

Existencia y dialéctica

MIGUEL ANGEL VIRASORO

Universidad de Buenos Aires

Las presentes consideraciones deben interpretarse como un ensayo tendiente a fundamentar un movimiento dialéctico en la descripción de la existencia, que en Heidegger tiene un sentido puramente analítico; sustituyendo a tal efecto el concepto de la "angustia" como concepto central y ruta de acceso por excelencia al conocimiento del ser del *Dasein*, por el de "ansiedad". La ansiedad es la primera carga dialéctica de la libertad, el motor o fuerza inmanente originaria de la existencia y puede ser definida como un estado cenes-tésico o temple de ánimo originario ambivalente, que encierra en sí dos momentos contradictorios y antinómicos: un momento positivo, que es movimiento de tensión hacia el ser, hambre y sed de ser, exigencia inmanente e insaciable de autorrealización; lo que Fichte, por ejemplo, denominaba "Impulsión" (*Trieb*), "Impulsión por la impulsión misma", o el "Apetito o deseo primordial" (*Begierde*) de Hegel. Y un momento negativo que ha sido puesto de manifiesto por los existencialistas como "angustia", movimiento euménico de huida, de retracción ante lo inauténtico, es decir, ante todo momento cristalizado de la libertad. La estructura o forma dinámica de la libertad es el "acto", que es a su vez constitutivamente trascendencia.

Tomando la "angustia", como vía de acceso excelente al ser del *Dasein*, éste se deja aprehender ontológicamente como "cuidado". Esta correlación ha sido perfectamente puesta en claro por Heidegger, mostrando cómo los datos que definen recapitulativamente a la angustia son los mismos que definen al "cuidado" en su esencia¹.

Al través del estado más originario y general de la "ansiedad" con sus dos momentos de la impulsión o deseo y de la angustia, la existen-

¹ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pág. 191, Halle, 1927.

cia se deja transparentar en cambio como "proyecto libre" (lugar común, por otra parte, de toda especulación existencialista), como una manifestación actuante de la libertad (raíz unitaria, como hemos mostrado, que comprende los tres momentos constitutivos del "cuidado"¹, y fundamento ontológico final que lo condiciona). Desde este punto de vista el ser del *Dasein* deja de ser el fantasma fugitivo e inasible tras de cuya pista se viene afanando Heidegger desde hace un cuarto de siglo, para revelárenos inmediatamente como "libertad". Esto es lo que separa más fundamentalmente nuestra posición de la de Heidegger, el afirmar que el ser del *Dasein* o del existente en general es algo que está siempre presente en todas sus manifestaciones; la libertad, y que por ende todas las formas posibles de la existencia no son sino otras tantas coagulaciones de la libertad.

El momento positivo de la "ansiedad", impulsión apetitiva, etc., encierra a su vez dos momentos dialécticos contradictorios; que en un ensayo anterior *Amor y Dialéctica*, definimos como: la concupiscencia o goce asimilativo y el amor o goce de dación. La concupiscencia y el amor son los dos límites asíntotas, el afelio y el perihelio en la órbita ideal de la dialéctica de la afectividad. La existencia se mueve simultáneamente hacia una u otra de ambas situaciones extremas. Se encuentra por ello siempre inmersa en el tercer momento, que se origina en la comunión y fusión de los dos anteriores, como conciliación y mutua integración del goce asimilativo y el goce autodativo y creador (amor). Distinguíamos consecuentemente entre un amor divino, que va de arriba a abajo, derramándose como lluvia gratificante sobre las conciencias individuales y el goce indudablemente inferior por el que el amante busca la posesión de la persona amada o del valor amado, en un afán asimilativo que será tanto más superior cuanto más alto sea el valor inherente a la cosa o a la persona que se ama. Nos inclinamos ahora a concebir el amor desde un punto de vista más ceñidamente platónico, como una deficiencia o carencia. Sólo porque la relación entre lo universal y lo particular, entre lo intransmutable y lo mutable, entre lo infinito y lo finito es el resultado de un rompimiento producido en el seno del primero, ha surgido el amor. El amor no es ya algo primario definitorio de la propia substancia divina, sino el sustituto de aquella unidad originaria perdida, y al mismo tiempo

¹ La estructura existencial: dialéctica de la libertad en los tres momentos del cuidado.

su consecuencia necesaria; encarna el movimiento de la multiplicidad hacia su raíz o fuente unitaria primordial. Al concepto judío-cristiano de "creación", al concepto plotiniano de "emanación", al concepto de la "dualidad-ilusoria" entre la conciencia intransmutable y la conciencia transmutable y particular de Hegel, oponemos así el concepto de "ruptura" y de liberación. En el seno del Ser absoluto o de la libertad absoluta, intemporal, se ha producido en un momento indeterminable que coincide con el origen del tiempo, una escisión o rompimiento que ha tenido la virtud de desintegrar aquella unidad infinita en las contrapuestas posiciones de una unidad, ahora finita (Dios), desde que es sólo parte de la primitiva infinitud, y una multiplicidad de fuerzas o libertades finitas independientes, figura ontológica en la que se quebranta y hace trizas la procesión unitaria en la que la libertad absoluta realizaba su circuito eterno de autorrealización y autorrevelación.

La libertad potencial o finita ejercita su consubstancial opción al ser, mediante un acto absolutamente protocreator. Con él rompe el vínculo que la mantenía ligada a su fuente original y el plan divino de la emanación es suplantado por el plan humano de la dispersión y la individualización. La libertad humana liberada deviene centro de realizaciones autónomas engendrándose en el seno del ser una multiplicidad de movimientos dispares. Este momento de autocreación y autoafirmación del yo, que quiere hacerse responsable de su propio ser y destino, realizar libremente sus posibilidades, considerado desde la perspectiva de la unidad primordial o de la libertad infinita, se nos aparece en cambio como el momento de la rebelión y del pecado. El acontecimiento de la desespiritualización del yo que la Teología General denomina "caída", debe existimarse entonces, como un acontecimiento simultáneo a la creación, o mejor dicho, a la autocreación del hombre, implícito en la creación misma y constitutivo de ella. Los mitos bíblicos de la "rebelión de los ángeles" y de la "caída del hombre" encierran una oscura reminiscencia de este acto absolutamente creador por el cual las conciencias y libertades finitas (existencias) se segregan de su absoluta matriz ontológica y se afirman frente a ella como entidades independientes, teniendo sus fundamentos en sí mismas. Este acto de emancipación o rebelión es uno e idéntico con el momento de la creación del mundo. No importa una involución o rarefacción del mundo, sino el acto de su absoluta y

radical fundación. El momento de la "caída" es interior y no exterior al espíritu infinito, un acontecimiento histórico ocurrido en el seno mismo de lo absoluto, de lo intemporal, un quebrantamiento de su unidad que es también el surgimiento de una absoluta creación en lo que respecta al mundo y a todo espíritu finito. Marca el momento en el que el espíritu particular liberado inicia el proceso de su auto-realización y al mismo tiempo de la realización del "mundo" como su correlato necesario.

Siendo entonces, como hemos visto, el ser inherente a todo *Dasein*, a toda existencia aquí y ahora existente, la *libertad*, el proyecto absoluto de toda existencia no podrá ser otro que el de realizar su propio ser, llevar su propio ser a su total plenitud y desenvolvimiento. O, lo que es lo mismo, una proyección de la libertad particular y finita que proyecta realizarse como libertad universal e infinita. Este es el proyecto final que debe ser reconocido como perspectiva de fondo y en la que encuentran su autenticidad todas las realizaciones auténticas e inauténticas del existir. Pero este plan último de la libertad y de las existencias finitas, puede ser concebido en dos sentidos contradictorios y antinómicos. Primero: como un movimiento de retorno de la multiplicidad y finitud hacia la unidad e infinitud originaria, movimiento en el cual la libertad finita a medida que se desarrolla a través de las múltiples formas existenciales de su posible encarnación va quebrantando, superando paulatinamente su naturaleza finita y avanza hacia una progresiva coincidencia con la infinitud, hasta tal punto que su absoluta realización significaría también una absoluta identificación con la libertad divina, un retorno o sumersión final en el fuego primitivo de la voluntad divina que todo lo consume y asimila a sí, realizando en esta unidad e identidad, la libertad absoluta e infinita, de la que la voluntad divina y la humana son momentos dialécticos constitutivos. La libertad desde este punto de vista es auténtica libertad y no mero libertinaje, en cuanto se encuentre regida por una transcendencia en la forma de un ser o de un valor absoluto. Segundo: puede concebirse como un movimiento de progresiva separación y dispersión, en el cual la libertad finita, dando definitivamente la espalda a la libertad divina, renegando de su originaria unidad con la infinitud, trata de realizar los contenidos inherentes a su finitud, con abstracción de toda normatividad transcendente, como opuestos e inconciliables con los de la libertad infinita. Esta libertad finita, por lo mismo que es

finita, es decir, fragmentaria, ha necesitado de un "mundo", de una alteridad para realizarse y consecuentemente de los elementos constitutivos de la alteridad y la finitud, el tiempo y el espacio.

Ambos movimientos contrarios desembocan en su propia negación. El primero, porque la reunificación y sumersión de la voluntad finita en el seno de lo infinito reconstituye la unidad originaria de la infinitud, pero sólo a cambio de su propia aniquilación como voluntad particular libre; el yo pierde paradójicamente su libertad cuando se eleva a la libertad de Dios y se hace uno con ella. La segunda, porque con el mundo cae en la temporalidad y caducidad y debe reconocer en el propio órgano de su realización el fundamento de su destrucción. Cada momento existencial, como unidad y síntesis de este doble movimiento de la libertad es así contradictorio, ambivalente y dialéctico, se encuentra devorado interiormente por la dialéctica de lo irracional y de la muerte.

Esta existencia de dos movimientos antagónicos en el seno del existir es la que de hecho fundamenta toda determinación axiológica, todo juzgar ético o cualificación del bien y del mal. Para que exista el mal, el desvalor, es necesario que dos proyectos de autorrealización contradictorios se contrapongan en el seno de toda existencia, determinando cada uno de ellos su propia concepción y tabla inmanente de valores, que por eso mismo toman los caracteres de contravalores dentro del esquema de autorrealización opuesto. Para Plotino, por ejemplo, el origen del mal "es el deseo que ha movido a las almas a separarse primitivamente de Dios y a unirse a los cuerpos, el deseo de pertenecerse exclusivamente a sí mismas". Para otros, por lo contrario, sólo este deseo de ser exclusivamente sí mismos y de realizarse libremente, es auténticamente valioso, siendo todo lo demás cobardía y renunciamiento. Lo que desde el punto de vista de los primeros es el "camino, la verdad y la vida" esperanza y amor; desde el punto de vista de los segundos es "explotación engañosa" (iluminismo, marxismo), "inautenticidad" (Heidegger), "mala fe" (Sartre), "hipocresía y esclavitud" (Hegel). Lo que desde el punto de vista de los segundos es libertad, autenticidad, responsabilidad, plenitud eufórica, superación de la esencia humana, es para los primeros, soberbia, luzbelismo, ceguera, desesperación, tenebrosidad y utopía. No puede hablarse entonces de una moral universal, ni de verdades universales, ni de valores universales. En toda vivencia existencial pugnan en lucha

titánica y sin decisión estas dos fuerzas contrarias e irreconciliables, que iluminan su propia interioridad en la forma de dos visiones morales, dos concepciones de la verdad y del valor que desgarran interiormente, impidiéndole coagularse en una significación unitaria y congruente, a esa esencia humana que viene realizando dialécticamente la existencia en el curso de su devenir histórico.

Una conciliación de ambos movimientos de autorrealización y de mutua destrucción, es por el momento imposible. Esto quiere decir que la humanidad no ha superado hasta ahora el estadio dialéctico de la dualidad. Pero mucho se ha adelantado ya con poner de manifiesto el verdadero sentido de esta contradicción.