entre el despliegue progresivo de la subjetividad en la intuición metafísica, siempre abierta, y la configuración histórica de nuestro Yo Cultural. Por lo demás, el discurso de nuestro filósofo se estructura con clara conciencia de su localización temporal y de su aporte limitado pero esencial, al curso histórico-cultural que le concierne.

Al finalizar su libro "*La Libertad, la Existencia y el Ser*", redescubre la dialéctica de la existencia valiéndose del dramatismo propio del lenguaje religioso, pero que, retomado en las determinaciones conceptuales anteriormente indicadas, permite atisbar el movimiento de emergencia de una cultura como proceso expresivo de una intersubjetividad, analógicamente aplicable a ese yo-cultural que es América Latina en los cinco siglos transcurridos desde su nacimiento histórico.

Recapitula así la dialéctica de la existencia y el Ser: "*Rebelión, Caída y Redención*, son consecuentemente tres momentos ontológicos, constitutivos visceralmente de la existencia y no movimientos accidentales y contingentes. La conducta humana se encuentra así regida desde dentro por el sentido del ser mismo, encuadrada y gobernada por el movimiento ontológico existencial mismo" (p. 152).

"Rebelión" es el correlato ético-sacral ontológicamente reductible al concepto más limitado de "posición" originaria de la libertad por creación, que es al par exigencia de autopoición en relación al Absoluto por parte de una existencia, llamada a "hacerse cargo de su propio destino cósmico, trabajar libremente su interior realización" (p. 151). Es un acto de escisión co-laborada entre el Absoluto y la existencia, por el que ésta se instala en su singularidad frente al todo, cósmico e histórico, y se inicia en la tarea de ser, de simplemente existir, iniciando el juego por el trabajo y la coexistenciación. Cuanto mayor es la conciencia de esa "co-laboración" fundante, tanto mayor es la conciencia posible de una autoafirmación singularizante. Desde los inicios del siglo XVI hasta mediados del XVIII se despliega la existencia de América Latina en ese proceso de posición constituyente, de emergencia como polo histórico-cultural de libertad coexistencial. Importa destacar que el choque de cultura es amortiguado y elevado progresivamente al reconocimiento mutuo, mediante la remitiencia sistemática de ambos, por la evangelización, por la disputa intelectual y por las objetivaciones institucionales, al estatuto Creador de la Trascendencia Abisal. En el Acto Creador

quedan desabsolutizados ambos segmentos culturales, justificados en su dignidad ontológica última y convocados a una nueva posición existencial. La idea de Creación, sistemáticamente explicitada por la Segunda Escolástica Ibérica, en su proyección antropológico-política, contra el monismo mítico precolombino y el monismo político-civilizatorio del conquistador, se constituye en el fundamento convocante hacia una nueva posición de existencia, que es emergencia de una alteridad histórica potencial. El conflicto socio-cultural fue atacado como tal en su fuente última de pretendida justificación. Idea de creación que en absoluto era obvia en sus derivaciones histórico-sociales, y cuya explicación fue inspirando una praxis de mestizaje étnico-cultural, de formación de "pueblos" y de autovaloración histórica como "nuevo mundo". Desde la conciencia de una originación Trascendente, una colisión histórica se amalgama conflictiva y críticamente como posición existencial de un Yo-cultural.

La experiencia de posición existencial desde la conciencia creatural conlleva un dinamismo de *secesión* o *segregación*, que "no es el resultado del choque de dos voluntades opuestas, una finita y otra infinita" (Ibid.), sino confirmación de la propia existencia como "voluntaria y libre colaboración con los designios divinos" (Ibid.), así como reconocimiento de la singularidad de la misma existencia. Singularidad que se basa en la conciencia de la "dación transubstancial por la que el Ser absoluto se empequeñece a sí mismo y se otorga y encarna en la forma de la finitud... (lo que) ha sido denominado 'amor' y definido como causa inmanente de la *creación*" (Ibid.). Este proceso de segregación singularizante es vivido en los movimientos independientes decimonónicos de América Latina, tras el desplazamiento de la conciencia cultural, desde la posición en el ser, hacia la auto-posición consciente de la propia existencia, intelectualmente acompañada, primero, por la hegemonía de la problemática gnoseológica, en la escolástica de fines del siglo XVIII y en la "ideología" de principios del siglo XIX. Luego, por la primacía de la filosofía de la "libertad arbitral", de corte romántico-espiritualista. Es el modo de pensar existencialmente preformado por una voluntad de autoafirmación que exige el distanciamiento respecto a su origen, para volcarse hacia sus propias mediaciones transitivas. Voluntarismo segregacionista al que le es inherente una autoafirmación culturalmente vacua, en búsqueda de la imagen de sí mismo y volcada hacia un futurismo progresista que se expresa en la idealización de las mediaciones: la civilización.

El límite de este proceso es la caída, como postración del propio sujeto histórico en sus mediaciones transativas, las que así

quedan desteleologizadas y el Yo-cultural emergente, reificado. La libertad que al autoafirmarse no rescata su identidad mediante una reconexión con su origen, deja un vacío que es cubierto por un orden sin proyecto. Latinoamérica como sujeto cultural vive esa instancia entre fines del siglo XIX y principios del XX en la instauración de un orden civilizatorio formal, iluminista, sin alma integradora, ni expresiva de un consenso sobre la base de un consentimiento respecto a su propio ser histórico. Es la época de la hegemonía intelectual del “espíritu positivo”, donde el proceso de autoafirmación tiende a desinterrogarse en razón de la más profunda crisis de identidad que consiste en el desdén de la cuestión misma de la propia identidad como Yo-cultural.

El límite de la caída es también la ocasión del re-encuentro. Tal es el sentido de lo que Virasoro denomina el momento de redención. Es el “momento en que el espíritu potencial emprende la faena de su propia realización, de la realización de la libertad en sí mismo, vale decir, de su retorno y nuevo acercamiento, por vía de la existencia, a la libertad infinita de Dios” (Ibid. 151). Desde el punto de vista del sujeto cultural es la reiniciación del proceso de reconexión autoconsciente con su origen que lo justifica como espacio de libertad, como centro histórico de afirmación existencial con sentido. Los movimientos intelectuales post-positivistas del siglo XX latinoamericano se inscriben en esa tendencia. El camino recorrido por América Latina sería, estaría siendo, el de un primer circuito del Yo-cultural: posición de la *libertad* desde la conciencia del Acto Creador Abisal; escisión y disgregación de la *existencia* en las intuiciones metafísicas diferenciadas o autoafirmación en las mediaciones; reencuentro con el origen absoluto de la propia singularidad en proceso de reintegración desde el *Ser* como trascendencia Cenital. “La libertad, la Existencia y el Ser”, no es entonces tan sólo un título, sino el proceso ontológico de maduración de una subjetividad, tanto personal como cultural. El pensamiento de Virasoro se inscribe en el momento de re-encuentro, del que quiere especialmente significar su contenido esencial: la alianza entre autoafirmación histórica coexistencial, y la conciencia de participación en la Trascendencia del Ser, expresada en los momentos indisociables de la “intuición metafísica”.

LOS TIEMPOS DE LA IGLESIA

La reflexión eclesiológica del Schelling tardío *

por J. NOEMI (Santiago de Chile)

La “Filosofía de la Revelación” de Schelling se cierra con dos clases dedicadas a la eclesiológica¹ que se introducen de la manera siguiente: “En lo ya expuesto anteriormente² se encuentra contenido, a mi parecer, todo lo necesario para entender la revelación tanto formal como materialmente y todo aquello que se le puede exigir a una filosofía de la revelación. Esta, por ejemplo, no debe necesariamente abocarse a lo práctico, a la moral de la vida cristiana. Dicha moral es la consecuencia que surge por sí misma de las ideas teóricas. Si alguna de las doctrinas de la dogmática usual no ha sido tratada de manera especial, se han dado empero los medios científicos con los cuales dicha doctrina debe tratarse. He aclarado ya desde el comienzo que de lo que se trataba no es de diseñar una dogmática especulativa sino de una aclaración del cristianismo a partir de su relación histórica más alta. Esta relación más alta que se remonta al comienzo de las cosas ha sido aclarada exhaustivamente. Lo único que habría que llevar a cabo es el paso de esa historia interior y más alta a la historia externa. Este tránsito se encuentra mediado por la iglesia, a la cual se le ha confiado el desarrollo de la obra de Cristo”³.

A la iglesia se le reconoce por lo tanto una función histórica que aquí se describe como mediación, tránsito “de esa historia interior y más alta a la historia externa”. Lo que con esto se quiere significar se explicita algo más en el párrafo conclusivo de la “Filosofía de la Revelación”: “Ya los antiguos teólogos habían distinguido entre la akratos theologia, la teología pura, y la oikonomía. Así es como escribe Basilio el Grande en una de sus cartas: nuestra inteligencia debe ser acrisolada por medio del Espíritu Santo para que no olvidemos la economía en aras de la teología, la doctrina histórica en aras de la doctrina abstracta de

* El estudio de Schelling, del que este trabajo es expresión me ha sido posible gracias a una beca concedida por la Fundación Alexander von Humboldt durante el período 1. 82 a 6. 83.

¹ Conf. XIV, 294-334. La indicación en números romanos corresponde al volumen, la en números árabes da la página de la edición de las obras Schelling aparecida en Stuttgart entre 1856 a 1861. Los tomos XI-XIV corresponden a los volúmenes I-IV de la segunda sección de dicha edición.

² En la *Filosofía de la Revelación* se han considerado, además de las nociones fundamentales e introductorias que ocupan todo el primer libro (XIII, 1-174) y parte del segundo (XIII, 175-261), los siguientes temas: la creación (XIII, 262-309), la Trinidad (XIII, 310-354), el pecado (XIII, 355-381), cristología (XIV, 51-240) demonología (XIV, 241-278), y angelología (XIV, 279-293).

³ XIV, 293.