

Derelicti sumus in mundo

NIMIO DE ANQUÍN
Universidad Nacional de Córdoba

I

1. Lo más corriente es que el hombre no mire nada: ve todas las cosas y no mira nada. Porque ve las cosas sin reparar en ellas, sin parar mientes en ellas. Y sin embargo no cesa de verlas. Ve las cosas externas y acaso alguna vez interiormente, pero rara vez mira. Este es el sentido del “¿Teniendo ojos no veis?”. Aquí “ojos” está puesto por “ver” y “veis” por “mirar”. Y ello es más patente en la curación del ciego de Betsaida. Primeramente Jesús lo escupió en los ojos y le impuso las manos y entonces el ciego vió a los hombres como árboles, andando. Es decir, veía, pero no miraba. Luego le impuso nuevamente las manos en los ojos y vió ya distintamente, “veía (miraba) de lejos distintamente *todas* las cosas” (*sensu scilicet et intellectu perfecte curatus*). Logró por la doble imposición la doble facultad de ver y mirar y por esto ya no podía entrar en la aldea, es decir en el mundo de la ilusión, ni decir nada a nadie o sea no decir nada al vulgo, que es nadie. (Marcos usa siempre el verbo βλέπω, διαβλέπω, ἐμβλέπω = mirar y no ὁράω ni εἶδω = ver. La versión latina se hace con *videre*, porque no hay otro verbo que pueda en este caso traducir βλέπω). Corriente es, pues que el hombre vea las cosas y que se quede en la visión de ellas. Su mayor penetración, en cuanto vidente, es la individualización de las cosas. Individualizar una cosa es verla bien, es distinguirla, es percibirla cabalmente. Individualizar una cosa no es individuarla, es decir simplemente “que está allí” o que “está aquí”: es el hecho de verla o percibirla visualmente en el mundo. En la individualización no está implicado ningún problema ontológico, por ejemplo, el de forma y materia que sí lo está en la individuación. La individualización es la determinación visual del

individuo estante. Tampoco está implicado ningún problema de causa. Quien individualiza un ser no se pregunta nada ni del origen ni del destino: el ser está allí individualizado, como un árbol, eso es todo. Fijar un individuo en el mundo es un acto de visión; fijarme o determinarme a mí mismo como individuo es un acto de máxima visión, pues yo “me veo” individualizándome. Mas, al hacerlo, no me complico con una ontología, sino que simplemente me satisfago con la comprobación de mi *presencia* aquí y ahora. Yo estoy presente a mí mismo: soy una entidad que se ve a sí misma individualizándose; yo que me veo en el espejo de mí mismo, pero no como un reflejo sino como yo mismo; aquí no hay un mismo y un otro, sino un mismo reduplicado en unidad indisoluble. Eso es lo que mi visión sabe o lo que ve: una entidad presente individualizada, libre de toda problemática de origen y destino; simplemente presente, determinada, fijada, *real*. La entidad aparece así, como por ensalmo sin decir siquiera: “estoy aquí presente por mí mismo”. No, la entidad está presente y nada más. Su naturaleza —si puede hablarse de naturaleza— es acausal. Aparece, súbitamente, sin anticipar su presencia, sin antecedente que lo anuncie a la visión; se prevé por adivinación o por raciocinio; pero la entidad no puede ser anticipada por la razón. No hay, pues, aquí, visualmente hablando, ningún misterio ontológico, sino un hecho de simple presencia. *Entia sunt individua*. Las entidades son individuos estantes que de repente, sin conexión causal, aparecen a sí mismos. Esta aparición no está ligada a una condición de tiempo: nadie puede preverlo, y como es un *presente* porque es *presencia*, es indiferente a un pasado y a un futuro: la entidad no es histórica ni es escatológica; es una entidad “*aquí — ahora — estante*” o mejor aún, *presencial*. Para ella el tiempo es el “*ahora*” o sea el presente y el espacio la simple ocasión del “*aquí*” y nada más: tiempo y espacio están implicados en el presente de la entidad. Y así quedan eliminados los problemas del tiempo en sí y del espacio en sí.

II

Pero entendámonos acerca de la palabra entidad. Decir que yo soy una entidad no significa que yo sea una substancia que está presente, porque la voz substancia supone por *quod quid est, quod signi-*

nificat quid in omnibus rebus o sea supone por *essentia*. La esencia es un *quid* ontológico, una naturaleza metafísica que trae consigo una complicada problemática. Esta no es la entidad a que nosotros nos referimos. No decimos que la entidad no sea una substancia o una esencia; acaso lo sea, tal vez sea un *quid*, un *supósito*, etc. Pero ello cae fuera de la individualización de la entidad, a la cual no determinaré esencialmente sino presencialmente, en su simple y desnuda presencia. Para lograrlo no necesito de *quid* alguno, pues la esencia resultará entonces un lastre inútil que no agregará un ápice al hecho presencial, sino que más bien lo amenazará con un desplazamiento que resultará fatal para la visión auténtica de la entidad. Lo que es evidente, lo que yo veo con claridad definitoria no es que la entidad sea una esencia, sino que es una presencia o simplemente que está presente. Este es un hecho mío, de mi visión, de mi propiedad inalienable. En cambio la esencia implica un intento de alienación de la entidad en cuanto pretende abstraerme *mi* presente, para universalizarlo: la presencia es exclusivamente mía, en cambio la esencia no lo es por ser *quod significat quid in omnibus rebus*: la esencia importa una alienación instantánea de la entidad, no es mía, es simplemente en sí. En consecuencia, *entia sunt subjecta*, las entidades son, deben ser, no pueden ser sino *subjectivas*. Ello es patente, porque si no lo fuesen ya no serían mías, se “esenciarían” y serían “en sí”, en una alienación radical; la esencia es de todos, es universal. Llegamos así a una nueva determinación de la entidad: primeramente dijimos que es un individuo estante; y ahora afirmamos que es subjetiva. Ambas determinaciones son rigurosas y conexas. La visión no percibe más que individuos presentes, no percibe esencias, sino presencias, lo que es absolutamente mío, y por ello, lo percibido es sólo del sujeto percipiente, es decir, es subjetivo. Si la entidad presencial no fuera subjetiva no sería individual porque sería vista “alienada”, sería un otro, un algo esencial universalizado que escaparía a mi determinación. La individualidad y la subjetividad no son constitutivos esenciales de la entidad: en esta primera aproximación hallamos que el constitutivo simplemente de la entidad es la presencia. No podemos hablar de constitutivo esencial, porque resultaría contradictorio por cuanto todo lo esencial nos es extraño; por eso decimos constitutivo simplemente. Más adelante veremos si se puede calificarlo de alguna manera.

III

Avancemos un poco más y preguntémosnos qué es la “presencia”. Ya hemos dado una explicación nominal por “presente”. Mas, presente, viene de *praesens* y esta voz de *praesum* que significa “estar delante de”, que es lo que significa “presente”. Ahora bien, “lo que está delante de” es un algo, pues de lo contrario se daría el absurdo que está presente algo que no es algo, o algo que es nada. Luego es un algo; pero ya dijimos que hay que descartar todo problema de esencia, y en consecuencia este algo no es una esencia, por lo menos *quoad nos* ya que *quoad se* puede serlo, pero esto nos excede. No repetiremos lo anticipado acerca de la inutilidad de trabarnos con el peso muerto de la esencia. ¿Qué es lo que se da entonces como algo? Estamos habituados a pensar siempre *sobre*. Todo lo que pensamos está siempre *sobre*, y por eso siempre lo que pensamos *supone* algo debajo. Nos es habitualmente imposible desligarnos del su-puesto y concluimos por tomar el *su-puesto* por *lo puesto*. Un escolástico nos increparía inmediatamente llevándonos al terreno dialéctico, para demostrarnos que lo su-puesto (la substancia) es lo principal y todo lo demás es accidental. Bueno, así será, pero no es ése nuestro problema: nosotros no tratamos de discernir categorías, ni de otorgar jerarquías; nuestra tarea es más sencilla: se trata simplemente de *ver lo puesto*, ya que el supuesto está fuera de nuestro alcance. Para ello debemos destruir un hábito secular, lo cual no es difícil habiendo visto que es posible. Ahora resulta evidente que es posible prescindir del *sobre*, dejar de mano el tenebroso *su-puesto* y determinar visualmente *lo puesto*, *la entidad*, *el algo*. Pero ¿qué es este algo? El hecho de que lo hayamos llamado entidad, indica que no es nada; tampoco es esencia. Sin embargo está presente. No queda otra solución que decir que es *existencia*, *ens est existentia*. La existencia es el constitutivo formal de la entidad, pero advirtiendo que la formalidad aquí invocada no hace pareja con materia alguna, lo cual implicaría un insoluble problema ontológico. Tomamos *lo puesto* en su puridad, en su virginal presencia, puesto en un ostensorio que no se ve y del cual nada podemos decir: sólo vemos esta presencia real, la existencia como una forma subsistente. Y entonces, en este punto, la entidad se identifica con la existencia y la existencia con la entidad, *ens et existentia convertun-*

tur, el ente y la existencia se convierten. Agregamos aquí una nueva determinación: primeramente descubrimos que la entidad es individual; después que es subjetiva; ahora que es existencia, a la que llamamos constitutivo formal de la entidad. Pero de inmediato el pensamiento habitual nos insinúa distinguir una entidad + existencia, lo cual no es legítimo. Nosotros no vemos ninguna suma, ningún compuesto substancial, sino un "simple existencial". Luego, para evitar este peligro y para expresar lo único que visualmente hemos determinado en nuestra percepción, afirmamos que la entidad es existencia: y esto significa no que la existencia *venga* a sumarse, a aumentar un supuesto pre-estante o una esencia indiferente (aunque sea sin prioridad de ninguna naturaleza, aunque sea concomitante, pues, en efecto, podría concebirse una esencia que no tiene respecto a la existencia ni prioridad de naturaleza, ni prioridad de tiempo y que sería entonces simplemente estante), sino que la reduplicación de entidad y existencia es puramente nominal, no real, pues se trata de una sola y misma cosa con dos nombres distintos: quien dice entidad dice existencia y quien dice existencia dice entidad. Ocurre como si yo me llamase Juan Pablo: en mí no hay dos naturalezas que se llamen una Juan y otra Pablo, sino una sola que es Juan-Pablo, pura denominación extrínseca. Y por ello concluimos que la entidad y la existencia se convierten, son *lo mismo* reduplicado en unidad indestructible.

IV

Ahora le llega el turno a la existencia, a ver lo que ella es. Recordemos que la aparición de la existencia no depende de un tiempo dado. Dijimos que aparece subitáneamente, en cuanto entidad, sin anticipar su presencia, sin antecedente que la anuncie a la visión. No hay *razón* que anuncie la existencia. Por ello ingresa en el campo de la visión sin problemática alguna de origen y destino: ni es histórica, porque no tiene pasado; ni es escatológica, porque no tiene destino. Simplemente es, y nada más. Rigurosamente la historia de la entidad existente sería una historia al revés, o sea no de su pasado porque carece de él, sino de su *pro-yección*. Sería un pronóstico o por lo menos una predicción. De escatología carece absolutamente, pues lo presente carece de futuro. De modo que estamos ante un hecho que rechaza fundamentalmente

toda explicación por la causalidad eficiente y también por la causalidad final. Y como ya descartamos el problema de la esencia, también eliminamos la causalidad formal y la causalidad material. ¿Qué nos queda como instrumento explicativo? Nada. Lo único que nos resta es el hecho de la *simple* existencia, y como estamos privados de los elementos definitorios, pues todo nuestro equipo conceptual ha sido rechazado de plano, no podemos ensayar una definición o una *descriptio* de la existencia (que es un *simple* y por tanto indefinible) y entonces debemos conformarnos con el hecho irrefragable de que ella está presente, de que la entidad *es*. La existencia no transa con los elementos definitorios racionales, es decir, no es racional: es arracional y aún antirracional, pues la razón la destruiría: *existentia non est rationalis*. Luego, aunque podemos afirmar que la existencia *es*, no podemos decir *lo* que ella es. Si dijéramos *lo* que ella es la aniquilaríamos, pues tendríamos que explicarla racionalmente y ya sabemos que sólo se explica por las causas. Buscar a la entidad existente una explicación por las causas es contradictorio, porque ella es acausal definitivamente. No podemos hablar, entonces, de una ontología de la existencia, si se toma ésta con rigor lógico. La existencia que hemos determinado, que es la del existencialismo auténtico, excluye cualquier ontología, porque no es racional. Una ontología de lo irracional —una ontología de la entidad existente— sería como una teología del ateísmo. Llegamos así a la cuarta determinación de la entidad: individual, subjetiva, existencial y arracional, con la existencia como constitutivo formal. Pero cualquiera de estas determinaciones es fundamental; si la entidad no fuese individual sería universal, si no fuera subjetiva sería objetiva, si no fuese existencial sería esencial y entonces resultaría necesariamente racional, pues lo racional es universal, objetivo y esencial. En lo racional, o sea en la ontología, el ser es anterior al conocer, *illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens. . . omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additiones ad ens*. Además *intellectus est potentia passiva*. Luego el ser objetivo tiene prioridad sobre el ser subjetivo. Y el ser objetivo es universal, sin que olvidemos que no es un género. Además, el ser es esencia y existencia, luego es un ser esencializado, con una existencia obscurecida y bastardeada: es la existencia racionalizada, explicada, causalizada; ya no es ella *en y por sí*; ahora es (*no es*) por otro. La existen-

cia absoluta, virginal, sin origen ni destino, ha muerto. Por ello y para evitar tamaño desfonde de la existencia, la entidad debe encerrarse en sí misma y evitar las acechanzas de la razón. El peor enemigo de la existencia es la razón. El peor enemigo de Job es Hegel. Esta conclusión es kierkegaardiana, si personificamos la razón en el autor de la fenomenología. Y por cierto que está bien personificada, pues él acuñó la sentencia fatal para el existencialismo: *Das Wahre ist das Ganze*, lo verdadero es el todo. Inmediatamente veremos la actitud de la entidad existente para evitar su desfondamiento o sea su apertura fundamental, pues una entidad existencial abierta será como una Troya sin muros, asediada por la razón implacable.

V

Para evitar el desfondamiento, la entidad existencial debe ser cerrada: *existentia est clausa*. La clausura hermética es condición primordial de la subsistencia de la entidad. No olvidemos que la entidad es *presente* o sea que *existe presentemente*: es, pues, una existencia —presente— cerrada. Mas, la entidad ve que a un presente sigue otro presente en su existencia clausa; y a este sucederse de presentes llama tiempo. El tiempo de la entidad existencial, es un presente que se amplía indefinidamente pero sin dejar de ser presente: es como un globo que se inflara o como un elástico que se distendiese. Aquí no hay, pues pasado ni futuro, sino *pro-yección*: proyección del presente. ¿Dónde es esta proyección? Dentro de la misma entidad existencial. Mas, la entidad ve que la proyección de sus presentes no es, no puede ser indefinida, y entonces, por esta experiencia *cae en la cuenta* de su limitación: la presencialidad de la entidad existente es limitada. Por esta *experiencia* la entidad adquiere la conciencia de su finitud. Pero adviértase bien que no se trata de ninguna finitud trascendente, pues la existencia está cerrada y tampoco hay conciencia de futuro: trátase de una finitud en el presente, algo así como un límite en la capacidad distensional del presente. Tampoco nace con ello una “conciencia desdichada”, pues ésta implica un trascendente inalcanzable por cuya consecución se pugna. En cambio, aquí no hay ninguna frustración, sino un límite de la existencia. El límite absoluto es la muerte, la cual dentro del tiempo existencial sin futuro, es como una explosión: es

el presente que en su distensión máxima se rompe o que explota. Así como la entidad existencial apareció súbitamente sin *razón* que explique su aparición, del mismo modo muere en su presente sin *razón* que explique su muerte. No hay entonces ocasión para un sentimiento de "angustia" que sólo se explica por el presentimiento de un destino en el futuro: el ente existencial muere en su presente, súbitamente, por tanto; es la suya una terminación radical e instantánea, sin razón que la explique. La muerte de la entidad existencial se asemeja a la del protagonista de *La Metamorfosis* de Kafka, quien muere simplemente de un día para otro sin agonía: muere "grismente" sin razón de morir, como un escarabajo que de repente quedara frío y yerto. Si hay realmente "angustia" significará que la entidad existencial tiene una conciencia escatológica y por consiguiente que tiene una fisura, que su clausura no es hermética y que amenaza desfondarse. Un existencialismo consecuente carece de angustia, que es un sentimiento escatológico y que implica la idea de fin, de destino o sea de una *razón* más o menos disimulada. En el existencialismo consecuente la visión no ve "nada" más que la existencia y esta *nada* nadifica todo lo demás que no es la existencia y así, de hecho, sólo queda la existencia existente y la nada en su torno. Pero esta nada no es un *en sí*, no es una entidad sino una privación: la entidad existe *como si nada más* existiese que ella. Tal es la única nada que rodea a la entidad ensimismada en su existencia. Aquí no puede haber angustia, la cual nace cuando se rompe la clausura de la entidad existente y penetra en ella alguna *razón*. Y entonces comienza el desfondamiento del individuo existencial, que inmediatamente pierde su subjetividad y su arracionalidad. No hay posibilidad de buscar otra salida: toda la vida de la entidad existente está signada por un *Entweder-Oder*: en un caso el signo es la indiferencia fría, en otro la angustia. El existencialismo de la angustia es ya un *pseudo* a pesar de su aparatosis: lleva clavada la espina de Kierkegaard y tarde o temprano se desfondará irremisiblemente. El existencialismo de la indiferencia fría, en cambio, puede mantenerse firme. Pero no es muy filosófico, porque procede de una actitud visual del hombre, del individuo estante en una presencialidad obcecada y egoísta. Es esta entidad la que aparece *arrojada* en el mundo sin razón que la explique, sin origen ni destino trascendentales, sin historia ni escatología: simplemente está allí, arrojada, en derelicción fundamental.

VI

Ya es hora de que miremos o sea de que nos volvamos al universal, objetivo y esencial. No hay verdad de lo parcial: lo verdadero es el todo y no la parte, pues el todo incluye la parte, mientras que la parte no incluye al todo. La visión individual es, por lo menos, incompleta, mientras que la mirada universal es total. Además el universal es racional, su omnicomprensividad es racional-dialéctica y pide la oposición de los contrarios para armonizarlos y ofrecernos una síntesis. No se trata de excluir a nadie, sino de incluir a todos: el universal y el individual, el objetivo y el subjetivo, el esencial y el existencial, el racional y el irracional: todo en todo. Al *como si nada fuese* oponemos la realidad del Todo, que es. Mas, esta totalización supone la eminencia de la razón, pues la omnicomprensividad racional-dialéctica se basa en una especie de despotismo de la razón, y ya hemos visto que no es legítimo porque la existencia es un escándalo para la razón: no hay *razón* de la existencia. Resulta inútil cualquier empeño por conciliar existencia y razón. Toda construcción racional es conceptual y abstracta y se basa en juicios de atribución. Pero todo concepto es esencial, es *id quod est, lo que una cosa es* o sea es una *razón*. No hay por tanto en él la individualidad pura, la diáfana virginidad de la existencia, sino una inevitable universalidad (mayor o menor). Luego el concepto no puede significar la existencia, y en consecuencia tampoco la razón. Y así cuando la razón pretende explicar la existencia falla necesariamente en su intento, porque *la existencia está más allá de la razón*. Es trans-racional, más que arracional. La existencia es el origen inaprehensible, el *principium*, el *esse* racionalmente inalcanzable. Solamente es visible, pero no mirable. Y sin embargo, sólo la mirada me da la convicción de que está allende de la razón. La mirada está atenta y si la entidad permanece clausa, sin angustia, nada puede hacer para conocerla en su nuda existencialidad. Mas, si es presa de la angustia, la razón irrumpe en ella. Entonces la existencia se oculta definitivamente tras la confusión de lo inauténtico. Ante tal comprobación, el mirante debe preguntarse: ¿es que la existencia no es nuestra? Tal el secreto del mirante, que la sabiduría le ha enseñado; él le preserva del mundo de la ilusión y no puede comunicarlo a Nadie en la aldea.