

# CANTO AL SILENCIO COMO MASCARA FENOMENOLOGICA

Ensayo sobre el estado ontológico de la  
presentación filosófica en el individuo

Celedonio Ramírez R.

La filosofía no es aquella matriz de experiencia ineludible e impretenciosa de la cual se levanta y a la cual siempre regresa (1). La filosofía es más bien una búsqueda continua de una ciencia radical en una forma erótica (2) por cuanto el relato de la experiencia siempre sobresa, debido a que aparece condicionada por lo que Santo Tomás había llamado el "modus cognoscentis" (3). Este mismo "modus cognoscentis" ya informado, en sí se puede convertir en la nueva matriz de reflexión, permitiendo siempre algo nuevo, porque ninguna recepción de lo entendido se da más que en una forma otra que la del conocedor. De ahí que toda nueva invención se torna por su lado en una nueva matriz para la reflexión sin explotar totalmente todos los puntos de vista.

## 1.—*El mundo escolástico.*

Por cuanto nunca se da la filosofía de su modo propio, se sigue que su única aparición es en un ámbito histórico. En los escolásticos apareció como aquel punto de vista que, partiendo de un mundo ya constituido, un mundo que "estaba ahí", trataba de recobrar los principios que hacían posible el "estar ahí" del mundo a través de la aplicación de la mente (4). El fin era tanto el ego como los principios. Por medio del mundo fueron llevados al descubrimiento de las facultades necesarias apriori para que el mundo se presentara, mientras que el descubrimiento de esas facultades los llevó últimamente a la constitución ontica del ser. Nunca hicieron tema especial del hecho de que la afirmación del ser tenía que hacerse por un medio que canonizaba y negaba por lo tanto la visión última, a pesar de que sí mostraron el sabor por este tema al poner énfasis sobre la analogía del ser, y sobre el hecho de que conocemos solo por medio de imágenes o especies que representan sin ser el representado simpliciter. La noticia de este último fenómeno llevó a San Agustín a reconocer una angustia en el hombre por algo radical (5) que no se da en el mundo y al mismo Santo Tomás a afirmar que el hombre apenas está en vía sin alcanzar aquí el último fin.

---

(1) THOMAS PRUFFER, *Rhetoric or Silence?* Catholic University of America, Washington D. C. (Unpublished).

(2) Ibid.

(3) S. Th. q. 84. Art. 1.

(4) *Summa contra gentiles*, cap. 4.

(5) SAN AGUSTIN, *Confesiones*, libro I.

2.—*El mundo cartesiano.*

Tanto por razones metódicas como por una concupiscencia epistemológica, Descartes fue llevado a negar la matriz ordinaria del pensamiento al no solo dudar sino también ignorar el mundo exterior que está ahí siempre antecediendo nuestra propia existencia. Origina por lo tanto el pensamiento en la acción inmanente del ego que revela como hecho fundamental su existencia (6). El cambio del mundo al ego como punto de partida condujo al hombre a tratar de extrapolarse de la ordinariadad en que vive a lo extraordinario en donde nace toda acción teórica. Finalizó Descartes invirtiendo el camino anterior. Comenzando con el ego como matriz, trató de volar hacia las ideas para fundamentar la acción inmanente del ser y hacer que de verdad el mundo estuviera ahí. Sin embargo no cayó en cuenta que su vuelo mismo no constituía más que una actividad inmanente, que no podía reconducirnos al "ahí del mundo" porque todavía tenía que ofrecerse como tema.

3.—*El mundo existencial fenomenológico.*

Cayendo en cuenta, especialmente por medio de Husserl, que la actividad teórica que Descartes había iniciado era incompleta, porque no había sido capaz de revelar algo últimamente irreducible, se buscó principalmente el dador primordial de "mundo-ego" como una conciencia teórica irreducible (7). Se buscó por lo tanto un ego transcendental fuente absoluta de la vida teórica, productor de todos los momentos de origen, los cuales se podían redescubrir por medio de un significativo ya constituido. Cayendo sin embargo en cuenta de que ese mismo ego transcendental caía en la misma problemática cartesiana, el existencialismo últimamente tematizó sobre la acción teórica inmanente del ser, al reconocer que esa acción teórica que revela al ser, muestra que el ser es siempre "sobresaliente" y "constituyendo algo sobre sí" (8). Se constituye "ontológicamente" por medio de su propia acción inmanente. Se termina por lo tanto haciendo tema del significado último de la acción inmanente que se encuentra ya condicionada por medio de cánones estrictos que la imitan en el tiempo. Se llega por este medio al hecho fundamental de que hay un ser existencial que "sobresale" por medio de su "acción teórica" viviendo así en un continuo éxtasis hacia el ser "dador primordial de conciencia" que nunca se puede "dar" en nuestro horizonte en su modo propio, sino más bien en un modo inferior, que por su parte se convierte en un tema continuo que trata de expresar lo inexpressable. La filosofía se ve por lo tanto, no como una actividad en el mundo que trata de trascender, sino más bien como una actividad interior que siempre se trasciende a sí misma, porque nunca es capaz de expresarse directamente, sino por medio de un discurso que por naturaleza alteriza lo que significa. En general la temática contemporánea no estudia en sí las conclusiones y direcciones a que conduce la filosofía, sino más bien el status ontológico de esas conclusiones y actividades. Se trata de sacar a la luz el valor óptico de esa actividad por la cual el ser se presencia independiente de lo que se presencia, excluyendo al hombre como el "lugar de presencia" y como "el presenciador".

Como vemos, la temática contemporánea, así como la medieval, no son "filosofía". Mientras que los medievales examinaron la posibilidad del mundo que "está ahí" antecediendo nuestra propia aparición; mientras que los medievales consideraron la "ordinariadad" como la verdadera matriz del pensamiento y por lo tanto como aquello que se debe interrogar primero, los contemporáneos consideran que lo que se

(6) EDMUNDO HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, Paris, Colin, 1931.

(7) Ibid.

(8) MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*.

debe interrogar hoy es el ser que en esa "ordinariedad" se presencia. De ahí que ellos constituyen sistemas al tratar de encontrar la posibilidad de la manifestación de la ordinariedad ante mi conciencia, mientras que los escolásticos habían tratado de encontrar la posibilidad de la manifestación de la razón en medio de la ordinariedad.

#### 4.—*El status "ontológico" de la acción inmanente.*

Esta acción inmanente de que se ha hecho tema hoy ha venido a "interrogar" últimamente el significado del ser. Es común a los existencialistas el concebir esta acción inmanente que constituye la "sobresalencia" como el ser verdadero. En tiempos de los escolásticos esta misma acción se había concebido, no como ser estrictamente, sino más bien como una manifestación de los poderes del ser. El pensar y el desear manifiestan para Santo Tomás dos formas diferentes en que el ser revela su abundancia y su poder (9). Estas mismas actividades, en términos de Sartre, no revelan el poder del ser, sino más bien su estructura. Mientras podemos admitir con facilidad este hecho con referencia al hombre, es sin embargo inadmisibles la noción sartreana con relación a los seres irracionales que ya "están ahí", porque esos modos sean conscientes o no, alteran las "posibilidades" de ser. Sin embargo, debemos admitir que la conciencia del "ser" o realización de la existencia, sin duda alguna sí le pertenece en este mundo solo a aquel ser que se manifiesta como excéntrico. Debemos sin embargo precavernos de manifestar que ser en sí absolutamente significa un extásis, bajo la única evidencia de su presencia en el hombre porque tal vez estemos tratando de arrogarnos el único punto de vista. Más bien es en un plan histórico en que la concepción del ser como algo extático se ha manifestado, una vez que el ser como permanente ya se había concebido. En esa misma perspectiva ha sido imposible escaparse del hecho de que el ser original que se da a sí mismo es permanente mientras que lo Eleático acerca de él, es solamente el flujo de presentaciones que continuamente manifiesta.

#### 5.—*El status de la presentación en el filósofo.*

Al escuchar el evangelio de la nueva temática tendemos a creer que de verdad algo totalmente novel ha aparecido en el horizonte filosófico, llevándonos como consecuencia al desdén de los anteriores. Mas como lo manifestara el mismo Platón y hoy Javier Xubiri (10), el verdadero extaticismo como un eros hacia el ser, es imposible, a no ser que aquello que lo empuje sea un ágape existencial. En Santo Tomás es muy claro el hecho de que el ser que se da se conoce a sí mismo por medio de la reflexión sobre sus actos, mas nunca se hace disponible directamente (11). Es claro que para Santo Tomás el ego que se ofrece por medio de la reflexión lo hace en una forma menos radical que sí mismo. Es sin embargo esta forma menos radical la única que presencia y hace disponible el dador primordial. A pesar de que tendemos a opinar que la temática fenomenológica se les escapó a Santo Tomás y a San Buenaventura, fue más bien la visión absoluta del ser que aquél concibió, la que lo llevó a poner de lado en su tratado, el status de la acción misma por la cual encontró la verdad. Mientras Santo Tomás nos ofrece su *via inventionis* ya sintetizada con la *via expositionis*, no hizo tema de la misma porque lo que importaba históricamente era la conclusión. Sin embargo, lo que Santo Tomás ofrece en su trabajo no es, ni el último fin, ni la visión de una realidad total, sino más bien una expresión fenomenológica de su visión. Su

(9) S. Th. q. 79-80.

(10) FREDERICK WILHELMSEN, *The Metaphysics of love*, New York, Sheed S. Ward, 1962. pp. 68-97.

(11) S. Th. q. 87.

trabajo, por lo tanto, representa, no un absolutismo, sino una matriz fenomenológica sobre la cual podemos reflexionar. Este es el status de la presentación del filósofo, a saber, que en términos de comunicación todo filósofo en su trabajo ofrece no más que una *doxa* sobre la cual otros todavía pueden reflexionar. Por cuanto ningún filósofo concibe que su visión de Dios, o de la totalidad, son Dios mismo, o la totalidad, sino más bien una forma por medio de la cual el hombre puede intencionalizar la totalidad, sin hacerles injusticia podemos decir que aun desde Platón los filósofos nos ofrecen solamente un fenómeno, que se puede hacer público en su explicación de algo más radical, solo en una forma menos radical o fenomenológica. Queda por lo tanto todo el corpus de un filósofo como una expresión de su excentricismo, o como una expresión más que ha alterizado por medio de imágenes algo que no se puede representar en sí.

#### 6.—*Toda escolarización como dogmatización de una experiencia.*

Por lo antes dicho, es evidente que ningún filósofo puede darnos su visión en su propio modo, siguiéndose por consecuencia que todo sistema es diversificado a su vez por cada uno de sus intérpretes. Como escuela o facción histórica, todo sistema que nos llega se convierte en un dogmatismo porque viola lo antes dicho concerniente al valor de la exposición. Se ha tratado de canonizar la experiencia existencial de muchos filósofos por medio de escuelas, y se les ha tratado de implantar como la experiencia ontológica de todos los tiempos, sin realizar que lo que el filósofo ofrece no es "filosofía pura", sino más bien una forma particular de recibir esa filosofía. En tanto todo filósofo no hace más que individualizar la filosofía, esa individuación se puede considerar valiosa solo en cuanto nos puede llevar a la verdadera "filosofía", siempre que realicemos que aún esa filosofía que obtengamos no es última en cuanto únicamente se ha individualizado en nosotros. Toda escuela que dogmatiza la exposición de un filósofo, radicaliza, no a la filosofía, sino la experiencia de un personaje histórico, convirtiéndose, no en ciencia, sino más bien en un psicologismo vulgar. La filosofía en cuanto que se hace pública, no es más que una forma retórica de persuadir o seducir la mente hacia la verdad, mientras que la visión última de la verdad es siempre privada. La filosofía es fundamentalmente privada por cuanto nunca habla por sí. A pesar de que todos pueden llegar a conocerla por medio del diálogo establecido por esa retórica que forma la exposición, en sí no puede ser conocida públicamente, sino que más bien debe de tratar de conocerse o gozarse aquello que es común solo en diferencia. Mas para gozar aquello que es común solo en diferencia, debemos tratar de radicalizar individualmente aquello que otros también pudieron experimentar, no fenomenológicamente, sino como una forma de seducción.

#### 7.—*La diferencia en lo común como época de significado.*

Teniendo que usar las diferentes exposiciones filosóficas solo como movimientos estéticos, retóricos y seductivos que nos guían a gozar en común lo que poseemos en diferencia, realizamos que básicamente no se puede filosofar, a no ser que éste se individúe en las idiosincrasias del individuo. Mas, si se ha de usar la temática de otro hombre, ésta no se puede usar para constituir filosofía como algo definido, sino más bien como una *doxa* que conduce a la soledad. De ahí que todo intérprete debe usar su propio punto de exégesis cuando quiere contribuir con algo a la filosofía. Esto debido al hecho de que filosóficamente buscamos, no tanto lo común, como la diferencia de lo común. La señal de toda filosofía es que trata de radicalizar, pero el tesoro que ofrece no se constituye porque nos ofrece siempre lo mismo, sino más bien porque nos ofrece lo mismo en diferencia. Es esta tematización peculiar al tiempo lo que interesa filosóficamente por cuanto le permite a la filosofía llegar a ser por medio de sus

múltiples formas. De ahí que es tratando de capturar lo que tenemos en común con los demás, pero expresándolo en una forma peculiar, como constituimos filosofía.

8.—*La imaginación existencial imaginada ontológicamente como lo común en diferencia.*

Eso que encontramos en común con todos los filósofos pero siempre expresado de diferente manera, es el hecho de que como existencia imaginamos algo otro (12). Este algo "otro" es el ser verdadero que ha posibilitado, debido a su superabundancia, una participación en la finidad. Sin embargo como la "imaginación" existencial es una "imaginación" que se debe presenciar ante una mente, que lo reconoce, esa "imaginación" existencial es imaginada ontológicamente por nosotros por medio de una acción que semeja la anterior cuando imaginamos ontológicamente al tratar de concebir el mundo por medio de imágenes. "La imaginación" existencial es existencialmente una "prominencia" ontológica en el mundo que le permite al ser llegar a ser. En sí esta "imaginación" se convierte en la matriz de la imaginación ontológica que trata de reconocer la "imaginación" primitiva por medio de imágenes. Esta imaginación demanda sin embargo un lugar en donde se da, de tal modo que la conciencia humana es el lugar del desvelo del ser como "imaginación" existencial, mientras que el desvelo se lleva a cabo solo por medio de especies o imágenes (13) como lo mantuviera Santo Tomás, que por naturaleza alterizan la "imaginación" existencial. El doble uso de la radical imagen refleja sin embargo que en el sentido ontológico la imaginación es la *techne* reconstructiva por la cual el ser se manifiesta en otras formas otras a sí, y va continuamente siendo en esas formas hasta que desde un cierto "promontorio" es capaz de dominar la totalidad. Esta imaginación existencial es a la vez lo común y lo diferente, porque siendo concebido como una "imaginación existencial es a la vez lo común y lo diferente, porque ontológicamente los filósofos están en desacuerdo en cuanto a lo que "imagina", las maneras en que "imagina" la "imaginación" primordial etc. Ha permanecido por lo tanto este mismo tema como la matriz y el hueso al que todos los filósofos le han dado su mordisco.

9.—*El telos regulativo de la acción teórica en la finidad.*

El flujo continuo que trata de expresar esta radicalidad de toda la vida teórica, no se puede dejar sin embargo como la única expresión filosófica, si ésta permanece sin medida. A pesar de que el único medio en que se expresa la filosofía es individualizando algo que no se da por sí, y a pesar de que la filosofía alcanza su ser solo por medio de este flujo, como lo concibiera Hegel con la noción del universal concreto, el flujo mismo está ya comedido por lo entendido. El *telos* regulativo de la vida teórica es aquello que se entiende como ser primordial. A pesar de que ese ser no se puede dar en su propio modo, permanece ahí como la norma regulativa de cada intención, porque una intención sin algo que se manifieste por ella no es intención. En referencia a lo antes dicho, el *telos* de la acción teórica permanece en cuanto al conceder su imaginación existencial, que lo fuerza a imaginar ontológicamente. Este *telos* se manifiesta, no en sí, sino por medio de aquello que "regula", a la vez que se escapa de lo que es "regulado".

(12) S. Th. q. 93.

(13) S. Th. q. 85.

10.—*Filosofía como telos en silencio.*

El telos regulativo de la vida teórica, por cuanto no se manifiesta directamente a pesar de que en sí es la matriz y el cumplimiento filosófico, permanece más allá del discurso. El *telos* regulativo de la filosofía tomista es el ser en sí, a pesar de que este ser nunca se da como tal, porque el objeto propio de la mente es el ser material, por medio del cual se entiende analógicamente la totalidad. De ahí que el *telos* regulativo no es "entendido" directamente, sino más bien por analogía, quedándose así siempre más allá de toda "intención", a pesar de que la "intención", viéndose así transcendida, está siempre en camino hacia ese *noema*, por medio de una trascendencia radical y personal que se asemeja a la trascendencia original. Para Santo Tomás, el *telos* regulativo concebido como trinitario se manifiesta en el mundo por medio de la intencionalidad, mas quedándose más allá de ella. El quedarse más allá siempre regula lo que se dice, de tal manera que toda proposición contiene un elemento afirmado que no se manifiesta. Este elemento que Santo Tomás concibió como implícito, quedándose fuera del discurso, es lo que él concibió como verdadera filosofía. Mas en cuanto está siempre implicado en la afirmación como una condición no experimentada de la misma experiencia, queda en sí como silencio. Toda intención "entiende" algo sin ser adecuadamente llenada por el "entendido". Ese sobrante de parte del "entendido" es el *telos* regulativo silencioso, porque todo lo que se dice no es más que un aspecto mismo de la totalidad que se está tratando de manifestar. Cuando se trata de hablar, la condición no experimentada de cara a cara, se miente y se seduce, porque se le quiere robar el derecho de hablar a aquello que puede abrir el discurso solo en medio de su silencio. La filosofía, por lo tanto, en sí permanece silencio radical por cuanto, siendo capaz de hablar tanto, puede hablar solo mientras permanezca muda. Cuando toma voz la toma como mentiras, o como máscaras, que apenas forman una pantomina de lo que se habla. Solo el mudo es capaz de manifestar su discurso, y solo esa mudez filosófica puede manifestar su discurso cuando se pone sobre sí las diferentes máscaras históricas.

11.—*El que habla como excéntrico.*

Por cuanto la filosofía es muda, por sí, porque siempre que se da, su expresión la hace perder su universalidad, destruyéndola como filosofía, toda expresión que tome la filosofía es una máscara portada por alguien, que a la vez se enmascara para poder sobresalir y hablar de la filosofía. Mas por cuanto la filosofía es muda, y por cuanto se puede manifestar solo por medio de su máscara, es necesario que la máscara misma alcance el mismo silencio radical antes de que hable. Este silencio radical simboliza el vuelo de aquél que se aleja de la ordinariad para refundirla en la filosofía, siempre que sea capaz de hacerse excéntrico de la matriz en que yace. Este excéntrico que se separa del resto para encontrar privadamente lo que se oculta al público, es el filósofo como gimnosofista que se separa de la *polis*, para encontrar lo que se puede expresar como colectivo. El filósofo por lo tanto como excéntrico del mundo ordinario en que se encuentra, "imagina" el mismo silencio de la filosofía.

12.—*Ordinariad como el locus que perpleja.*

El filósofo, siendo la única máscara por medio de la cual habla la filosofía, puede traer al discurso el discurso de la filosofía, sólo si trae al discurso el mundo ordinario (14). A pesar de que el hombre es excéntrico, nunca se hace consciente de

---

(14) THOMAS PRUFFER, op. cit.

ese excentricismo, a no ser que, perplejado por su existencia, trate de hablar la verdad y encuentre que tiene que hablar de la ordinariedad, forzándose, así, a usar crítica para aquello que trae al discurso. La ordinariedad, por lo tanto, es la matriz del pensamiento como aquello que perpleja, al encontrarse el hombre "sobresaliendo", sin haber antes manifestado la posibilidad de su "sobresalir". Síguese por lo tanto que solo en una matriz ya constituída se puede perplejar, solo en luces de experiencias antecedentes que se habían dado en la ordinariedad se exaltan los rasgos de la filosofía.

13.—*Ordinariedad como antropina, la doxa filosófica.*

Esta ordinariedad que nos perpleja no se puede considerar como algo inhumano, porque antes de la reflexión ya había sido asumida de una forma humana por medio de la *res-publica*. Es en aquello que los hombres manifiestan en común por medio del diálogo en la sociedad, donde la ordinariedad perpleja, porque todavía no hemos descubierto la salida de un fisicismo puro, o de un sofisma que explota solo lo convencional. Es más bien tratando de encontrar si las cosas humanas, como el mundo ordinario, tienen fundaciones que no son arbitrarias y que no son totalmente inhumanas, como encontramos la verdadera ordinariedad, y el verdadero lugar público de la filosofía. Toda filosofía es por lo tanto política, a pesar de que esa ordinariedad para el filósofo es, por general, los muchos sistemas filosóficos. Sin embargo, más profundamente, en un carácter transcendental, la *doxa* filosófica permanece siempre la fundación de la sociedad de acuerdo con las formas en que el ser ha devenido en ella.

14.—*Lengua como única forma de permitir que la "imaginación" existencial llegue a ser.*

Como la "imaginación" existencial que somos no habla por sí y cuando habla, habla solo en el diálogo de la evidencia "aprendida" en la ciudad, tal imaginación permanece siempre muda con relación al que la lleva, a no ser que éste, al ser observado por el otro, estableciendo un diálogo, al hablar de él "se salga" en el mismo discurso. Mientras que la "imaginación" que hacemos en sí de la existencia no depende de la lengua, como afirma Santo Tomás, porque la imagen que somos antecede al discurso, esta imaginación puede tener relevancia a la matriz donde salió solo si se convierte en lengua para que sea recibida por el otro. Y por cuanto solo ante el otro se constituye algo en común que a la vez diferenciamos, se necesita que la diferencia entre ambos sea expresada por medio de la lengua. Esta diferencia por medio de la lengua marca la única forma de permitir que la imaginación existencial llegue a ser, porque a pesar de que la especie interna ya puede existir, en cuanto no es compartida en diferencia, permanece irrelevante y más allá del lugar en que se da. Como esta lengua siempre se da ya con repertorios implícitos, es natural que se convierta en la expresión secundaria de la ciencia. Aun más, como la filosofía está siempre tratando de llegar a algo último, es natural que la lengua como único medio de radicalizar en conjunto, es a la vez también el medio que nunca permite radicalizar en absoluto, tanto porque está llena de individuaciones filosóficas, como por el hecho de que esos repertorios no se pueden remover de la matriz filosófica. Sin tratar, sin embargo, de revolver simplemente la lengua para sacar nuevas composiciones, la filosofía es capaz de usar y expresarse en formas noveles por medio de la lengua, solo si es el principio organizador de la lengua, sin ser ella misma lengua como tal.

15.—*Lo entendido por la lengua como extrapolador del círculo.*

Hoy día se ha confundido el devenir fenomenológicamente todo lo que es con lo que se deviene antes de que se devenga. Simpre que hagamos esta identificación

es casi imposible salirnos del círculo fenomenológico y tendríamos que admitir, con Heidegger, que últimamente no se puede hablar desde otro punto de vista. Sin embargo, a pesar de que siempre hablamos desde nuestro punto de vista, y a pesar de que todo lo que digamos no es más que una manifestación de lo que se quiere decir, es posible salirse del círculo en el mundo por medio de un análisis de la ordinariadad, si además de interrogar el significado de la posibilidad de la presencia del ser, también analizamos la posibilidad de ese mundo que "está ahí", de llegar a ser "presente". Ultimamente, si analizamos cómo es posible que ese mundo que "está ahí" esté antes que nosotros, encontraremos, no solo la posibilidad de la presencia del ser, sino también la posibilidad de entender el ser en su totalidad. A pesar de que no se pueda pensar adecuadamente de aquello que se deviene antes de que se devenga, porque entonces no significaría nada, no se puede negar la posibilidad de que el significado que se ha recibido no es con relación a sí, sino con referencia al que lo dividió, de tal manera que, si hay alguien más alto, ese ser podría tener significado con relación a él antes que a nosotros. De ahí que todo "significado" toma significado solo cuando el conocedor deviene en él, con referencia al conocedor, mientras que con referencia a sí mismo, aunque permanezca sin significado en esa relación, todavía puede tener significado en otra, que aun más debemos suponer como absolutamente necesaria. Consecuentemente, aunque el mundo y la totalidad reciben significado solo en cuanto aparecen en el hombre, esto de ninguna forma niega el hecho de que, solo si ese mundo como el "significante" anteceden, su devenir en el hombre hace posible su devenir. Mientras el hombre es, por lo tanto, el mediodía de la totalidad porque le da su luz, esa totalidad es a su vez el medio día de la conciencia, de tal modo que el negar la totalidad es crear una medianoche para el conocedor, así como el negar la conciencia es crearle una medianoche a la totalidad en nuestro medio. Nietzsche tal vez comete su error cuando derriba todo absoluto, porque, a pesar de que el hombre es el mediodía del significado, este mediodía hay que situarlo en su propio lugar.

#### 16.—*Origen de la filosofía en el diálogo agatónico.*

Como nada da luz a no ser con referencia a otro y como nada es iluminado a no ser por medio de otro, lo que ilumina y es a la vez iluminado constituye un diálogo ontológico entre lo que es y lo que no es. Lo que es en relación a sí mismo tiene que llegar a ser con respecto a lo que no es, mientras que lo que no es tiene que llegar a ser con respecto a lo que es. Por cuanto todo lo que no es, es posible solo por lo que es, debe llegar a ser no más que lo que era posible en lo que es. Este diálogo de lo que es y lo que no es en su aparición en el mundo es el origen de la filosofía, porque trata de manifestar lo que es en lo que todavía no es para que éste llegue a ser lo que no es. El ser que se "sobresale", "sobresale" precisamente solo para que lo que es llegue a dominar lo que no es. Este diálogo no es, sin embargo, algo estático, sino principalmente agatónico, porque lo que es se da en lo que no es, no por necesidad, sino por superabundancia. Esta abundancia existencial establece el orden agatónico de la filosofía en el principio de que la superabundancia del ser, o aquello que el ser establece "sobre sí", es lo que se examina y no lo que ya tiene. Esta manifestación agatónica permanece últimamente liberal porque lo que es no tiene necesidad de manifestarse sobre lo que no es, a no ser por medio de la liberalidad como superabundancia. Filosóficamente nosotros apenas capturamos una superabundancia agatónica liberal de la cual disputamos.

#### 17.—*La máscara filosófica como tragedia.*

Mientras que la filosofía como vemos podría considerarse como un canto agatónico casi romántico, debiendo ser muda, porque tiene que hablar por medio de máscaras,

la filosofía en el mundo no es más que tragedia. Para los griegos la tragedia era un culto a Dios Baco representando, no solo lo fúnebre, sino también lo angustioso y lo excesivo. La filosofía es canto excesivo a la verdad que siempre permanece trágica precisamente porque simboliza no más que un exceso hacia la verdad que nunca se alcanza de su propio modo. La angustia trágica no es más en la filosofía que el *eros* continuo de manifestar en sí la totalidad sin alcanzarla. Y como en la tragedia, en la cual la máscara nunca se distinguía del que la llevaba, así también en la filosofía la máscara trágica no se distingue del que la lleva, porque se deja ver solo en la máscara y es la máscara misma. Mientras que la máscara nunca alcanza lo que "entiende" el que lo entiende, siendo la máscara, se revela siempre como algo trágico, como la máscara misma sin nada por debajo. Concluimos por lo tanto que la filosofía, como se expresa, no es más que la expresión trágica de los que la buscan en medio de la angustia, sin alcanzarla. Los que la buscan gozan de su poder y están en la angustia de lo que no alcanzan. El gozo se refiere a la máscara, la tragedia a la filosofía. La ironía se refiere a la filosofía, el dolor al que la expresa, porque la filosofía, como aparece, no es más que un canto al silencio como máscara fenomenológica.

## BIBLIOGRAFIA

- BARTH, KARL. "An introductory essay", Fewerback, *The essence of Christianity*. Torchbook ed. pp. x-xxxii.
- BERGSON, HENRY, *L'Énergie spirituelle*, Paris: Alcan, 1919.
- ST. BONAVENTURE. *Itinerarium Mentis in Deum*  
 — *De reductione artium ad theologiam*.  
 — *Christus unus omnium Magister*.  
 — *De Scientia Christi*.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*. Trad. por José Gaos, F.C.E. México, 1951.
- HUSSERL, EDMUND, *Méditations Cartésiennes*. Paris, Colin, 1931.  
 — *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transcendentale phänomenologie*, I, Belgrado, Philosophia, 1936.
- KOFFKA, *The Growth of the Mind*; London: Kegan Paul, etc., 1925.
- MARCEL, GABRIEL, *Être et Avoir*, Paris, Aubier. 1935.
- PRUFFER, THOMAS. (Unpublished) Catholic University of America. *Rethoric of Silence?*  
 — *Protrepticus: What is philosophy?*  
 — *The ontological status of the speak in Martin Heidegger*.  
 — *The meaning of subjectivity*.
- SARTRE, JEAN PAUL. *L'Imagination*, Paris, Alcan, 1936. *L'Être et le Neant*, Paris<sup>a</sup> Gallimard, 1940.
- MERLEAU PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Librairie Gallimard Paris, 1945.
- PRZYWARA, ERICH, *Analogia Entis*, 1932.  
 "St. Augustine and the modern world". *A monument to St. Augustine*. Meridian ed. pp. 251-286.
- ST. THOMAS. *Summa Theologica. Summa contra gentes*,