

2014

Sobre la noción de sujeto, un acercamiento a Soren Kierkegaard y San Agustín de Hipona

Hollman Arturo Ladino Gutiérrez
Universidad de La Salle, Bogotá

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras



Part of the [Philosophy Commons](#)

Citación recomendada

Ladino Gutiérrez, H. A. (2014). Sobre la noción de sujeto, un acercamiento a Soren Kierkegaard y San Agustín de Hipona. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/660

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Departamento de Filosofía, Arte y Letras at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

SOBRE LA NOCIÓN DE SUJETO, UN ACERCAMIENTO A SØREN KIERKEGAARD Y
SAN AGUSTÍN DE HIPONA

HOLLMAN ARTURO LADINO GUTIÉRREZ
CÓDIGO: 30102208

UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
PROGRAMA DE FILOSOFÍA Y LETRAS
BOGOTÁ D.C.
2014

SOBRE LA NOCIÓN DE SUJETO, UN ACERCAMIENTO A SØREN KIERKEGAARD Y
SAN AGUSTÍN DE HIPONA

HOLLMAN ARTURO LADINO GUTIÉRREZ

CÓDIGO: 30102208

Trabajo de grado para optar al título de Profesional en Filosofía y Letras

Dirigido por:

MANUEL DARÍO PALACIO MUÑOZ

UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
PROGRAMA DE FILOSOFÍA Y LETRAS
BOGOTÁ D.C.

2014

*A Dios, quien ha permitido que todo esto haya sido posible
y a todas esas personas que me han acompañado en el Camino.*

AGRADECIMIENTOS

“Cuando la filosofía y la vida se confunden, es imposible saber si nos inclinamos hacia la filosofía porque es vida o si tendemos a la vida porque es filosofía.” (Lévinas, 2001)

Quisiera agradecer a las personas que me han acompañado durante esta etapa. Aquellas que me han animado, ayudado y guiado, en los diferentes momentos de mi vida universitaria y en la construcción de este trabajo. A todos los que de alguna forma han contribuido para que pueda llegar a este momento. Las personas que me han brindado su amistad y confianza estos años y con quienes sé que continuare contando en lo que sigue. Ustedes... *la sonrisa de Dios en mi vida.*

A mi familia, mi Madre Dorita y mi Hermano Fernando, quienes me han apoyado al tomar este camino, y quienes se alegran conmigo al verme llegar a este punto. A mis compañeros y amigos de carrera, especialmente a esos que han estado ahí escuchándome y animándome, reflexionando conmigo la *existencia* y compartiendo la *angustia* y la *levedad*, Mayerly Aya y Leonardo Cárdenas. A los profesores que me han compartido su conocimiento y me han guiado en mi vida universitaria, y en la construcción de este trabajo, principalmente a Manuel Palacio, con quien nos hemos *apropiado* de la existencia y la verdad. Y a mi padre espiritual, quien me ha acompañado en el *Camino*, brindándome su escucha, su consejo y *su sonrisa* en los momentos alegres y difíciles, a Don Juvenal Ciendua.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO 1: EL SUJETO KIERKEGAARDIANO	14
1.1 <i>Pensar concreto la existencia</i>	14
1.2 <i>El sujeto como subjetividad</i>	15
1.3 <i>El espacio interior</i>	20
1.4 <i>La verdad subjetiva</i>	24
CAPÍTULO 2: HACIA UNA NOCIÓN DE SUJETO EN SAN AGUSTÍN DE HIPONA	28
2.1 <i>¿Por qué y cómo es posible pensar en una noción de sujeto en San Agustín? Los presupuestos a favor y los riesgos de tal propósito</i>	28
2.2 <i>El camino interior en San Agustín, un método de encuentro y trascendencia del sí mismo</i>	33
2.3 <i>Estructuración de la verdad subjetiva en San Agustín</i>	37
2.4 <i>El sujeto Agustiniano</i>	40
CAPÍTULO 3: EL SUJETO EXISTENTE.....	43
3.1 <i>La Subjetividad como Pasión, articulación del existente</i>	43
3.2 <i>El existente en su ser concreto</i>	49
3.3. <i>La trascendencia, finalidad de la pasión del existente</i>	55
CONSIDERACIONES FINALES	61
REFERENCIAS	63

INTRODUCCIÓN

Un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra; que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre. El nuestro es el otro, el de carne y hueso; yo, tú, lector mío: aquel otro de más allá, cuantos pisamos sobre la Tierra. (Unamuno, 1993, p. 20-21)

El problema sobre el hombre concreto

Al abordar el hombre lo primero que nos inquieta es la pregunta por el ¿Qué es? ¿Qué es el hombre? Dicha pregunta nos interroga sobre el carácter esencial del mismo, nos interroga sobre el constituyente fundamental de la humanidad que nos hace concebible el hombre, el concepto de hombre. Sin embargo ¿Qué es esto, hombre, que nos proponemos estudiar desde esta perspectiva sino un universal? al intentar llegar al hombre como concepto encontramos serios problemas, pues intentamos llegar al hombre como un universal, el concepto de hombre, el universal hombre.

Entiendo universal como aquel término genérico, síntesis de los constitutivos esenciales de una multiplicidad de entes, que permite hacer referencia a los mismos. Pero en sentido estricto no dice mayor cosa sobre lo que uno de esos entes puede ser en particular. Refiere lo común, sin embargo en lo común no hay posibilidad de aprensión del individuo en su ser concreto, no hay aprensión del individuo en tanto individuo. Podemos con el concepto de hombre dar claridad a los rasgos, características o componentes esenciales que nos permiten identificar a un ente como hombre, con todo, nos desdibuja el carácter individual del hombre que nos lleva al hombre en concreto.

En este sentido, el estudio del universal hombre no es otra cosa que el estudio de un concepto, poco cercano al hombre en concreto. Al encaminarnos en el estudio de *El hombre* (Hombre como concepto) nos aplicamos a la tarea de una idea sin referencia, ¿Cuál es la referencia de *El hombre*... yo, tú, él? Ninguno de nosotros. *El hombre* como concepto es una idea sin referencia, un universal. *El hombre* puede ser cualquier ser que sea comprendido dentro de la idea de

hombre, en este sentido puede ser cualquiera de nosotros, y desde luego cualquiera de nosotros posiblemente pueda ser comprendido como hombre, no obstante, *El hombre* no es cualquiera de nosotros, es más, no es ninguno de nosotros. Es un concepto. Así cualquiera de nosotros puede entrar en el concepto de hombre, puesto que este es construido con base en lo común a todos los hombres, más allá de nuestras determinaciones particulares.

Con todo esto, arribamos en la distinción entre el hombre concreto real en el mundo y *El hombre* (concepto esencialista genérico). Cuando digo que *El hombre* no es cualquiera de nosotros, quiero señalar que este hombre como universal, objeto de una reflexión filosófica es lo más lejano a nuestro ser, dado que es una generalidad abstracta, que nada tiene que ver con la existencia fáctica y finita, propia del hombre en concreto. Por ende no comprende la realidad misma del hombre, es la idea abstracta universal que ha ocupado el lugar del hombre en sí, alejando la reflexión filosófica sobre el hombre de su verdadero horizonte. La reflexión sobre *El hombre* no es otra cosa que una forma más de la metafísica tradicional que especula sobre un concepto. Por otra parte, es la reflexión sobre el hombre concreto, en la medida en que comprende al hombre en su individualidad y contexto existencial, la que permite aproximarnos a una filosofía real sobre este.

Este nuestro hombre concreto es el individuo, el hombre real en el mundo, conciente de su existencia en tanto fáctica, finita e incierta. Afanado por la misma, en la angustia de su ser arrojado a la reflexión sobre sí.

Ni lo humano ni la humanidad, ni el abjetivo simple, ni el abjetivo sustantivo, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere – sobre todo muere-, el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere: el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano. (Unamuno, 1993, p. 20)

Con base en esto, mi pretensión es el abordaje filosófico de este hombre en concreto. Lo que se presentaría contradictorio, dado que el abordaje filosófico del hombre parece desembocar ineludiblemente en el concepto, en la medida en que busquemos dar respuestas a una inquietud meramente esencialista ¿qué es?, la cual es producto de un simple interés epistémico. Así cuando la filosofía va sobre el hombre, movida por este elemental interés por el conocimiento, pareciera inevitable confluir en el concepto, con lo cual se desvanecería esa dimensión de lo concreto real.

Entonces ¿Es posible un abordaje propiamente filosófico del hombre en su ser concreto real, fuera del camino de la conceptualización y la abstracción? Es posible, y es justamente lo que quiero mostrar en el presente trabajo, como una aproximación al hombre netamente filosófica sin limitarme en el camino de la conceptualización y la abstracción.

Y más que posible resulta inevitable, cuando comprendemos nuestra condición de existentes, cuando nos es tan ineludible nuestra existencia en el marco de la finitud, la facticidad y la incertidumbre. Es la existencia la que llama la reflexión sobre sí misma, ante lo cual no podemos más que volver sobre nosotros. En la respuesta a este llamado, la reflexión se ve atada a la existencia, pues aquella no puede jamás dejar a un lado esta, dado que esta se hace el punto primero de su actividad. Así el pensar no se eleva abstractamente sobre el hombre, sino que permanece siempre atado a su ser concreto, a su existir. Logrando así una filosofía del hombre concreto, desde un reflexionar atado a lo concreto.

El problema desde Kierkegaard y Agustín

Por lo anterior me propongo desarrollar la propuesta del abordaje del hombre en su ser concreto con base en Søren Kierkegaard y San Agustín de Hipona. Puesto que estos filósofos, más allá de sus diferentes intereses y contextos, han comprendido y atendido este llamado de la existencia. Sus filosofías han sido la respuesta a la inquietud existencial. Llegando a adentrarse en su existencia concreta, en su interioridad, como camino para dar respuesta a la misma, y sobrepasando la simple aproximación conceptual-abstracta.

Para nosotros, hoy, es esclarecedora una comparación de Agustín con Kierkegaard y Nietzsche. Los tres son individuos sacudidos en lo más íntimo de su ser; es el suyo un pensar apasionado, eruptivo, desde su vivencia de la condición humana, vertido sin cesar en una obra escrita que abarca toda la vida, a través de marcados cambios. (Jaspers, 2012, p. 224)

Si bien en Kierkegaard toda la propuesta del hombre concreto se presenta evidente, en San Agustín la misma no se da tan claramente, con todo considero que no le es ajena. De tal forma que lo que he buscado con el segundo es más una identificación de esta, la cual resulta en gran manera coherente a la base de las categorías en las que me propondré leer el hombre concreto, tales como, interioridad, subjetividad y verdad. Con lo cual buscaré entablar un diálogo entre

estos filósofos alrededor de la propuesta de la noción de sujeto, en la cual Agustín adquiere aún más relevancia, en la medida en que a través de él, buscaré llevar la reflexión a su término final.

De esta manera, a continuación me permitiré hacer un pequeño esbozo del desarrollo de la problemática del hombre concreto, en el marco de las categorías base, las cuales, como ya lo mencionaba, son las que me han permitido pensar una conexión entre los filósofos a trabajar. Todo esto dando continuidad a la afirmación de la posibilidad de una filosofía del hombre en su ser concreto, desde un pensar atado a la existencia.

Ante la inquietud existencial dada en la condición de existentes, nos vemos llamados a volver sobre la existencia, dado que el concepto nos resulta distante, en la medida en que nuestra existencia escapa a este. Por consiguiente, solo en la existencia podremos encontrar respuesta a la inquietud, en lo más propio del hombre, en la subjetividad. Se presenta está lejos del simple concepto, nos permite abordar la existencia en su configuración interior y descender cada vez más en ella, como el trasfondo donde se construye el hombre, ese espacio más íntimo del mismo.

En el interior, el espacio más propio del hombre se construye esta, su subjetividad, que es entonces lo más suyo del hombre, en tensión con lo que le es ajeno, el concepto, lo objetivo. Allí en la subjetividad, comprendemos al mismo como un sujeto, un hombre con subjetividad, algo que le es propio independiente y en lo que reside su configuración ontológico-existencial. En consecuencia la reflexión sobre el hombre en concreto no puede ser sino la reflexión sobre el Sujeto Concreto, no ya la reflexión sobre el concepto del hombre, el hombre objetivo.

Esto lo más suyo y propio del hombre, su espacio interior, su interioridad, en la que se forjan su individualidad y su subjetividad, es allí donde se consolida lo concreto, el sujeto concreto. Por ello el espacio interior se erige como uno de los elementos claves para la reflexión sobre el hombre concreto. Más justamente este es el punto que olvida la reflexión conceptualista, pues toma solo los determinantes generales de los hombres para determinar *El hombre*, haciendo a un lado la interioridad.

Ahora bien, todo el llamado a volver sobre sí ante la incertidumbre existencial no es otra cosa que el hacerse emergente la duda sobre sí mismo. La reflexión filosófica tiene como una de sus principales fuentes la duda sobre lo que se reflexiona, puesto que “(...) sin una duda radical, ningún verdadero filosofar.” (Jaspers, 1981, p. 16). Así la reflexión filosófica sobre el hombre,

sobre el sujeto, tiene como motivo la duda sobre el sí mismo. Por consiguiente, si se quiere una cierta finalidad para el volver sobre la existencia, para la reflexión sobre el sujeto ha de ser la verdad sobre él mismo.

La reflexión propiamente filosófica sobre el hombre es impulsada por la condición de existente y no tiene otro sentido que la búsqueda de la verdad sobre el tal, es decir, el encuentro con la verdad es a lo sumo el impulsador y el fin último de la reflexión sobre la condición de existencia; la cual se encauza en la subjetividad, donde se configura lo propiamente humano, en tanto espacio interior poseedor de lo más suyo del hombre concreto. Así se articula la intrínseca relación entre la existencia, la subjetividad/interioridad y la verdad; en medio de lo cual se acentúa de forma primordial la *existencia* del sujeto, dado que es esta la que marca el punto primero de diferencia con una filosofía sobre el sujeto abstracto, postulando la filosofía sobre el *Sujeto Existente*.

Es de esta forma posible un abordaje del hombre puramente filosófico, en el marco de las categorías base, más allá del horizonte de la conceptualización y el interés por el conocimiento. Un abordaje que pretende ir al todo del hombre, a su ser concreto, a la existencia, pues es producto de la incertidumbre de la misma. Lo que resulta digno de ver y estudiar en todo un grupo de filósofos que nos enseñan una filosofía sobre el hombre así entendido, o como nos lo presenta Unamuno, el *Hombre de carne y hueso*. Una filosofía que no tiene sentido sino en tanto es forma de interpretar y abordar al hombre y su papel en medio del mundo.

Ha habido entre los hombres de carne y hueso ejemplares típicos de esos que tienen el sentimiento trágico de la vida. Ahora recuerdo a Marco Aurelio, San Agustín, Pascal, Rousseau, René, Obermann, Thomson, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental, Kierkegaard: hombres cargados de sabiduría más bien que de ciencia. (Unamuno, 1993, pp. 34-35)

Con todo me he fijado en los filósofos mencionados, pues en ellos, en su filosofía, encuentro las herramientas claves para dar claridad sobre la noción del existente, la noción de sujeto a abordar. Recurriendo a Kierkegaard para asentar las bases del mismo y yendo a San Agustín para interpretar esta noción y encontrar allí el punto culmen de la misma. No obstante queda el deber de estudiar los aportes de otros filósofos, donde adquieren vital importancia los mencionados por Unamuno, a nuestra noción del existente. Sin más quisiera ahora mostrar de forma resumida y

concreta el desarrollo del trabajo en su esquema capitular, con lo cual logre mostrar el panorama general de lo que los lectores van a encontrar en mi trabajo.

El contenido del trabajo

He querido titular el trabajo: «*Sobre la noción de sujeto*», puesto que no me propongo hablar sobre una noción de sujeto cualquiera, sino sobre la noción de sujeto en tanto sujeto, esto es el sujeto desde la subjetividad. En la particular aserción de la propuesta filosófica de Kierkegaard y que como bien lo he mencionado, he querido leer en Agustín; intentando así un acercamiento a los mismos desde la óptica de tal noción, donde adquiere sentido el complemento del título: *un acercamiento a Søren Kierkegaard y San Agustín de Hipona*. Acercamiento con el cual no he pretendido en sentido estricto establecer un parámetro de relación entre los filósofos, con todo resulta en ciertos momentos ineludible.

De tal forma el primer capítulo es la reconstrucción de la noción de sujeto, a partir de la propuesta kierkegaardiana del *Post Scriptum*. Por ello bien lo he titulado: *El sujeto kierkegaardiano*. En el cual, de entrada profundizaré en la dinámica del pensar concreto, como instancia fundamental para la reflexión propuesta. Seguidamente iniciare la reflexión sobre el sujeto, desde el cómo ha resultado posible esta en Kierkegaard, para luego continuar hacia la categoría de la subjetividad. Luego me detendré en la reflexión sobre la interioridad, y ulteriormente el papel de la verdad subjetiva.

En el segundo capítulo me permito la reconstrucción de la noción de sujeto en Agustín en relación con lo planteado en el primero con Kierkegaard. Lo que resulta arriesgado si, en la medida en que términos como subjetividad y sujeto nunca se presentan de forma concreta y clara dentro de los textos agustinianos. Por ello la dinámica de desarrollo del trabajo en este segundo capítulo requiere otro orden, puesto que con Agustín parto de lo más evidente en su pensar, como lo es la interioridad y una verdad interior, para ir a la reconstrucción de una subjetividad y por ende de un sujeto.

Así pues en el primer apartado intento responder a la pregunta sobre la posibilidad y la coherencia de la configuración de una noción de sujeto en Agustín. Presentando los puntos en contra y sobre todo las condiciones a favor de tal propuesta, con los cuales logre mostrar la coherencia de la misma. Sucesivamente, tomare mano de la categoría de la interioridad, la más

clara en Agustín, para empezar a estructurar la noción de sujeto de forma concreta. En el tercer y cuarto momento presento una lectura de la categoría de verdad, como verdad subjetiva, para establecer el camino de desarrollo de una subjetividad y más aun de un sujeto, en armonía con lo presentado en el capítulo uno.

De esta manera en los dos primeros capítulos llevo a cabo mi cometido de proponer una noción de sujeto, que se estructura sobre las categorías de subjetividad, interioridad y verdad. Convergente en los filósofos, más allá de sus diferencias teóricas y teniendo presente los riesgos que ello conlleva. Para ulteriormente en el capítulo tercero llevar toda la reflexión a su punto culmen.

El capítulo final se encuentra dividido en tres partes: en la primera a manera de síntesis me propongo una reflexión más profunda sobre la subjetividad como pasión. Reflexión que se presenta de vital importancia en tanto que marca una resignificación de la subjetividad como la comprendemos, y que es la subjetividad en función de la cual se ha construido toda la propuesta sobre la noción de sujeto existente. Vale la pena aclarar que tal reflexión, si bien se apoya de forma contundente en lo propuesto por Kierkegaard y en lo rastreado en Agustín, adquiere matices nuevos dentro de mi reflexión personal, que no se hayan presentes del todo en ninguno de los dos.

En un segundo momento, una reflexión sobre la noción del existente desde la vida particular de los filósofos. Lo que se presenta de gran importancia, en razón de que por un lado ha sido la vida de estos, la forma de insertar la filosofía en su vivencia concreta, lo que me ha permitido percibir un parámetro de convergencia entre los mismos, como ya nos lo mencionaba Jaspers. Pues tanto en Kierkegaard como en Agustín la filosofía y la vida son dos faros que se alumbran el uno al otro, dándose sustentó y apoyo. De tal forma que una primera noción del sujeto existente es la presentada en la vida de aquellos. De aquí el título de este segundo apartado del capítulo ulterior: *El existente en su ser concreto*, ya que es la vida de los filósofos, son ellos mismos quienes nos muestran la noción del existente de la forma más concreta y real. Lo que se convierte a su vez en un llamado para hacer de la noción del existente algo más que una simple propuesta discursiva; a lo que he agregado que una verdadera comprensión del discurso ha de desencadenar una inminente vivencia del mismo.

Tras la reflexión de la subjetividad como pasión y la concreción real del existente en las vidas de los autores, lo que es la propuesta de fondo donde se articula la noción del sujeto y el llamado y la realización de la misma, respectivamente, el último apartado del tercer capítulo nos presentará la finalidad de la noción de sujeto. Lo que encuentra apoyo en la identificación de la noción en Agustín del capítulo segundo. Partiendo de lo presentado allí, de la mano de Agustín, me permitiré mostrar como toda la búsqueda de la verdad a la cual se aplica el sujeto existente, ha de culminar en el encuentro con la misma, lo que se da como un paso hacia la trascendencia. Es aquí donde la lectura del sujeto en Agustín adquiere mayor relevancia, dado que resulta problemático establecer una cierta finalidad para el existente desde Kierkegaard. Así, si bien la propuesta del existente se estructura desde Kierkegaard, la instancia última a la que la he querido llegar, encuentra sentido en la lectura de la misma que me he propuesto realizar en Agustín.

Es esta la propuesta que he querido llevar a cabo en el presente trabajo. Mostrar la noción del sujeto existente, recurriendo a la noción kierkegaardiana del *Post Scriptum*, para intentar una lectura de la misma en Agustín, y poder llevarla allí a otras instancias. Lo que se hace posible en el marco de las categorías de subjetividad, interioridad y verdad, sobre las que se construye la noción, y en las que encuentran convergencia los filósofos. Todo lo cual como una aserción específica de lo que puede ser una filosofía sobre el hombre en concreto, sobre el hombre en su realidad fáctica y finita, en contraposición a las filosofías abstractas sobre el mismo.

CAPÍTULO 1: EL SUJETO KIERKEGAARDIANO

1.1 Pensar concreto la existencia

La noción de sujeto que me ocupa aquí es el hombre, en tanto ser existente, real e individual en el mundo, atrapado y afanado por la existencia, el hombre concreto, *el existente*. De aquí que, en primera instancia, es necesario dejar en claro que, siendo consciente de la relevancia del sujeto para la reflexión filosófica en general, no busco un análisis del mismo en sus diferentes acepciones; no tengo como objetivo el estudio del *sujeto moderno*, ni el estudio de lo que ha venido denominándose el *sujeto postmoderno*. El presente trabajo pretende una reconstrucción del sujeto existente – concreto. El cual intento presentar en este primer capítulo a partir de la propuesta particular de Søren Kierkegaard.

Abordar dicho sujeto a través del pensamiento y la reflexión abstracta, resulta ineficaz, dado que el tal pensar nos distancia de la existencia misma, en la medida en que desemboca en la conceptualización, donde se abstrae lo concreto para poder manipularlo en el pensamiento. Un pensar propio del pensador abstracto, el cual habita en el olvido de sí, desdeñando su existencia en tanto individual, abocado a la maravilla de lo general. El pensador, al convertirse en tal, pierde el interés por sí mismo y se desestima a sí mismo, puesto que “en el lenguaje de la abstracción nunca se manifiesta propiamente lo que es la dificultad de la existencia y del existente (...)” (Kierkegaard, 2010, p. 299). Esto dado que el pensamiento abstracto sume al hombre en una nube de ideas, que aunque le son naturales, lo ciegan a la realidad de su ser en tanto existente. De donde se sigue que el pensar abstracto es opuesto a la noción de sí como ser existente “Precisamente porque el pensamiento abstracto es *sub specie aeterni*, desatiende lo concreto, lo temporal, el devenir de la existencia (...)” (Kierkegaard, 2010, p. 299). Por consiguiente no es un reflexionar abstracto sobre el concepto, sino un pensar concreto la existencia. Lo que ya he mostrado un poco en la presentación del problema en la introducción.

En la medida en que nos comprendemos como sujetos nos abrimos paso al pensar concreto, el cual es un pensar en la existencia hacia a la existencia, sin desligarse de la misma. Esto es propio del pensador subjetivo que propone Kierkegaard, que al pensar no cae ingenuamente en el sueño de la abstracción, sino que reproduce su existencia en el ejercicio del pensar, pensando lo

concreto. “El pensador subjetivo realmente existente, al pensar, reproduce incesantemente su existencia y pone todo su pensamiento en el devenir.” (2010, p. 94). El sujeto es concreto en tanto consciente de su ser en el mundo; su existencia y su pensar son concretos, en la medida en que no se olvida de su existencia.

Un camino de pensamiento que por su dinámica de ser no nos aleje del hombre en cuanto tal, un pensar que atiende lo real, lo temporal, el *devenir de la existencia*. El pensar concreto ha de dar cabida a la existencia, otorgando un conocer esencial, pero no esencial en el sentido de conocimiento de esencias, justamente este conocer esencial no apunta a una identificación del pensar y el ser, como en Descartes, “Lo que aquí denomina conocer esencial equivale a esto: Que el conocimiento se relacione con el cognoscente que es esencialmente un existente y que, por ello, todo conocer esencial se relacione esencialmente a la existencia y al existir.” (Larrañeta, 1990, p. 69).

Luego, hemos de pensar y reflexionar en el sujeto pero no de manera objetiva, es decir, no como un ente abstracto lejano, sino por el contrario, como el sujeto existente que somos nosotros mismos. Abordar el sujeto con y como interés infinito, personal y apasionado, “(...) en esa objetividad se pierde el interés infinito, personal y apasionado que es la condición de la fe.” (Kierkegaard, 2010, p. 41). Ahora bien, no se puede inferir de todo esto que el sujeto existente no es un sujeto pensante, que el pensamiento es contrario a la existencia, no; es otro pensar, es un pensar concreto, un pensar lo concreto con el mencionado trasfondo de la pasión:

Su pensamiento es concreto. «Si la tarea del pensar abstracto es comprender abstractamente lo concreto, la tarea del pensador subjetivo, por el contrario, es la de comprender concretamente lo abstracto. El pensar abstracto aparta su mirada de los hombres concretos y se fija en el hombre en sí; la abstracción "ser un hombre", el pensador subjetivo la comprende concretamente: ser este hombre particular existente.» (Verneaux, 1975, p. 23)

1.2 *El sujeto como subjetividad*

La postulación del sujeto existente en Kierkegaard viene dada como la respuesta del mismo a la filosofía del sistema del absoluto de Hegel.¹ Ante la cual el individuo pierde su carácter de individuo, difuminándose en el devenir del sistema y adquiriendo un carácter abstracto. Así pues

¹ Para mayor profundidad revisar capítulo 6 (Contra Hegel), del libro *Kierkegaard* de Jean Wahl.

la crítica de Kierkegaard a Hegel demanda la necesidad de sí mismo en medio del absoluto, ya que este implicó a su vez el alejamiento de lo concreto, pues el sumirse en la abstracción suprime la existencia.

El pensamiento objetivo, al captar cualquier realidad, ha de hacerlo por medio de los conceptos, «abstrayendo», es decir, «prescindiendo». Pero ¿cómo será posible «abstraer», es decir, «prescindir» de la existencia, cuando se trata de hablar de ella, de pensar sobre ella? ¿Cómo pretender arrebatar la existencia a la existencia y que aún continúe siendo existencia? ¿Cómo podrá el concepto diluirla en la posibilidad, sin que automáticamente quede anulada como existencia real? (García, 1985, p. 65)

El concepto del sujeto es la abstracción la existencia del sujeto mismo, por ende prescinde de ésta, llevando a una reflexión sobre un sujeto, que no es el sujeto, una existencia que no es la existencia. En el marco de la objetividad nos encontramos con el sujeto sin sujeto, la existencia sin existencia. Tenemos entonces dos realidades del sujeto, su ser ahí concreto y su concepto (García, 1985, p. 65).

Cuando, ante la necesidad de la reflexión sobre sí mismo, no hay cabida para tal, la condición de ser en el mundo, ser existente, reclama su afirmación. Por ello se hace ineludible para Kierkegaard la exigencia de la existencia, ante el sistema, pues esta no encaja allí. “(...) existir es ser *fuera de*: es ser en el estado de diseminación en el tiempo y en el espacio. La existencia es distancia entre los instantes del tiempo, entre los puntos del espacio, entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser.” (Wahl, 1989, p. 43). De lo que se sigue la necesidad de la afirmación del sujeto existente, en el marco del pensar concreto, con lo cual responder a la necesidad de la reflexión sobre sí, en la realidad concreta.

Así el sujeto existente surge en oposición al sistema, en la medida en que reafirma su ser como individuo personal y real, ser concreto existente, con pasiones, emociones, como finito y fáctico; con un trasfondo que le es suyo propio e individual, su subjetividad. Con lo que se hace a un lado el carácter objetivo-abstracto de la noción de sujeto. Se presenta la subjetividad no solo como ese componente fundamental del existente concreto, sino como parte esencial del sujeto en tanto sujeto. “Sujeto y subjetividad se encuentran complementados mutuamente, en recíproca

referencia.” (García, 1985, p. 59). La subjetividad, *como validación de la posibilidad de este existente en cuanto tal*, de cara al carácter objetivo propio del sujeto del sistema hegeliano.

Una vez puesta la mirada sobre el existente que reclama atención, retornamos sobre lo real desde la senda del pensar concreto, un pensar el sujeto en su ser existente sin la sumisión al concepto. El pensar propio del pensador subjetivo. “Mientras que el pensamiento objetivo es indiferente al sujeto que piensa y a su existencia, el pensador subjetivo, en cuanto existente, está esencialmente interesado por su propio pensamiento, existe en él.” (Kierkegaard, 2010, p. 82). De tal forma la subjetividad se presenta como ese carácter fundamental para la validación de lo concreto del existente y su reflexión, luego ¿En qué consiste más precisamente esta subjetividad? y ¿Qué y cómo es pensar al sujeto en la subjetividad?

Para dar respuesta a los interrogantes quisiera partir de la siguiente cita: “(...) la interioridad es la subjetividad, la subjetividad es esencialmente pasión, en su máxima expresión, pasión infinita, personal, interesada por su bienaventuranza eterna.” (Kierkegaard, 2010, p. 44). Esta cita me permite dar un orden a la argumentación. En primera instancia queda claro que lo subjetivo es lo interno al sujeto. La interioridad nos permite pensar en la posibilidad de algo propio del sujeto que escapa al mundo, a lo externo; la interioridad nos abre hacia lo que escapa a nuestros ojos como inmediato. El sujeto como punto central se mueve así dentro de la tensión entre lo interno y lo externo, donde la interioridad sustenta la existencia del individuo mismo como sujeto, como un ser con subjetividad.

Esta subjetividad válida en la interioridad es “*esencialmente pasión*”. El existente, en tanto tal, al volver sobre su existencia, lo hace subjetivamente, esto es, yendo a su interior, lo más propio de su existencia. Al volver sobre si en la subjetividad lo hace movido por un interés infinito, que se entiende como *pasión por la existencia*. Esta es la consecuencia de la relación subjetiva consigo mismo. De lo que se infiere que la subjetividad se da como pasión en esta relación del existente para con su existencia, al retornar sobre si en la subjetividad esta se hace pasión por la existencia.

Por otra parte en la dinámica del pensador abstracto, renuncia este en la objetividad a su existencia, en tanto que, al abstraerla en el concepto (objetividad), se abstrae él mismo de ella. “Sin duda un pensador abstracto existe (...) Demostrar su existencia apoyándose en que está

pensado es una extraña contradicción, porque el grado que alcance de pensamiento abstracto será el mismo grado en el que se abstraerá de su propia existencia.” (Kierkegaard, 2010, pp. 313-314). Al relacionarse de forma objetiva con su existencia renuncia a ella, la relación objetiva del existente para consigo implica la renuncia a la misma existencia. “La vía de la reflexión objetiva hace del sujeto algo contingente y de la existencia algo indiferente, algo difuminado.” (Larrañeta, 1990, p. 64).

En la contemplación objetiva del pensador abstracto, este se vislumbra a sí mismo en la distancia de su ser concreto. Tal contemplación es producto de un interés vacío por la existencia, el interés del pensador objetivo es la certeza, por ello se vale del concepto. Mientras que el interés del existente, es la existencia concreta, y tal interés no puede ser sino es un interés infinito impulsado por la pasión del existente en su existencia.² De lo que se infiere que la pasión por la propia existencia es el determinante clave de la relación del existente en tanto subjetivo para con su existencia, en la cual el existente llega a lo más profundo de esta; y más aún “(...) la pasión correctamente entendida es el grado más alto de la existencia.” (Larrañeta, 1990, p. 69). Por ello la subjetividad es esencialmente pasión, pasión por la existencia.³ El existente, el pensador subjetivo requiere “(...) ante todo, pasión, porque para una persona existente es imposible pensar en la existencia sin apasionarse, puesto que la existencia es una prodigiosa contradicción de la cual el pensador subjetivo no debe abstraerse (...)”⁴ (Kierkegaard, 2010, p. 345).

De forma más radical, el pensador subjetivo es tal en tanto interesado en su existencia, puesto que este interés es el que le permite aferrarse a su ser concreto, dejando a un lado la seducción del pensamiento abstracto. Entonces “La tarea del pensador subjetivo es comprenderse a sí mismo en la existencia” (Kierkegaard, 2010, p. 346). Ahora bien, él debe llegar a ella sin obviar la realidad de que es también por naturaleza un sujeto pensante, poner su mirada en el sujeto

² El interés por la existencia concreta solo puede darse como un interés infinito y apasionado, todo interés que no sedé de esta forma no es jamás un interés por lo concreto. La existencia concreta impulsa el interés infinito y apasionado.

³ En este caso hablamos de pasión por la existencia, no obstante no afirmamos que la pasión sea un concepto estrictamente anclado a tal fin. La pasión por la bienaventuranza eterna configura al pensador subjetivo como un verdadero cristiano.

⁴ El máximo punto de la pasión es la eternidad concreta: “Lo eterno es la continuidad del movimiento, más una eternidad abstracta está fuera del movimiento, y una eternidad concreta en el existente es lo máximo de pasión.” (Kierkegaard, 2010, p. 310).

pensante y no en el pensamiento. Al poner su mirada en el sujeto pensante se fija en lo concreto, entonces su pensar es un pensar concreto.

Este pensar concreto del pensador subjetivo nos remonta nuevamente al carácter individual del mismo, puesto que un pensar concreto es sobre el existente mismo, contrario al pensar abstracto que pretende abarcar a todos los hombres sin llegar a alguno. “(...) los individuos se esfuman en humanidad; en una dialéctica tal, es imposible descubriarnos a ti o a mí, a un ser humano existente individual (...)” (Kierkegaard, 2010, p. 345). Sin embargo el individuo no es en sí un sujeto egoísta, su carácter individual no lo distancia de la realidad o de los demás individuos, como si es el caso del pensador objetivo “El pensamiento objetivo, de esta manera, sólo está atento a sí mismo, pero eso no es ninguna comunicación (...)” (Kierkegaard, 2010, p. 84).

Esta pasión infinita por la existencia es personal, puesto que la subjetividad evoca al sujeto en tanto individuo, es pasión por la propia existencia concreta, no es pasión, en sentido estricto, por el otro, o por lo exterior, es pasión por el interior mismo, de ahí la primera aclaración: *la interioridad es la subjetividad*. Esta interioridad nos vuelca hacia sí, nos pone en el plano de lo personal, haciendo que el sujeto en tanto observador de sí y pensador concreto de su existencia, se separe de lo objetivo, lo exterior, de la multitud, la masa, en la que aquel se hunde y con él su individualidad, su carácter personal, su subjetividad. “La multitud es así una categoría de la reflexión del sujeto moderno, porque éste pretende sujetar al mundo desde sus propias determinaciones homologando la realidad a su subjetividad, sin tener él mismo lugar en ese mundo.” (Pavón, 2000, p. 4).

En conclusión la subjetividad es pasión en la medida en que el existente en tanto tal, se halla en interés infinito y apasionado por su propia existencia, interés que se da al aproximarse subjetivamente a la misma, descubriéndose así como subjetividad. Bajo el presupuesto de esta subjetividad se erige nuestro sujeto individuo – singular – personal; valga la pena esta serie de conceptos para hacer referencia a la divergencia del mismo con la noción de sujeto genérico del sistema y de la modernidad, que en tanto tal no es en sí sujeto, puesto que “De entrada podemos apuntar que, al hablar de sujeto, se está haciendo alusión a cada yo individual humano realmente existente.” (García, 1985, p. 59). A partir de esta subjetividad se construye nuestro sujeto

concreto, nuestro existente que se aparta del sujeto abstracto, más aun se consolida el sujeto en tanto existente.

El cometido, sobre la categoría de la subjetividad como componente esencial de la noción de sujeto se ha logrado, no sin poner la mirada un poco sobre otras cuestiones que resulta difícil obviar, que sin duda tendré que seguir abordando a lo largo del trabajo. A continuación profundizaré un poco más sobre la categoría de la interioridad, en el camino por introducirme en las profundidades de la noción de sujeto que me propongo investigar.

1.3 El espacio interior

En el apartado anterior he esbozado un poco la estrecha relación de la subjetividad con la interioridad, tras la afirmación: *La interioridad es la subjetividad*. La interioridad se da como ese trasfondo del hombre opuesto a lo dado de la realidad exterior, colocándolo en la tensión entre el mundo exterior y el trasfondo interior, entre un mundo ajeno y un mundo personal, entre la objetividad del mundo y la subjetividad del hombre. Así he llegado a afirmar que al proponer al hombre en el plano de dicha tensión, el afuera y el adentro, se afirma a la vez la validez y la coherencia de la subjetividad como el mundo propio del sujeto en su ser interior. Tomando como punto de partida esta tensión en el plano de lo externo y lo interno al sujeto, se abren las puertas a un mundo de incertidumbre y reflexión tan profundo como la realidad exterior, lo que desemboca en la necesidad de la afirmación de la individualidad.

Estas son algunas de las consideraciones ya presentadas sobre la categoría de la interioridad, no obstante para dar mayor claridad y firmeza al papel de ésta dentro de la construcción del sujeto concreto, es necesario partir de la distinción de la misma con la categoría de subjetividad. Puesto que, aun cuando parecieran entremezclarse de forma radical, hemos de guardar algunas diferencias que nos permitan sustentar la utilización de los dos términos.

La interioridad en tanto interior nos remite a lo más propio de la cosa, a lo que subyace al modo de presentación de la misma. En primera instancia tenemos el interior como un espacio propio que subyace al sujeto como objeto en el mundo real. Desde luego todos los objetos tienen interior, cada ente se concibe en la dualidad interior-exterior, no obstante tal dualidad en la cosas no pasa de ser una dualidad de perspectiva, la cosa se concibe o bien desde su exterior, o bien

desde su interior, lo que está dentro de sí, más allá de su modo de presentación; ahora bien es una dualidad de perspectiva en la medida en que tales dimensiones no son más que formas diversas de aprehender la misma materia, a lo que quiero llegar es a esto, que la cosa no posee en sí una dualidad de materia, la materia es la misma en el exterior como en el interior. Por otra parte la dualidad del sujeto es una dualidad más compleja, en tanto cosa el sujeto se halla también en la dualidad de perspectiva, pero el interior del que nos ocupamos aquí es algo más profundo, es el espacio donde es posible la subjetividad.

Así pues este interior del sujeto no es el interior de la materia, es más, frente al interior como subjetividad, todo lo que es materia se comprende como exterior. Por una parte tenemos entonces al sujeto como objeto, en tanto materia en el mundo, y como objeto de aprehensión para otro, ante ello surge lo interior como el espacio más propio del sujeto que escapa a tal aprehensión del otro y que introduce una nueva dimensión en la constitución del mismo como materia, una dimensión más allá de lo material. En razón de lo cual lo interior del sujeto abre paso a un nuevo espacio de reflexión, un espacio donde el sujeto es sujeto, donde se valida su condición de sujeto, donde encuentra lugar la subjetividad.

Allí en el interior del sujeto, en su interioridad se comprende la subjetividad, puesto que al abrirse tal espacio se da la posibilidad de pensar en algo propio del individuo diverso del mundo, algo que escapa al mundo. Luego, tenemos lo interior como un espacio, un trasfondo que permite separarse de lo objetivo, del afuera del mundo.⁵ Como en la exterioridad del sujeto se da el mundo como objetivo y se da la objetividad, en la interioridad del hombre se da la subjetividad y el hombre en cuanto sujeto.

Sin embargo, esta posibilidad de la interioridad, y por ende de la subjetividad, se ve truncada por la certidumbre de la objetividad a la que el individuo se ve atraído. Pareciera que la objetividad, su certidumbre, fuera el sentido y la meta de la vida de los individuos, en la medida en que se presenta un cierto tipo de verdad firme, segura y asequible. Con todo, la certidumbre de la objetividad es solo abstracción y distanciamiento de la verdad y de la existencia, es en la

⁵ No afirmo con esto que el interior sea una huida de la realidad. La interioridad es tan real y cierta como la exterioridad. Antes más, la interioridad parece presentarse para el sujeto como lo más real dado, en cuanto es lo que se le presenta en su intimidad.

interioridad donde el individuo se encuentra con la verdad y la existencia, donde se hace sujeto, en el surgimiento de la subjetividad.

La tendencia de la irreflexividad es continuamente hacia fuera, hacia o en dirección a la meta, hacia el objeto. Pero el secreto socrático – que, para el que cristianismo no sea un infinito paso atrás, solo puede ser infinitizado en él por mor de una interioridad más profunda- consiste en que el movimiento es hacia dentro, en que la verdad es la transformación del sujeto en sí mismo. (Kierkegaard, 2010, p. 49)

Con todo, esta objetividad atrae al hombre, puesto que se muestra como poseedora de mayor seguridad en la dinámica de la certeza. La objetividad busca reafirmarse para abstraer al individuo de sí mismo, de la verdad. “Cuanto mayor es la seguridad objetiva, menor es la interioridad (porque la interioridad es precisamente la subjetividad). Cuanto menor es la seguridad objetiva, más profunda es la interioridad posible.” (Kierkegaard, 2010, p. 211). En la medida en que el individuo se ve más cierto de su saber objetivo, se aleja de la posibilidad de apertura hacia su interioridad, puesto que la certidumbre de lo objetivo cierra la puerta a toda posibilidad, mostrándose como la única y cierta verdad, cuando en realidad, la objetividad es el distanciamiento de la verdad.

La interioridad, contrario a la certidumbre-objetividad, que rechaza e impide todo tipo de apertura hacia el interior, aun cuando libera al hombre de la objetividad, y como he afirmado lo separa de lo exterior, de esto objetivo, no se olvida por completo tal objetividad, antes bien la aborda con pasión, la pasión propia de la subjetividad. Con lo cual lo objetivo es aprehendido por el sujeto como interioridad: “(...) ahí radica precisamente la grandeza de la interioridad, porque la interioridad comprende la incertidumbre objetiva con toda la pasión de la infinitud.” (Kierkegaard, 2010, p. 205).⁶

Ahora bien ¿Qué hay tras la afirmación de tal interioridad como un componente más allá de la materia, es decir, como un componente metafísico? ¿Se cae en contradicción con la propuesta del existente como un sujeto concreto? Se hacen indispensables estas aclaraciones, cuando justamente venimos de la refutación del pensamiento abstracto, del sujeto ideal y objetivo. Es evidente que cuando afirmo la interioridad del sujeto como un espacio más allá de la materia me

⁶ Más justamente esta facultad de la interioridad configura la verdad subjetiva.

inserto en una postura ampliamente metafísica, con todo, esto no se contrapone al existente, ya que no se está convirtiendo en una idea, objeto de contemplación abstracta; el existente es ante todo el sujeto éticamente⁷ apasionado por su existencia real concreta e individual, antes más, se muestra en esta interioridad la base de la afirmación de su individualidad. De lo que se sigue que no afirmo en la interioridad un yo abstracto desligado de la realidad, por el contrario en esta interioridad se reafirma el carácter de individualidad y la subjetividad misma que es pasión por su existencia concreta real.

Este espacio interior del sujeto existente nos inserta de manera más profunda en la concepción ontológica del mismo. El hombre es un ser en devenir, por ende su existencia es en el movimiento, movimiento entre dos partes, entre dos términos. “El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos.” (Kierkegaard, 1984, p. 35). Así el espacio interior valida la posibilidad de la concepción del hombre como síntesis, pues sustenta la concepción dual del mismo, interioridad-exterioridad, subjetividad-objetividad, infinitud-finitud, la cual permite la afirmación del hombre síntesis.

De igual manera se evidencia la gran importancia de la interioridad como condición de la apropiación subjetiva de si y del mundo. “La reflexión de la interioridad es la doble reflexión del pensador subjetivo. Al pensar, piensa lo general, pero en la medida en que existe en su pensamiento, en la medida en que lo adquiere en su interioridad, está cada vez más aislado subjetivamente.” (Kierkegaard, 2010, p. 82). El sujeto existente piensa lo general, el mundo, sin embargo al pensarlo se apropia de este y lo sustrae a su interioridad, no como una abstracción conceptual sino como una apropiación subjetiva. En esta apropiación de lo que se le presenta, el sujeto se introduce cada vez más hondamente en su subjetividad; entonces la interioridad como espacio en el cual se da dicha apropiación permite la doble reflexión, la reflexión sobre el mundo en cuanto tal y en un segundo momento la reflexión del mundo como apropiación.

De esta manera he mostrado cuan intrínseca relación existe entre la subjetividad y la interioridad, donde “El núcleo de la reflexión subjetiva es la interiorización.” (Larrañeta, 1990, p. 68). Sin

⁷ Éticamente con base en lo expuesto en el *Post Scriptum*: “(...) estamos reclamando lo ético en torno al existente, lo cual no consiste en abstraerse de la existencia, sino que se trata de existir, lo cual es también el máximo interés del existente.” (Kierkegaard, 2010, p. 312).

dejar de lado la serie de divergencias presentes entre las mismas. A continuación, como ya lo mencioné, cabe abordar la última categoría constituyente de la noción de sujeto aquí presentada, la verdad subjetiva.

1.4 La verdad subjetiva

Es claro que en la división entre lo exterior y lo interior se abren dos mundos y luego dos formas de habitar, en donde el hombre se hace yo abstracto o existente concreto respectivamente. En el habitar interior, como *sustento ontológico se devela la verdad subjetiva*, la verdad del sujeto, a la cual el existente se abre camino por la vía de la interioridad. La interioridad es ese camino de encuentro con sí mismo, con lo que se es, con la verdad del sujeto, luego el develamiento de esta verdad no es otra cosa que el encuentro con la Verdad, la realidad del sujeto en tanto sujeto. De aquí que *al hablar del espacio interior del existente sea ineludible reflexionar en la verdad subjetiva como punto culmen de estructuración del mismo en tanto sujeto existente*. Por consiguiente la verdad a la cual nos abocamos aquí es a “(...) la verdad en sí misma, la verdad que se transforma en fuente de vida, la verdad que da al hombre inquieto la posibilidad de una relación autentica con la realidad.” (Larrañeta, 1990, p. 54).

Entendemos entonces que la verdad que nos ocupa es la verdad en la que desemboca el camino interior, la verdad del sujeto existente en la que el mismo se consolida en cuanto tal. Lo que nos hace dejar en el camino esa tan mencionada certidumbre objetiva, no sin reconocer su realidad e importancia para la construcción de la verdad mencionada.

(...) lo buscado no es una verdad objetiva, aceptable para el sujeto por sí misma, por ser en sí misma, en su objeto, verdad, sino que andamos tras una verdad que el sujeto aceptará o rechazará después de que él, como sujeto libre, decida o no establecer una relación con esa verdad. (Larrañeta, 1990, p. 55)

La relación que se establece con la verdad es el camino para el surgimiento y la preservación de la subjetividad, dado que esta es, en cierta forma, una manera de aprehensión de la realidad, la aprehensión del sujeto. “(...) La actualidad de esa relación, la subjetividad que se arriesga, eso es lo que preocupa a Kierkegaard, porque ciertamente en la pura y aislada objetividad no reside la verdad.” (Larrañeta, 1990, p. 55). No obstante, que sea del sujeto no desmiente la veracidad de la verdad subjetiva; por el contrario, en tanto sujeto, el existente en relación con la verdad se halla

infinitamente apasionado por ésta; esto es, su relación para con ella es mucho más íntima y real que la relación del pensador abstracto, el cual, al aproximarse de manera objetiva, lo hace como un contemplador, que ve desde lejos, sin mezclarse realmente con esta, y sin saber verazmente de ella. Lo que he venido mostrando desde el comienzo como el pensar concreto, un pensar que no se desliga de la existencia de lo pensado sino que se liga a ella de manera radical en el interés apasionado, en la subjetividad.

En la abstracción de la verdad, como método de aprehensión de la misma, por parte del pensador abstracto, la verdad se abstrae de su ser, de su ser verdad al sumirse al determinismo del concepto, y a su vez se abstrae de la realidad del individuo. La aproximación objetiva a la verdad trae consigo no más que el alejamiento de la misma en tanto verdad y el alejamiento de esta con el individuo. En la aproximación a la verdad:

Si se abstrae del sujeto donde se efectúa el encuentro de ambas (idealidad y realidad), la verdad queda convertida en algo objetivo (et Objektiv), en objeto (Gjenstand). Si se mantiene la tensión bipolar en la subjetividad, entonces la verdad se transforma en interioridad (Inderligheden) y podemos llegar a lo más profundo de la verdad en sentido subjetivo. (Kierkegaard, S. Citado en Larrañeta, 1990, p. 58)

Bien he afirmado que la relación del individuo para consigo mismo determina su estatuto de objetividad o subjetividad. De lo que se infiere que si el individuo se relaciona objetivamente consigo, llega al alejamiento de su propia existencia en tanto esta se ve abordada objetivamente. De igual forma el individuo que se relaciona con interés infinito por su existencia, el existente apasionado por su existencia es el hombre subjetivo, el existente ligado a la existencia en el pensar concreto.

Lo que me permite afirmar que es la forma de relacionarse con la verdad la que determina el ser de esta y la cercanía del sujeto a este ser. La verdad que se entiende como objeto de pasión infinita es la verdad subjetiva, en este interés infinito por la verdad (en su tensión bipolar entre la idealidad y la realidad) el sujeto se abre camino hacia esta por la vía de la interioridad, la cual le permite ir a lo más hondo de la verdad subjetivamente.

Para la reflexión objetiva la verdad llega a ser algo objetivo, un objeto, pues de lo que se trata es de prescindir del sujeto, mientras que para la reflexión subjetiva la verdad llega a ser

la apropiación, la interioridad, la subjetividad, y de lo que se trata es precisamente de que el existente se zahonde en la subjetividad. (Kierkegaard, 2010, p. 194)

La relación subjetiva (infinitamente apasionada) del existente para con su existencia se ve justamente impulsada por el encuentro con su bienaventuranza eterna, con su verdad. Aquí se completa la estructura. El existente se halla infinitamente apasionado por su existencia en la medida en que es impulsado por el encuentro con la verdad, su bienaventuranza eterna. *A la verdad en tanto subjetiva solo se puede llegar por el camino hacia el interior, la interioridad*, que es entonces el camino del existente hacia su bienaventuranza eterna, donde aún más la verdad del mundo se hace *interioridad* y realmente aprehensible para el sujeto, llegando a lo más profundo de esta a nivel subjetivo.

De lo que se sigue que, como solo es posible el verdadero acercamiento a la existencia en tanto tal de forma subjetiva, solo es posible la verdadera aprehensión del mundo de forma subjetiva. Dado que toda aproximación a la existencia, al mundo, a la verdad, de forma objetiva no es otra cosa que un alejamiento de todo esto, como consecuencia del proceso de abstracción. “La respuesta abstracta al problema de la verdad sólo es válida para esa cosa abstracta (Abstraktum) en que se convierte un espíritu existente que prescinde de sí mismo en cuanto (qua) existente.” (Larrañeta, 1990, p. 57). Sin embargo, la propuesta de la verdad subjetiva no es un abandono de la condición objetiva de lo dado en busca de la subjetivación de los referentes en la interioridad. ¿A partir de qué, sino de *la incertidumbre de la objetividad* se ha de estructurar la verdad y la subjetividad? “La verdad no consiste en superar la incertidumbre o en suprimir lo objetivo. La verdad, como se ha dicho, es la hazaña de *elegir* con infinita pasión *la incertidumbre objetiva*.” (Larrañeta, 1990, p. 74).

Entonces la existencia, el mundo, la verdad, al ser aprehendidos por la subjetividad, con interés infinitamente apasionado, testifican que la verdad es la interioridad. La verdadera verdad, es la interiorización de los presupuestos, en la medida que es el espacio donde realmente se llega al ser mismo en su realidad, no a una abstracción de este como concepto. En consecuencia *la subjetividad es la verdad*. “Aquí viene nuevamente a la memoria mi tesis de que la subjetividad es la verdad, porque la verdad objetiva para el existente es como la eternidad de la abstracción.” (Kierkegaard, 2010, p. 310).

Doy razón así de la importancia de la verdad subjetiva en nuestra reflexión sobre el sujeto existente. Donde adquiere total sentido la subjetividad como interés infinito y pasión por la existencia, pues esta subjetividad es tal en la medida en que el sujeto se interesa por su bienaventuranza eterna, por su verdad. El interés por la existencia no es otro que el interés por la bienaventuranza eterna, por la verdad, la verdad del sí mismo y la verdad del mundo.

Se trata de comprender mi destino, de descubrir aquello que en el fondo Dios reclama de mí, de hallar una verdad que sea tal “para mí” (Sólo entonces el hombre realiza una experiencia interior.), de encontrar “la idea por la cual deseo vivir y morir”. (Kierkegaard, 1955, p. 39)

Una vez logradas las reflexiones sobre las categorías propuesta se presenta de forma clara cómo estas nos muestran la estructura esencial del sujeto existente. En resumen, el existente se afirma como respuesta a la concepción del hombre abstracto en el que pensar y ser se identifican. El sujeto existente se establece a la base de su existencia, en la tensión entre el ser y el pensar, entre lo subjetivo y lo objetivo, sin olvidar su ser en el mundo, su realidad fáctica. Lo cual es producto de que el sujeto sea subjetividad, entendida esencialmente como pasión por la propia existencia. El existente en tanto sujeto se halla infinitamente apasionado por su existencia, de aquí el hecho de que el pensar no lo desligue del ser. Esta subjetividad es posible gracias al trasfondo interior que se abre en el sujeto, luego la interioridad del sujeto posibilita su ser sujeto en tanto viabiliza la construcción de la subjetividad. El objetivo de la pasión por la existencia no es otro que el interés infinito por la bienaventuranza eterna, por la verdad, de lo que se sigue que la verdad se convierte en la esencia de la pasión y del interés infinito del sujeto, y por ende, el punto central de la subjetividad y del sujeto. Más aun esta interioridad es la verdad, la interiorización de la existencia y del mundo es la concepción más concreta y real de lo dado, donde el sujeto se *apropia* de ello; de lo que se concluye que la subjetividad es la verdad.

Ahora bien, las categorías propuestas, más allá de considerarlas unas de las más relevantes para la estructuración del sujeto existente, son de gran importancia a la hora de dar el segundo paso del trabajo, esto es, a la hora de dedicarme al estudio y análisis de la filosofía agustiniana. Puesto que justamente son estas categorías las que me permitirán rastrear una noción de sujeto existente en la filosofía de Agustín, en la medida en que este se ha dedicado en gran parte a la reflexión interior, logrando a su vez una postulación de la verdad subjetiva. Con todo, soy consciente de

los riesgos que implican las distancias de pensamiento y enfoque de estos pensadores respecto a las categorías.

CAPÍTULO 2: HACIA UNA NOCIÓN DE SUJETO EN SAN AGUSTÍN DE HIPONA

2.1 ¿Por qué y cómo es posible pensar en una noción de sujeto en San Agustín? Los presupuestos a favor y los riesgos de tal propósito

Quisiera partir de una distinción clara a la hora de abordar los filósofos en cuestión, la que sin duda interviene en la intención de establecer un parámetro de relación entre los mismos. Si bien podemos encontrar una concepción del hombre, tanto en Kierkegaard como en Agustín, el *énfasis* de estudio y preocupación es en gran manera diverso, más no por ello adverso. Mi cometido aquí es viable si es claro que, aun cuando la antropología se dice del estudio del hombre en cuanto tal, podemos hablar de nociones o concepciones antropológicas en cada pensador que se ha atrevido a proponer una estructuración del ser humano. Estas concepciones parten de diversos marcos conceptuales, en los que pueden darse como presupuestos base, como resultados de determinada cosmología o como un simple tema anexo a todo un sistema filosófico, sin ser punto clave de atención o discusión. Por consiguiente, estas propuestas o concepciones antropológicas se crean en función de los mencionados sistemas filosóficos como consecuencias de los mismos, sin que la pretensión de estos sea el establecimiento de una antropología concreta.

De aquí que podamos hablar de una noción antropológica presente en cada época de la historia, en cada corriente filosófica y en cada pensador, sin importar los recursos y contextos en los que estas se establezcan. Consecuentemente nos es permitido interpretar una noción antropológica en pensadores tanto de la antigüedad como del medioevo, aun cuando una preocupación por lo humano, por su forma de composición o estructuración y por su naturaleza no hayan sido los determinantes fundamentales de estas filosofías, lo mismo, aun cuando el hombre no haya sido el motivo de cuestionamiento o de inquietud filosófica para estas épocas y pensadores. A la base de estas aclaraciones podemos indefectiblemente pensar en una noción antropológica de Agustín y como no en Kierkegaard, más cuando este último es uno de los principales precursores de la antropología en tanto estudio del hombre en cuanto tal. No obstante estas concepciones de lo

humano parecieran, como ya lo mencionaba, divergir en los puntos de *énfasis*, esto se presenta como el principal riesgo a la hora de establecer una convergencia en lo referente a una noción de sujeto.

He resaltado el *énfasis* como punto de distinción entre Agustín y Kierkegaard, referente al presupuesto base de la filosofía existencialista del siglo XX, *La existencia precede a la esencia*. Si bien Kierkegaard es conocido como el padre de este existencialismo, es por el énfasis que su filosofía ha otorgado a la reflexión sobre la existencia humana, por encima de la clásica cuestión sobre la esencia “(...) hará finalmente del “existir como individuo” y de la conciencia refleja de este existir la condición absoluta y hasta el todo de la filosofía.” (Jolivet, 1950, p. 40). Para Kierkegaard la cuestión del hombre es clara, *el hombre es una síntesis* (Kierkegaard, 1984, p. 35), síntesis entre cuerpo y alma, y este hombre se halla en relación apasionada con su existencia. El énfasis de Kierkegaard no es la esencia del hombre, es decir pensar el cómo, dónde y porqué del ente humano; esto no quiere decir que no sea de su interés o que de manera más radical no se halle dentro de su reflexión filosófica, más cuando es una instancia fundamental para pensar la existencia del hombre, para pensar al hombre en tensión. Sin embargo, de cara a esto la tensión de la existencia de este hombre se presenta como el mayor punto de cuestionamiento para Kierkegaard, de esta forma introduce al pensamiento occidental en la reflexión sobre la existencia.

Posteriormente la filosofía tomará con mayor fuerza esta reflexión sobre la existencia, desestimando los cuestionamientos sobre la esencia, dadas las exigencias de un mundo más concreto, desligado de los presupuestos y fundamentos metafísicos clásicos de occidente. De aquí que para los filósofos existencialistas del siglo XX, la cuestión sobre la naturaleza y el origen del hombre este más bien opacada, el hombre es un ser arrojado al mundo, que en este estar ahí es responsable de si y se construye así, existe y luego es, es a partir de que existe sin más. “Piensa, pues, que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre.” (Sartre, 2009, p. 43).

Por otra parte, siendo Agustín uno de los pilares de la tradición occidental, de los principales herederos de la filosofía platónica, es un pensador cuyo énfasis se asienta en la región de la esencia. Por ello la concepción agustiniana del hombre ha de tener *énfasis* en la dimensión

esencial del ser humano, en la reflexión sobre su naturaleza y la estructuración de la misma. Lo que se convierte en uno de los principales riesgos para el propósito de pensar en Agustín una noción de sujeto en el marco de la dinámica del existente. A esto se suma ineludiblemente una concepción platónico-cristiana del hombre, concepción que parece distanciar la reflexión del plano de lo concreto llevándonos a los altos campos de la metafísica del alma.

Lo anterior en razón de que la reflexión antropológica de Agustín gira en torno a la esencia y las relaciones del alma, en donde se cuestiona sobre su naturaleza, sus relaciones con el cuerpo, sus capacidades y potencias, etc. Más todo esto en proyección a uno de los fundamentos metafísicos básicos de la tradición occidental. De lo que se sigue que la reflexión sobre el alma solo tiene sentido en Agustín en tanto se proyecta a la reflexión sobre la divinidad, las relaciones entre lo humano y lo divino, la participación de lo divino en lo humano o el papel de lo humano ante lo divino. Por consiguiente, la reflexión sobre lo humano en Agustín se presenta de manera más específica como la reflexión sobre el alma humana, y que esta parece hacerse necesaria solo en la medida en que es parte del camino en la reflexión sobre los cuestionamientos de lo superior, lo que es justamente el proyecto de los *Soliloquios*: “¡Oh Dios, siempre el mismo!, conózcame a mí, conózcate a ti. He aquí mi plegaria.” (San Agustín, *SL* 1969, p. 473).

Identificamos de este modo tres de los aparentes obstáculos a la hora de pensar en Agustín esta noción de sujeto existente. Primero, el énfasis en la investigación sobre la esencia de la naturaleza humana que nos aleja un poco de la reflexión sobre la condición de existencia. Segundo, en consecuencia de lo anterior, que la reflexión sobre el hombre en Agustín es más la reflexión sobre el alma humana y sus relaciones, que sobre un hombre en su relación con el mundo exterior concreto. Tercero, que esta reflexión sobre lo humano, no tiene lugar sino en la medida en que pretende dar respuesta a cuestiones inherentes a la relación de lo humano y lo divino, o de manera más radical a lo divino en sí.

Frente a todo esto ¿Por qué es posible pensar en Agustín una noción antropológica convergente con la propuesta kierkegaardiana? Es claro que existe una noción antropológica, una concepción de lo humano, establecida bajo los parámetros de la reflexión esencialista, “La metafísica y la ética agustinianas suponen la antropología. La principalidad de la antropología es manifiesta y de carácter a toda la filosofía de San Agustín.” (Reinares OAR, 2004, pp. 23-24). Sin embargo

Agustín a diferencia de los grandes padres del sujeto metafísico no es *abstracto*. La reflexión sobre lo humano tiene un fuerte carácter concreto, al decir concreto quiero afirmar «consciente de su ser en el mundo», conciencia que influye y trastoca la reflexión sobre lo humano. Aborda al hombre justamente desde esta conciencia, desde el hecho de que él es hombre, y en tanto hombre objeto de reflexión, de dilema, abismo de incertidumbre.

¿Luego amo en el hombre lo que yo no quiero ser, siendo, no obstante, hombre? Grande abismo es el hombre, cuyos cabellos tienes tú, Señor, contados, sin que se pierda uno sin tú saberlo; y, sin embargo, más fáciles de contar son sus cabellos que sus afectos y los movimientos de su corazón. (Agustín, CF 1979, p. 179)

Agustín descubre el abismo del hombre a partir de su condición de hombre, el hombre del que parte su reflexión es el sí mismo, no es el concepto de hombre distanciado de su realidad fáctica. “¿Quién soy yo? Agustín fue el primer pensador en hacer de sí mismo una «*magna quaestio*». Pregunta de doble tramo, negativo y positivo, desde la doble experiencia de pérdida y recuperación de su propio yo.” (Juarez, 2008, p. 230). Así la antropología agustiniana tiene origen en el pensarse así en tanto hombre, en tanto abismo de incertidumbre. Esta forma de reflexión valida de igual manera una de las categorías fundamentales que marcan la posibilidad de pensar en Agustín la noción del sujeto existente, la individualidad; el pensarse así, es un pensarse en tanto ser concreto en el mundo y este pensarse concreto es un pensarse individuo, individuo real. Esta individualidad se deriva de la clásica noción de *persona* desarrollada por el mismo:

El concepto de persona tiene dos sentidos centrales e íntimamente relacionados. El sentido primario es el teológico, el de las tres personas de la trinidad que comparten una sola naturaleza. El sentido derivado es aquel que dice que cada ser humano es una persona. El sentido de persona en este caso puede dividirse en dos conceptos: lo que separa y distingue a los seres humanos de otras cosas, y lo que hace que cada individuo sea una persona única y diferente de todas las demás de su misma especie. (Fitzgerald, 2001, p. 1056)

De lo que se sigue que, una tal noción antropológica agustiniana, aun cuando se ve ligada a cuestiones fuertemente metafísico-teológicas adquiere un *carácter concreto*, que aborda al hombre desde su condición de hombre en cuanto tal. En conclusión el hombre de Agustín no se identifica con el hombre abstracto de las filosofías especulativas de los pensadores metafísicos,

que como ya lo he resaltado, se olvidan de su existencia concreta, de su condición de individualidad y facticidad, en la reflexión sobre los conceptos universales y el absoluto.

En resumen, tanto en Agustín como en Kierkegaard vemos presente la reflexión esencialista del hombre, en tanto hacen parte de la tradición, más en el primero que en el último. Por un lado a Agustín se le suma la fuerte proyección de lo humano hacia la divinidad, en la cual esto humano pareciera perder importancia. Sin embargo dada la concepción del hombre que Agustín nos presenta, resulta evidente una fuerte presencia de un reflexionar la existencia, así sea en pro de la relación humanidad-divinidad y no con miras a la existencia en sí misma. Por otra parte Kierkegaard no sin dejar de lado su clásica concepción de lo humano, expuesta en su tradicional afirmación *el hombre es una síntesis*, concepción bajo la cual se vislumbra una previa reflexión esencialista, establece de forma más radical y precisa un pensar la existencia; de lo que se desprende que en sus preocupaciones prima la reflexión de la existencia sobre la esencia humana. Con todo, sin dejar de lado la reflexión sobre la esencia, tanto en Kierkegaard como en Agustín se llega a un pensar al hombre en su realidad concreta, lo que confluye en un pensar la existencia en tanto tal y no como un mero concepto abstracto.

Teniendo en cuenta lo anterior, es posible pensar en una noción de sujeto en Agustín, en el marco de la propuesta del sujeto existente. Esto dado que, la reflexión de lo humano concreto se le presenta de vital importancia, en tanto lo lleva a la aclaración de la relación con lo divino. Y al abordar tal reflexión no puede hacerlo sino desde su condición humana, es decir, asienta la reflexión sobre lo humano en la realidad concreta del mismo, en su ser personal e individual. Con ello nos presenta una noción de sujeto no solo en el contexto de su esencia, sino en el proceso de estructuración de tal esencia atado a su existencia. “No es gran maravilla si digo que está lejos de mí cuanto no soy yo; en cambio, ¿qué cosa más cerca de mí que yo mismo?” (Agustín, *CF* 1979, p. 411). De lo que se sigue que, aun cuando Agustín propone en primera instancia una reflexión sobre la esencia del hombre, esta no termina como una mera reflexión abstracta, como en el caso del *Cogito*, sino que por el contrario esta se da en el ámbito de la reflexión sobre su realidad concreta.

2.2 El camino interior en San Agustín, un método de encuentro y trascendencia del sí mismo

La categoría de la interioridad es la más clara y concreta dentro del sistema agustiniano en función de nuestro propósito, la estructuración de una noción de sujeto. Por consiguiente, considero preciso partir de ella para determinar dicha noción en la filosofía de Agustín. En un primer momento he señalado algunos riesgos al abordar la temática, no sin de igual forma mostrar cuales son algunos de los puntos más relevantes y decisivos, que me motivan a pensar la posibilidad de tal noción. Ahora quiero mostrar más propiamente las bases de ese sujeto agustiniano, para poder pensar en cómo sería viable, a la par con la estructuración de una subjetividad.

Sin duda Agustín es uno de los primeros filósofos en volver la mirada sobre sí mismo, en un camino de introspección, de búsqueda en el abismo que es el hombre. “Difícilmente se exageraría al afirmar que Agustín fue quien introdujo la interioridad de la reflexividad radical y quien la legó a la tradición del pensamiento occidental.” (Taylor, 2006, p. 189). Con ello es uno de los primeros en interrogarse y ahondar en el trasfondo de lo humano, de cara la clásica reflexión sobre la naturaleza y el origen de la misma. De esta forma rompe en la tradición, aun cuando dada la finalidad del vuelco de la mirada, esto es, la búsqueda última de Dios, pareciera no hacer nueva cosa. Sin embargo, el hecho del cambio de dirección del reflexionar ha de ser el comienzo para toda una nueva filosofía, asentada en un nuevo campo de incertidumbre, de análisis y reflexión, el campo de lo propiamente humano.

El redireccionamiento del enfoque le permite al hombre salir del deslumbramiento de lo que se le presenta exterior, del destellar del mundo, para descubrir todo un nuevo campo de riqueza y dilema. Este hecho lleva al hombre a empezar a comprender la importancia de sí mismo dentro del mundo, a descubrir esa mencionada riqueza de su ser de cara la naturaleza y la divinidad. El hombre empieza a verse atraído hacia sí en este proceso de descubrimiento de sí y con ello llega a darse un más alto nivel ontológico en la escala del universo. “El alma ha de volverse; ha de cambiar la dirección de su atención/deseo, ya que la condición moral del alma depende finalmente de a que atiende y que ama. “Nos transformamos en lo que amamos.” (Taylor, 2006, pp. 184-185). Así mismo, como lo señala Taylor, al atender a lo humano, el hombre llega a amarse a sí mismo, a amar a lo humano, en el descubrimiento de su valor ontológico. No

obstante, el camino de Agustín, aunque nos lleva a pasar por esto humano no se detiene allí, apunta desde un comienzo a una senda superior, la Verdad.

Desde ya diré que este proyecto de la interioridad aunque nos abre camino hacia lo humano no se detiene ahí, Agustín va más allá, y en este ir más allá llega al culmen del proyecto mismo. Puesto que al dar el siguiente paso, el encuentro con la verdad, no se aleja de lo humano, sino por el contrario permite comprenderlo en totalidad, llegar a nuevas dimensiones de lo humano concreto, para así lograr un abordaje más pleno y preciso. “Como hemos dicho recién, el fin de la interioridad es el conocimiento del alma y de Dios. De ahí que lo realmente importante no sea la vía interior sino lo que conseguimos gracias a ella.” (Cervio, 2007, p. 164). Es claro, el camino de la interioridad ha de desembocar en el conocimiento del alma y de Dios, esto es en la obtención de la verdad. Este es el ya mencionado proyecto de *Los Soliloquios*.

En primera instancia pareciera que este paso hacia la verdad volviera a alejar la mirada de la dimensión de lo humano. Puesto que nos lleva a abordar una serie de problemáticas que parecieran sobrepasar lo humano mismo, en la medida en que nos llevan a un plano más de corte metafísico que existencial. Sin embargo no debemos olvidar el camino que se ha dado para llegar allí, el camino parte de lo humano y lo que pretende es ahondar cada vez más en esto. Por ende, este paso no es algo que nos distancia, sino como ya lo mencioné, es el paso subsiguiente en la comprensión de lo humano concreto en sí. El mismo Kierkegaard nos ha mostrado que el hombre concreto no es simplemente el hombre material; retomando nuevamente la cita de *La enfermedad mortal*, “El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno (...)” (1984, p. 35). En consecuencia un abordaje en totalidad de lo humano, no puede desestimar su dimensión de eternidad e infinitud, más cuando en ella yace la verdad de esto.

El surgimiento del proyecto de la interioridad en Agustín da testimonio de la importancia de lo humano, lo humano concreto, en lo referente a la finalidad del mismo. Dado que si es posible la interioridad en primera instancia, es como respuesta a la incertidumbre existencial del hombre Agustín, respuesta a una inquietud existencial por la verdad, que es a la vez una inquietud por la propia verdad. La búsqueda de Agustín no es solo la inquietud de un hombre con un interés en la trascendencia y el conocimiento de Dios, a la par con esto, es la búsqueda de explicaciones a su ser hombre, es una búsqueda de sí. Esta búsqueda de la verdad se convierte en problema

existencial en tanto es su mayor motivo de desvelo, puesto que comprende que el encuentro con la verdad es el encuentro con el sentido de su ser, con el sentido de su existencia.

Piérdase todo y dejemos todas estas cosas vanas y vacías y démonos por entero a la sola investigación de la verdad. La vida es miserable, y la muerte, incierta. (...)¿Por qué, pues, nos detenemos en dar de mano a las esperanzas del siglo y consagrarnos por entero a buscar a Dios y la vida feliz? (Agustín, CF 1979, p. 252)

Así pues la vía de la interioridad se presenta como camino para ahondar de manera más profunda en lo propiamente humano, pues se entiende que allí han de encontrarse las respuestas. Por consiguiente la interioridad es posible en la medida en que se comprende que la respuesta a la inquietud existencial reside en el adentro, en el hombre mismo.

A lo sumo, esta búsqueda del hombre por la verdad, no es solo la inquietud de un hombre particular, en tanto que, es natural al hombre la búsqueda de sentido y de respuestas, la búsqueda de la verdad. El hombre está hecho para el encuentro con la verdad y se halla impaciente por ella. “porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti.” (Agustín, CF 1979, p. 73). Quisiera resaltar aquí la dimensión individual en Agustín, dado que aun cuando es natural a la humanidad la búsqueda de la verdad, esta solo es posible de manera individual. “Porque en contraste con el ámbito de los objetos, que es público y común, el acto de conocer es individual; cada uno se ocupa del suyo. Mirar hacia este proceso es mirar al yo, adoptar una postura reflexiva.” (Taylor, 2006, p. 186).

La búsqueda de la verdad en el interior implica una postura reflexiva, esto es un mirarse a sí en el interior, un darse cuenta de su yo de forma clara y contundente. Es un hacer conciencia del yo de frente al mundo exterior y al mundo interior, esto es, en oposición al mundo, a la materia, y en oposición a lo divino, de lo cual aun cuando participo no soy en plenitud. Por consiguiente este volverse hacia si reflexivo es un observarse, observarse en el reflejo del propio ser para comprenderse, en tanto diverso de *lo otro* (mundo y divinidad), pero de lo cual participo, es en consecuencia un conocerse, conocer la realidad humana, llegar a lo humano en sí mismo.

De esta forma he mostrado como el camino interior permite una comprensión de lo humano de forma más completa, dado que aunque la finalidad de aquello pareciera ser de talante metafísico, esto no nos separa del hombre concreto, sino mejor, nos permite un conocimiento más propio del

mismo en todas sus dimensiones. Entender el camino interior como un encuentro con el sí mismo, un encuentro con el hombre, con el sujeto. Encuentro que tiene sentido en la medida en que busca la plenitud de lo humano, su verdad, su felicidad.

Cuando hablamos de interioridad, estamos, por tanto, ante «una tensión, un movimiento, un *esse ad*» por el que el hombre se vuelve de lo exterior al propio interior pero no para permanecer allí sino para trascenderse y arribar a lo que está por encima de su propio ser. (Cervio, 2007, p. 168)

El encuentro con el hombre no tiene razón sino en tanto es término medio para el encuentro con el sentido del mismo, con la verdad, su verdad, que es a la vez la felicidad. Puesto que es esto la respuesta a la inquietud existencial primera. Sin embargo tal encuentro solo es posible a través de la trascendencia del propio ser. La comprensión de la verdad, que es encuentro y unión con esta, se da en la trascendencia del propio ser en el interior.

Es así como completamos el sistema de la interioridad agustiniana. Primero un volver hacia sí, en la *desestimación de lo exterior*;⁸ segundo, un volver hacia sí que es a su vez un proceso de *conversión*, de cambio de lo exterior a lo interior, proceso cuya razón no ha de ser otra sino la *trascendencia del sí mismo*, como punto culmen hacia el encuentro con la verdad. Lo que justamente se ha de lograr en este trascenderse. Luego, el encuentro consolida el mencionado proceso de cambio, en donde el hombre al alejarse de lo exterior (lo material), se configura con lo superior inteligible (la verdad).

(...) los conceptos de aversión, conversión y trascendencia, se implican mutuamente. Como veremos, la conversión es consecuencia de la huida de las realidades sensibles, pero la huida misma es ya comienzo de conversión. Por otra parte, la fuga no se realiza para permanecer en el propio interior, sino en vista de un fin que nos trasciende. Y volver al propio interior es ya empezar a trascenderse. (Cervio, 2007, p. 170)

⁸ Esta desestimación de la materia, de lo exterior, no se sigue de una comprensión negativa del mundo. Lo material no es en sentido estricto lo malo, puesto que en sí comprende algo de bien por lo cual *es*, sin embargo es preciso su abandono con motivo de un bien superior. Puesto que el deslumbramiento de la materia cierra las puertas a la trascendencia. Por ende es necesario abandonarlo en función de un bien mejor, la trascendencia del hombre.

He mostrado la importancia de la interioridad como camino de encuentro con lo humano, con el sí mismo. En donde se logra una comprensión más plena del hombre en sus diferentes dimensiones, dentro de las cuales no se ha de olvidar su ser trascendente, el cual, aún más otorga sentido a toda la propuesta del camino interior. Ahora bien, esta tercera instancia devela la temática a analizar en el siguiente apartado, el encuentro con la verdad en el interior determina ya una caracterización de tal verdad. La verdad como interior, como referente a al sujeto.

2.3 Estructuración de la verdad subjetiva en San Agustín

La verdad es hallada en el interior, como la razón de ser del camino interior, es por ende, lógicamente una verdad interior. ¿Pero su ser interior es suficiente para caracterizarla como una verdad subjetiva? Y si no, ¿Cuáles son los elementos fundamentales que me permiten tal caracterización? Me dedicare a continuación a mostrar la viabilidad de la verdad subjetiva, en el marco del sistema de la interioridad agustiniana, mostrado en el apartado anterior. Esto como camino para la estructuración de una posible subjetividad en la filosofía agustiniana.

Volver sobre la subjetividad es volver sobre la tensión entre lo objetivo y lo subjetivo. Bien lo he mostrado anteriormente, no podemos negar la condición objetiva del mundo y del hombre. El mundo y el hombre están ahí, como entes objetivos, que en tanto tal sustentan un conocimiento objetivo. Sin embargo este conocimiento no es pleno en tanto que no nos permite llegar a lo más profundo de lo que es, puesto que la objetivación de los entes es producto del proceso de abstracción, que nos distancia de los mismos. Lo que he mostrado con mayor profundidad en el capítulo uno.⁹ Por consiguiente, solo el acercamiento a los entes de forma subjetiva nos permite comprenderlos en plenitud, en tanto *apropiación* del sujeto cognoscente, *apropiación* dada en el interés infinito y apasionado por la existencia.

No obstante en Agustín no hay abstracción, esa es una de las principales diferencias con la filosofía aristotélico-tomista. Las ideas no son el resultado de un proceso de abstracción de la realidad, simplemente están ahí por participación con la divinidad. Recordando un poco el sistema gnoseológico agustiniano, las ideas han sido impresas en el alma por Dios, allí habitan hasta que el mismo Dios ilumina al alma humana para re-conocerlas.

⁹ Confrontar Capítulo 1.

La tarea del hombre es reconocerlas por vía de la interioridad. En consecuencia la verdad no es objetiva en el sentido abstracto, que en la formación de los conceptos nos aparta de los entes mismos. El criterio de objetividad aquí, si es posible hablar de objetividad, se entiende como igualdad; estas ideas son objetivas, en tanto concretas e iguales a sí mismas, e iguales en cada alma, puesto que son impresas de la misma fuente, la mente divina. El criterio de objetividad hace entonces referencia al principio de identidad, no al proceso de abstracción.

Agustín no se detiene en la problemática sobre la objetividad exterior, pues para él las ideas se hallan dentro. Por ello la tarea consiste en este ir hacia dentro. Es un abandono de lo objetivo - entendido como lo exterior al sujeto- en el camino por una búsqueda de lo subjetivo-lo propio del sujeto-. “Reconoce, pues, cuál es la suprema congruencia. No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad (...)” (San Agustín, *SV* 1956, p. 159). Con esto nos deja claro que la verdad no es asequible sino en lo interior al hombre, y allí es donde se hace posible la dimensión subjetiva de la verdad. Puesto que, si la verdad reside en el interior del hombre y este interior no es otra cosa que el lugar de la subjetividad, en consecuencia la verdad se dice subjetiva.

Es claro que la noción de subjetividad no se ha desarrollado para el tiempo de Agustín, sin embargo el carácter subjetivo de la verdad se empieza a develar en el vuelco hacia la interioridad. La verdad que se postula en Agustín empieza a ser una verdad subjetiva, cuando se entiende como una verdad concerniente al sujeto, que se da y se comprende en el sujeto, más allá de todo su trasfondo metafísico-teológico.

En lo interior del hombre está el caracol de las evidencias y verdades eternas y de las normas absolutas, el empalme de la eternidad y del tiempo, el título del hombre, ciudadano de dos mundos. No hay que desparramarse afuera, sino escrutar el propio tesoro interior para descubrir la verdad y el camino de la dicha. (Capanaga, 1969, p. 17)

Con todo, el carácter subjetivo de la verdad agustiniana no se consolida en este ser interior, sino en la *apropiación subjetiva*¹⁰ de esa verdad interior. Bien he aclarado que la objetividad en el sistema agustiniano adquiere nuevos significados en la dinámica de las ideas impresas en el alma, esto es la objetividad de las ideas como identidad, iguales a sí mismas. De aquí que cuando

¹⁰ Confróntese Capítulo 1, sobre la apropiación subjetiva de lo objetivo.

el hombre iluminado por Dios vuelve hacia su interior para re-conocer las ideas, lo hace *apropiándose* particularmente de ellas, es decir, las reconoce desde su individualidad, con lo cual las hace suyas desde su singularidad. Aquí el hombre otorga esa singularidad suya a las ideas objetivas (Criterio de igualdad), al apropiarse de ellas; hace de la verdad en su interior, una verdad para sí, una verdad propia, para su ser singular. “La verdad —mi verdad— no es la verdad transparente e inequívoca—para siempre y para todos—. La verdad —mi verdad (...)” (García, 1985, p. 68). De lo que se sigue que, en este proceso de *apropiación* de la verdad interior, el hombre hace de la verdad una verdad que le es suya, es decir una verdad de su subjetividad, una verdad subjetiva.

Esta *apropiación* de la verdad resulta innegable dado el carácter individual del hombre. El hombre que en su individualidad vive en incertidumbre existencial ante su verdad, y que se ve llamado por esta a su reencuentro en la interioridad. “Llega a lo universal, no por abstracción de lo múltiple, sino profundizando en lo individual.” (Pegueroles, 1972, p. 15). Consecuentemente, tal *apropiación* se da como el resultado de la inquietud existencial por la verdad, lo que no es otra cosa que la pasión infinita por la bienaventuranza eterna. De lo que se concluye que, la mencionada *apropiación* es el resultado ineludible de la pasión infinita del individuo por la misma, no puede llegarse a la verdad de otra forma que desde la *apropiación* subjetiva, puesto que esto es lo que se sigue de la mencionada pasión infinita. Por ende la verdad para el hombre Agustín no puede no ser una verdad subjetiva.

Resumiendo, se afirma la verdad subjetiva desde tres perspectivas. Primero, la verdad subjetiva en tanto referente al sujeto, esto es en tanto interior al mismo, constituyéndose una verdad desligada del ámbito de la objetividad exterior. Segundo, una verdad subjetiva en tanto *apropiación* del individuo, en donde se hace tal como singularización en la *apropiación*, es decir en tanto el hombre la hace suya —singularización— desde su individualidad, otorgándole su singularidad. Y por último verdad subjetiva en tanto *apropiación*, como producto de la pasión infinita por la verdad, propia del sujeto individuo en inquietud existencial por su bienaventuranza eterna.

De esta manera, la búsqueda de la verdad como respuesta a la inquietud existencial del hombre, se configura con la búsqueda de la bienaventuranza eterna kierkegaardiana. Esto es lo que

impulsa la pasión del existente por la existencia, de donde se sustenta la importancia de lo humano para Agustín, en su propósito de la búsqueda de la verdad. Tal propósito no puede desestimar su carácter de existente, su ser hombre concreto, puesto que la búsqueda de la verdad es la búsqueda del sentido de su existencia concreta. De aquí que no pueda alejarse de ella, debe volver sobre ella. “Lo que le preocupa es el problema del destino del hombre. Llegar a conocerse, para saber lo que hay que hacer para ser mejor y si es posible ser feliz: éste es para él todo el problema....” (Pegueroles, 1972, p. 83).

Ahora bien no podemos olvidar que para Agustín el sentido de su existencia, deriva no solo en el encuentro consigo mismo, la verdad no es solo la verdad del sí mismo, más que esto es *La Verdad*. Y esta *Verdad* que es la divinidad, es el determinante fundamental de su pasión, de su interés infinito. “En todo caso, la verdad es el fundamento de la existencia, la meta del existente que aspira a ella, inevitablemente desde su libertad (...)” (García, 1985, p. 69). De lo que se infiere que es la *Verdad* la que lo impulsa desde su interior a volver sobre sí, abordando su ser concreto, su existencia, en la búsqueda de su bienaventuranza eterna, que es a si mismo *La Verdad*.¹¹ “Tú me aguijoneabas con estímulos interiores para que estuviese impaciente hasta que tú me fueses cierto por la mirada interior.” (Agustín, *CF* 1979, p. 282). Este énfasis en la bienaventuranza eterna, en la felicidad del hombre, como objeto de la búsqueda de la verdad, caracteriza la noción de sujeto agustiniano en la cual confluye toda nuestra reflexión.

2.4 El sujeto Agustiniano

Sobre la postulación de la verdad subjetiva así entendida se edifica a la par una clara noción de sujeto agustiniano. El cual se alza en la consolidación de la subjetividad como apropiación interna de la verdad en el individuo. Por consiguiente resulta que, proponer la verdad subjetiva como apropiación es construir subjetividad y tal construcción es dar ya una noción de sujeto, como el espacio en el que tiene lugar esa subjetividad. “La subjetividad no puede darse sino emanando de un determinado sujeto, ni puede iluminar sino al sujeto del que emerge.” (García, 1985, p. 59).

Esta verdad interna al sujeto, al ser *apropiada*, construye la subjetividad del individuo. Esto es, la mencionada apropiación de la verdad, el hacer suya la verdad, es el proceso en el que se

¹¹ La verdad impulsa la pasión del hombre por sí, puesto que ella misma es la bienaventuranza eterna.

consolida la estructuración del ser interno del individuo-subjetividad del individuo. Apropiación que se da como la consecuencia ineludible del carácter de pasión, interés infinito por la verdad, en el que se ve inserto el existente concreto.

Como bien lo he afirmado, la apropiación de la verdad, solo puede darse en la singularidad del individuo, puesto que es en ella donde se hace posible tal propósito. Sin la singularidad, la apropiación de la verdad se daría de forma idéntica en cada individuo, luego tanto los individuos como sus interiores serían iguales, no habría una construcción de subjetividad como lo propio del individuo particular en relación con lo otro. Por ello, el individuo en su singularidad hace suya la verdad, construyendo su subjetividad.

Esta construcción de la subjetividad como resultado de los caracteres de singularidad e interés en la bienaventuranza, es a la vez edificación de la noción de sujeto, en la cual los mencionados caracteres adquieren su punto culmen como componentes de la identidad del mismo. La subjetividad así entendida se da, como el ser y la proyección de un sujeto singular y apasionado por su bienaventuranza eterna. “Así, pues, si bien la subjetividad existe gracias al sujeto que la engendra, el sujeto es captado gracias a la subjetividad que lo alumbra.” (García, 1985, p. 59).

De esta forma es posible articular una noción de subjetividad y de sujeto a la base de los presupuestos presentados. Noción que encaja y complementa de buena manera los caracteres de la concepción antropológica agustiniana presentada al inicio. Así la mencionada noción en concreto se edifica como, primero, un hombre que es concreto, no concepto, no abstracto; segundo, un hombre que es individuo, persona individual con singularidad; tercero, que en la dinámica de la interioridad y la apropiación de la verdad por la pasión es subjetividad y por ende sujeto.

Bien he argumentado que el hombre de Agustín no es el hombre abstracto de los pensadores racionalistas dado que este no se ha dedicado al estudio del concepto de hombre, un análisis del hombre como “*El hombre*”, ente abstracto. Que es abstracto justamente en la medida en que se consolida como concepto, sustraído del género de hombres. Por el contrario el análisis que puede presentarse aquí es la reflexión sobre el *hombre concreto*, es decir sobre el hombre en su realidad fáctica y finita, sobre el hombre Agustín en busca de la verdad. Lo que reafirma el camino de la

interioridad, dado que tal empresa no es posible si no en el hombre concreto-real, el hombre con interioridad.¹²

Este ser concreto se reafirma en el abordaje de la existencia. Puesto que Agustín no confunde pensar con ser, lo mismo que no identifica su ser abstracto en el pensar, con su ser concreto en la existencia. La existencia se presenta clara, como real y lugar donde ha de iniciar la búsqueda de la verdad, encuentro con el propio ser y el Ser, pasión fundamental del hombre. Este es el motivo de interés por la existencia, en el que se arraiga la importancia de la noción de hombre concreto, en tanto es un ser ligado a su existencia. “Por tanto, el que pregunta por la verdad es un espíritu existente, probablemente porque quiere existir en ella, pero el que pregunta es en cada caso consciente de ser un hombre individual existente.” (Kierkegaard, 2010, p. 193). En consecuencia este hombre es concreto en tanto sabido de su existencia concreta. En ella se hace consiente de la ausencia de la verdad en su ser, y en ella ha de iniciar la búsqueda de la verdad en la que desea existir.

¡Ay, ay de mí, por, qué grados fui descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad! Y todo, Dios mío- a quien me confieso por haber tenido misericordia de mí cuando aún no te confesaba--, todo por buscarte no con la inteligencia -con la que quisiste que yo aventajase a los brutos-, sino con los sentidos de la carne, porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío. (Agustín, *CF* 1979, p. 141)

En tanto concreto real, este hombre es un hombre singular que se aparta de la pluralidad. Singularidad que lo hace diferente y único de los otros, que lo hace individuo dentro de la multitud. Al volver sobre sí, Agustín ratifica su carácter de hombre uno en medio del mundo, el hombre ahí que es individuo en tanto diverso, con una pasión única. Con todo, esta individualidad es posible en el marco de su participación de *ser* con la divinidad, en donde se entiende como persona, persona individual.

El ser personal del hombre deriva directamente del ser personal de Dios, del hecho de que su creador fuese un único Dios y tres personas que, en el acto creacional, dejaron su impronta,

¹² No se da una interioridad del concepto de hombre. Hay interioridad del hombre.

su imagen en el hombre, haciendo de él un ser que por analogía participaría del ser personal de Dios. (Dolby Mugica, 2006, p. 2)

Por consiguiente, cada hombre es una persona en tanto participa de la divinidad, persona individual y única. El sujeto agustiniano afirmado aquí se estructura a la base de estos presupuestos antropológicos, y se consolida en la postulación de la verdad subjetiva como apropiación. Momento en el cual el ser concreto, individual y singular confluye en la pasión infinita por su bienaventuranza eterna, por la verdad, lo que lo lleva a la apropiación subjetiva de la misma. Proceso en el que se construye la subjetividad, que se proyecta como sujeto.

Así ha sido posible pensar en una noción de sujeto en Agustín desde el momento en que, este ha dado el vuelco hacia el interior. Movimiento en el que se ha dado el reconocimiento de su existencia concreta, abriéndose a lo propio del hombre que escapa a la exterioridad, su subjetividad. La cual se construye a partir de la apropiación de la verdad en la singularidad, movido por el interés infinito en la misma. Y a partir de la cual se presenta ineludible la afirmación de una noción de sujeto como lugar en la que tiene cabida y proyección esta.

Llego así a esbozar la noción de sujeto agustiniana, en una lectura de la dinámica filosófica de Agustín, tomando las herramientas del sujeto kierkegaardiano, presentadas en el capítulo uno. Con todo hay que tener claridad sobre las diferentes cuestiones en las que tal propuesta resulta arriesgada y en las que resulta muy apropiada, dadas las convergencias y divergencias entre los filósofos. Por ello a continuación pretendo profundizar en la propuesta de la subjetividad transversal a todo el trabajo, y cómo a partir de ella es posible entablar un diálogo entre los filósofos; para luego mostrar una posible finalidad de la misma a partir de la filosofía agustiniana.

CAPÍTULO 3: EL SUJETO EXISTENTE

3.1 La Subjetividad como Pasión, articulación del existente

Cuando nos referimos a la subjetividad, entendemos lo que hay en el sujeto como cognoscente, lo que ha quedado en el cognoscente en su dinámica de conocimiento del mundo. Se articula una subjetividad como rastro de conocimiento impreso en el interior del individuo, y entremezclado

con los contenidos del mismo. Luego, una vez consolidado este proceso, esta subjetividad se proyectará en el mundo para definir así la concepción subjetiva de este cognoscente, respecto al mundo exterior, lo mismo, la proyección interior del cognoscente al mundo exterior. Sin embargo, esta subjetividad resulta del proceso de aproximación objetiva del mundo, lo que hace que, ese rastro impreso en el interior no sea el rastro de la cosa misma, sino el rastro de la abstracción de la cosa. Por consiguiente, esta no es otra cosa que la subjetividad de la objetividad.

Para dar un poco de más claridad a la cuestión, diré que esta subjetividad de la objetividad es tal en tanto que, como impresión y entremezclamiento de lo externo objetivo en el interior del individuo, es el resultado de una distante aproximación objetiva. Aquí el individuo, si es que lo es, se aproxima objetivamente a la cosa, por medio de la abstracción, lo que hace que lo que quede en su interior no sea la realidad existente de la cosa, sino el rastro del concepto de la cosa. Con lo cual se da un doble distanciamiento de ella, primero, el de la objetivación, segundo el de la disolución de la impresión del concepto en la interioridad.

Una subjetividad de la objetividad resulta en gran manera contradictoria, si el término mismo nos señala subjetividad como lo referente al sujeto, lo propio de este. Dado que en la mencionada, aun cuando se consolida una concepción de la cosa inherente a la interioridad del sujeto, este nunca logra relacionarse directamente con la existencia de aquella, con su realidad, puesta la barrera de la objetividad. Con lo que esto referente al sujeto en su interior, esta concepción interior de la cosa, nunca logra ser realmente inherente al sujeto, puesto que anterior al acercamiento subjetivo, la cosa ha sido ya abordada y moldeada por la objetividad en la abstracción.

Esta subjetividad de la objetividad es uno de los causantes del detrimento de la veracidad de la subjetividad. Aquí la verdad sustentada en la subjetividad resulta una verdad ausente de un criterio de verdad real, la verdad subjetiva es la verdad del sujeto y no puede ser una verdad aplicable a la realidad. Es verdad que el sujeto tiene su verdad de la cosa, pero no puede pensarse que esa verdad del sujeto es la verdad de la cosa. Todo como consecuencia de la identificación de la certeza objetiva con la verdad de la cosa.

Cuando se establece tal identificación, la verdad de la cosa es la certeza objetiva de la misma, ante lo cual, la subjetividad de la objetividad resulta una simple difuminación de la certeza en los contenidos internos del individuo. Con ello esta interiorización de la objetividad, subjetividad objetiva, es una simple variación de la certeza objetiva en un individuo cualquiera. De donde se siguen tantas subjetivaciones de la objetividad cuantos individuos haya.

El problema aquí justamente ha sido esta identificación de la verdad de la cosa con el concepto y su certeza. Ante lo cual no queda decir mucho, puesto que ya ampliamente he mostrado como la tal certidumbre objetiva más que llevarnos a la verdad de la cosa, nos aleja de ella en el proceso de abstracción. La verdad no es el concepto de la cosa, la verdad de la cosa solo puede residir en la cosa misma, en su existencia. La tarea del individuo es ir a la verdad de la cosa, y esto pareciera, solo puede ser posible a través de la relación subjetiva con ella, en tanto pasión infinita.

Con todo, no podemos desechar la objetividad, en tanto conceptualización, en razón de que esta nos permite guardar el criterio de igualdad entre los sistemas de cosas, es decir su ser genérico. La conceptualización de la cosa nos permite resguardar su valor ontológico y su lugar entre los entes. Más el criterio de objetividad es necesario en tanto mantiene la tensión con la subjetividad, tensión en la cual se hacen posibles las dos partes, exterior e interior del individuo respecto a la cosa.

Todo esto para acentuar un poco mejor la noción de subjetividad que intento proponer, la *Subjetividad como pasión*. Propuesta por Kierkegaard y profundizada un poco más en este trabajo, como camino para establecer una cierta subjetividad en Agustín. Por ello aun cuando esta subjetividad proviene de los postulados kierkegaardianos, me he visto en la tarea de desarrollar la argumentación e inferir algunas consecuencias, con miras a lograr el objetivo.

Tenemos la cosa, asequible en un primer momento gracias al concepto y a su objetividad (su ser material ahí). A su vez el individuo es movido por la pasión infinita, por la verdad, a ir sobre la cosa ahí, movimiento que le resulta ineludible por la mencionada pasión, que es un interés infinito. Y en el marco de esta pasión por, que es interés infinito, solo puede ir a la cosa *apropiándose* de ella en su subjetividad, apropiación que le permite la interiorización de la verdad más propia de la cosa. Hace la verdad de la cosa suya.

Este hacer la verdad suya de la cosa, se da como *apropiación* de la existencia concreta de la misma en su ser ahí. Donde el concepto nos permite identificar la cosa en el marco de sus relaciones con los demás entes y su ser material, su objetividad fáctica sustenta su valor ontológico, es decir, la cosa es ahí concreta. Ante la presencia del concepto y la objetividad, el pensador subjetivo comprende que tales no son en sí mismos la verdad de la cosa, sino que la verdad de la cosa se da en esa *apropiación* a la que es movido por la pasión. *Apropiación* de la existencia concreta de la cosa.

La *apropiación* de la cosa como producto de la pasión, del interés infinito en la existencia concreta, en la verdad de la misma, nos permite ir a lo más propio de la cosa, a su verdad más intrínseca. Así por la interiorización el pensador subjetivo hace suya esa verdad más propia de la cosa. De lo que se concluye que es en esta *apropiación* en la pasión donde el individuo llega a lo más profundo de la cosa, a su verdad, y a su vez logra hacer de esa verdad de la cosa suya, hacer de la cosa suya. Llega a la verdad de la cosa haciéndola suya en la subjetividad. De lo que se sigue que esta verdad subjetiva no es una verdad sin valor real, como el de la subjetividad objetiva, por el contrario es *la verdad de la cosa más propia*.

No una verdad en cada individuo diversa, como subjetivación del concepto. Puesto que la verdad de la cosa no reside en la certeza del concepto, sino en la cosa misma, real y concreta. Así cada individuo que va sobre la cosa, movido por la pasión, llegará a la apropiación de la única verdad de la cosa en su existencia concreta, y no llegará como un mero espectador de esta, sino que llegará haciéndola suya en el interior, haciendo la verdad de la cosa, la cosa, propia en su subjetividad. Por consiguiente, no una verdad de la cosa en cada individuo, sino la única verdad de la cosa en la subjetividad del individuo, que se la propia con y por pasión.

Ahora bien, no debemos olvidar el criterio de individualidad del hombre, que es a su vez criterio de singularidad, por el cual, aun cuando es la verdad de la cosa la que capta cada individuo en la apropiación, esta no se hace idéntica en todos los individuos. Dado que, efectivamente la apropiación es apropiación de la verdad de la cosa que es una, con todo, este proceso se da en función de la singularidad de cada individuo, con lo que resulta que la apropiación es diversa en cada uno. No una verdad diversa en cada individuo, una apropiación diversa dado el criterio de singularidad. Sin el cual afirmaríamos que la verdad habita de forma idéntica en la subjetividad

de los individuos, esto es que todos tienen la misma verdad, de lo que seguiría un criterio de identidad entre los hombres, el cual negaría la diferencia.

Ante esto debemos tener presente que este pensador subjetivo que se apropia de la cosa, solo puede llegar a tal apropiación en tanto se dice subjetivo, lo que es, en tanto él mismo es dueño de su existencia en su pensar, vive en pasión infinita por su existencia. Es decir, este pensador solo puede llegar a la subjetividad como pasión en tanto el mismo vive tal pasión por su existencia, su pensar no se confunde con su existir, su pensar se apropia de su existir. Lo que no es otra cosa que el pensar concreto del existente, expuesto ya desde el comienzo del trabajo.

Con esta explicación de la subjetividad como pasión, quiero presentar de forma clara y precisa la dinámica intrínseca del existente. En la pasión por la existencia que es pasión por la verdad y la bienaventuranza eterna, el existente se apropia de su existencia concreta, puesto que es consciente de que solo a través de la apropiación subjetiva de sí, del otro, del mundo, puede llegar a la verdad. Por ello este existente es el hombre atado a la realidad concreta de la vida. “(...) la dificultad de la existencia reside en el interés del existente, y el existente está infinitamente interesado en existir.” (Kierkegaard, 2010, p. 300). De lo que se concluye que la afirmación del existente concreto, el sujeto de nuestro trabajo es correlativo a la postulación de la subjetividad como pasión, dado que esta última posibilita la noción de aquel. “Existir, si esto no se toma como cualquier tipo de existir, no puede realizarse sin pasión.” (Kierkegaard, 2010, p. 309).

Bien he mostrado ampliamente como llegar a la noción de sujeto, a partir de esta articulación de la subjetividad en la verdad subjetiva como pasión.¹³ Mas he mostrado cual es la dinámica interna de dicha subjetividad, y como esta permite ir a la verdad de la cosa en contraposición a la propuesta de la subjetividad objetiva, lo mismo, como esta se postula como la verdad, donde adquiere sentido la frase de Kierkegaard “*La subjetividad es la verdad.*” (Kierkegaard, 2010, p. 310). Con ello comprendemos cómo se concreta la subjetividad como pasión, tomando las herramientas de la propuesta kierkegaardiana presentadas en el capítulo uno, y retomadas en la interpretación de la noción de sujeto en Agustín en el capítulo dos. Para definir en el presente

¹³ Confrontar capítulo 2.

apartado una propuesta más completa, que me ha servido para determinar la noción de sujeto a la que he querido apuntar, el existente concreto.

Si bien la propuesta de la subjetividad como pasión deviene en gran parte de Kierkegaard, en quien la articulación del sujeto a partir de esta resulta evidente, en Agustín, dadas las diferencias en la concepción antropológica y en el sistema gnoseológico, no resulta de igual forma. Con lo cual no se niega que la mencionada propuesta no sirva para articular la noción de sujeto en aquel, que es justamente lo que he mostrado en el capítulo dos. Sin embargo es necesario marcar algunas precisiones para consolidar la coherencia de la propuesta en el sistema agustiniano.

En la intelección de las ideas de Agustín, el hombre re-conoce las ideas en su alma, iluminado e impulsado por Dios. Como lo he afirmado, al reconocerlas se las apropia, las hace suyas en su singularidad. Proceso en el que se edifica su subjetividad, desde esta singularidad. Con todo hablamos aquí de las ideas impresas en el alma como el objeto de conocimiento, esto es como la cosa, luego de igual manera diré que la verdad reside allí en las ideas mismas. De esta forma resulta muy apropiado el sistema gnoseológico agustiniano, para la propuesta de la verdad subjetiva como pasión, más cuando el mismo nos permitirá llevar al existente a su finalidad, lo que se verá en el último apartado.

Aquí es difícil pensar en el concepto como mediación entre la cosa y el individuo. El concepto es totalmente ajeno al sistema de la iluminación. Puesto que en este no se da un proceso de abstracción, como método para la intelección, por la iluminación misma se va a las ideas en el interior. Si puede identificarse un medio entre la idea y el entendimiento es la luz de la divinidad, no obstante esta no media, solo da claridad a las ideas.

Comprendemos la coherencia de la subjetividad como pasión en el sistema agustiniano. La que nos permite definir la noción de sujeto, a partir de la construcción de la verdad subjetiva, como apropiación de las ideas en el interior del cognoscente. Lo que es una lectura particular de la propuesta de la iluminación agustiniana, dado que como lo he señalado desde un comienzo, Agustín no se ha dedicado a la tarea de una construcción de la subjetividad humana.

3.2 El existente en su ser concreto

En síntesis, en las líneas anteriores, he mostrado como toda la propuesta de la subjetividad como pasión tiene como finalidad la postulación de la noción de sujeto, la cual es el objeto perseguido en el presente trabajo, la postulación del existente concreto. Sin embargo la construcción de tal noción no deviene simplemente de una propuesta filosófica en sí. Lo que me ha permitido pensar en una noción de sujeto convergente en los filósofos presentados, ha sido en primera instancia el reconocimiento de una actitud particular frente a la existencia misma, la que determina a su vez una forma particular de vérselas con el pensar filosófico.

En donde la noción del sujeto existente adquiere su realización, más allá del discurso, puesto que justamente la actitud del existente es el reconocimiento y la pasión por su existencia. “Ser existente es pues, ser voluntario, es decir, elegir y elegirse, es estar en relación profunda consigo mismo (...)” (Wahl, 1989, p. 56). La afirmación de la noción del existente no puede ser sino en función de un pensar que se comprende a sí mismo como tal. Por ello quiero a continuación mostrar cómo esta noción del existente se origina y se evidencia primordialmente en el plano de la existencia misma de los pensadores, Kierkegaard y Agustín, como consecuencia de una incesante búsqueda de la verdad, correlativa a una particular incertidumbre existencial.

La incertidumbre existencial como actitud del sujeto existente se hace evidente no solo en el plano teórico de la cuestión, su punto de origen fundamental reside en la misma existencia de los filósofos. Una vida que no puede nunca olvidar la condición de existente, puesto que tal condición resulta ineludible y asfixiante para el pensador, más cuando “La existencia es una inmensa contradicción de finito e infinito (...)” (Wahl, 1989, p. 57). Con lo que no pretendo llegar a afirmar una vida sombría y tediosa, como presupuesto para la conciencia de la existencia. La conciencia de la existencia aquí viene dada como conciencia de la incertidumbre de sí, en la condición de ser ahí arrojado al mundo, que es a su vez conciencia de las situaciones límite (Jaspers, 1981, pp. 16-17).

Ahora bien, tal conciencia de la existencia así entendida, adquiere una serie de condiciones y motivos disímiles en los filósofos, dado que sus vidas devienen en tiempos, épocas y contextos diferentes. Con todo, ha sido la vida de los mismos, en la mencionada variedad de realidades, la

que ha servido de fundamento para afirmar la propuesta de la noción de sujeto. De la mano de la actitud reflexiva frente a la existencia concreta, propia del pensador existente, el pensar concreto.

Esto es, por demás, lo que configura su pensamiento al hilo de su vida, ya que el pensador subjetivo no tiene más forma de comunicarse que a través precisamente de su vida. Es así como la subjetividad viene dada no como pensamiento, sino como estilo de vida (PS., II, 164), que se transmite directamente y sin estridencias cuando se compara su biografía y su bibliografía, pues su obra será él mismo. (García, 1985, p. 67)

En resumen, la propuesta del existente es evidente originalmente no como discurso, sino como actitud frente a la vida. Partiendo como (1) incertidumbre existencial en la conciencia de sí en el mundo, de lo que se sigue la (2) necesidad por la búsqueda de la verdad, o de la bienaventuranza eterna, lo que no es posible sino (3) movido por un interés infinito en la misma. Interés que implica el reconocimiento de la propia existencia en la medida en que es interés no solo por la verdad sino primero interés por la propia verdad, en tanto se haya en incertidumbre existencial. Panorama ante el cual se erige el (4) camino de la interioridad y la subjetividad como la mejor vía para el encuentro con esa verdad buscada, donde la misma se configura como una (5) verdad subjetiva en el marco de la (6) subjetividad como pasión.

Kierkegaard ha sido el constructor de nuestra noción de sujeto, puesto que el mismo, su existencia, su vida ha sido el origen del pensar concreto, del interés infinito por la existencia y la pasión por la verdad. “Kierkegaard declara que *toda su obra no es sino la expresión de su propia vida*. Se le toma por un autor, cuando no es más que un espectador; por un escritor religioso, cuando no es más que un “sermoneador de sí mismo”” (Jolivet, 1950, p. 41). Lo que ha sido posible en tanto, como ya lo he señalado, la existencia le resulta ineludible a su reflexionar. Kierkegaard no puede sumirse en el sistema del absoluto y aceptar que él sea un simple medio para la realización del plan del espíritu hegeliano.

Mi existencia es real cuando ineludiblemente siento el peso que implica y devine la tensión producto de la elección, elección en la cual se valida mi ser existente como libertad. No puedo no dejar de sentirme, de captarme como real concreto, como existente en el ser ahí, en medio del horizonte de la posibilidad. De lo que se sigue que, es imposible el olvido de la existencia, ante lo que puedo resumir como la sensación de la angustia.

La existencia entera me angustia, desde el más pequeño moscardón hasta los misterios de la Encarnación; todo se me hace inexplicable y sobre todo, yo mismo; la vida entera es una peste y yo ante todo. Vasto es mi dolor sin límites, nadie lo conoce aparte del Dios del cielo y Él no quiere consolarme; nadie lo conoce sino el Dios del cielo y Él no quiere apiadarse de mí. (Kierkegaard, 1955, pp. 70-71)

Son muchas las circunstancias particulares las que motivan la imposibilidad del olvido de la existencia. La relación con el padre, la maldición del mismo, la muerte de los hermanos, los vaivenes amorosos, en particular la ruptura con Regine Olsen, entre otras cosas. Con todo lo importante aquí no resultan los hechos de la vida en sí, lo realmente importante y trascendente ha sido la actitud frente a los mismos, si se quiere la *apropiación* que ha hecho de ellos. Dado que es en ello en donde ha sido posible la articulación del pensar concreto.

La actitud reflexiva de la existencia, encarnada en estos acontecimientos particulares, resulta ajena a los pensadores abstractos. Dado que ¿Cómo han podido estos reflexionar en un Yo, sino partiendo desde lo más real del mismo, el existir? No profundizaré mucho en esta cuestión, me limitaré a decir que tal vez efectivamente pensadores como el del *Cogito*, se han visto movidos al pensar por el existir, sin embargo han sido seducidos por el deslumbramiento del pensar abstracto, olvidándose del existir concreto.

Pues justamente es en este segundo paso donde Kierkegaard no ha perdido el camino, sabe que el reconocimiento de su existencia y luego el reflexionar sobre la misma han de llevarlo a la claridad sobre sí, sobre el sí concreto. “(...) se trata justamente de comprenderse a sí mismo y de *comprenderse existiendo*” (Jolivet, 1950, p. 45). Partir movido por la existencia para terminar en la misma, la reflexión sobre ella adquiere sentido en tanto da respuestas y estas respuestas no han de ser sino la verdad sobre ella, la verdad sobre la existencia. “Lo que en el fondo me falta, es ver claro en mí mismo, saber “qué debo hacer” (...) hallar una verdad que sea tal “para mí”, de encontrar “la idea por la cual deseo vivir y morir” (Kierkegaard, 1955, p. 39). Esta es pues la incertidumbre existencial, que mueve al existente en pasión infinita hacia la bienaventuranza eterna.

Se nos da concreta la incertidumbre existencial en una vida que reclama reflexión, la que no termina en la difuminación de la existencia en el pensar, sino la que lleva a lo más profundo de

esta. “(...) existir verdaderamente, a la vez dejando que la conciencia penetre la propia existencia, a la vez siendo eterno como si se estuviera situado más allá y, sin embargo, estando presente en la existencia y en un proceso de devenir.” (Kierkegaard, 2010, p. 305). Más resulta que no puede olvidarse de su existencia precisamente porque en ella reside la respuesta, lo que se hace efectivo en el camino de la interioridad-subjetividad.

Esta dinámica de relación que va de la incertidumbre a la pasión por la verdad, en la existencia es bien comprendida así en la existencia concreta del pensador, en la vida real de Kierkegaard. Lo que resulta de igual claridad en la vida de Agustín, quien aún, como ya lo señalaba, se mueve en un contexto en gran manera diverso, allí en su contexto y en su mundo vive la incertidumbre existencial que lo mueve a la búsqueda de la verdad. “Toda su vida no será ya otra cosa que una búsqueda apasionada e incondicional de la verdad.” (Pegueroles, 1972, p. 12). La que adquiere aquí, dado el mencionado contexto, la forma particular de la divinidad y su saber de sí en relación con esta.

He mostrado ya en el capítulo segundo, como el camino interior en Agustín evidencia el interés por lo humano como camino para la búsqueda de la verdad. Lo que es posible dada la incertidumbre existencial del filósofo ante la verdad de sí y de la divinidad. “La filosofía para san Agustín, no trata de problemas, sino del problema del hombre (...) En filosofía sólo hay dos problemas fundamentales, que en el fondo son uno sólo: Dios y el hombre.” (Pegueroles, 1972, p. 13). Quisiera ahora entonces mostrar más precisamente como se da esa incertidumbre en su vida real, y como esta a su vez es motivo de ese sentimiento de angustia, experimentado por Kierkegaard.

El hombre Agustín es un hombre afanado a por la búsqueda de la verdad, la que responde a su inquietud existencial particular. Así las *Confesiones* nos narran la historia del trasegar del hombre en la vivencia de la mencionada búsqueda. La que confluye en la identificación final con la filosofía y la practica cristiana, como horizonte en el cual encuentra una mejor acogida para dar continuidad a su tarea. Si bien el hombre Agustín converso descubre en el cristianismo que su búsqueda de la verdad no es más que la búsqueda de Dios, el hacerse cristiano no es un llegar a la verdad, a Dios, es simplemente un encausar el camino en una senda particular. El cual se

extiende continuamente al comprender que entre más cercano se ve del objetivo, más camino hay por recorrer.

La incertidumbre por la verdad es incertidumbre por la verdad de sí, “(...) se hace esta apasionada pregunta: ¿Qué soy yo, pues, Dios mío, y qué esta mi naturaleza?” (Capanaga, 1969, p. 64). La inquietud existencial se entiende como ese vacío de comprensión de la propia condición humana. Lo que se refleja en la tarea fundamental de los escritos agustiniano, la búsqueda del conocimiento de sí y de Dios, lo que es la investigación de la realidad humana y su conexión con el creador de la misma. “Las cuestiones centrales de la filosofía agustiniana se trenzan a la del hombre.” (Capanaga, 1969, p. 64).

De tal forma que una primera vista de la inquietud existencial propia de Agustín, es la de la incertidumbre ante la condición humana. “Y ¿qué es lo que quiero decirte, Señor, sino que no sé de dónde he venido aquí, a esta, digo, vida mortal o muerte vital? “No lo sé.” (Agustín, *CF* 1979, p. 78). No es solo la cuestión sobre su vida particular, es el interrogante sobre la vida humana, el sentido y la finalidad de la misma. Lo que explica la importancia de la reflexión sobre la humanidad tan presente en su filosofía. “(...) tanto San Agustín como Pascal quieren que una filosofía del hombre empiece por la investigación de la realidad humana.” (Jolivet, 1950, p. 15). Así el responder a su inquietud existencial particular y el responder al sentido de la condición humana resultan profundamente relacionados.

Su búsqueda existencial se ve reflejada en la aventura intelectual que se narra en las *Confesiones*. Su recorrido académico por las escuelas de Madaura, Cartago, Roma y Milán; su paso por el maniqueísmo, por el escepticismo; su pasión por la retórica y su largo recorrido literario por los autores y filosofías de la época, testifican el desespero del joven Agustín por llenar el vacío de certidumbre de su ser. Es hasta el encuentro con los textos neoplatónicos y San Ambrosio donde su búsqueda empieza a tener un sabor diferente, logrando tener un poco de claridad al aceptar y comprender la coherencia de la propuesta cristiana. Encuentra allí una respuesta contundente a su búsqueda, momento en el que comprende que esta ha de encausarse por el horizonte de la fe católica cristiana.

Este paso, como ya lo he aclarado, no es del todo el paso hacia la verdad de forma definitiva, es simplemente un dar dirección a la búsqueda, con la certidumbre de la existencia de la misma. Lo

que es, de cierta manera, un calmante parcial a la pregunta por la condición humana y el sentido particular de la vida, parcial en tanto que una vez debelado este camino, queda la tarea de seguir por el mismo. Donde se fundamenta el sentido de la actividad futura de Agustín, el conocimiento de si y de la verdad en el marco del cristianismo. “¡Oh verdad, verdad!, cuan íntimamente suspiraba entonces por ti desde los meollos de mi alma (...)” (Agustín, *CF* 1979, p. 139).

Esta búsqueda de la verdad se identifica con la inquietud existencial, en la medida en que toca la realidad concreta y vivencial de Agustín. No es una inquietud sobre un conocimiento abstracto, no es un problema netamente intelectual, o cuestión de disputa académica, el problema de la verdad es tal, en tanto es el problema sobre su verdad particular y la de la condición humana, esto es lo que hace de Agustín un existente concreto. Lo que podemos entender de igual forma como la *apropiación* del problema de la verdad, la forma en que hace suya la cuestión sobre esta, es la forma propia del sujeto existente.

De esta manera comprendemos como se da la incertidumbre existencial en el hombre Agustín, y como la relación con la misma proyecta al filósofo como un sujeto existente. Ahora bien podemos interpretar un cierto sentimiento de angustia, propio del hombre frustrado en ese trasegar incierto por la verdad “Pero ¿dónde estabas entonces para mí? ¡Oh, y qué lejos, sí, y qué lejos peregrinaba fuera de ti (...)” (Agustín, *CF* 1979, p. 141). Angustia que se le hace manifiesta no solo como fracaso ante la búsqueda, sino como sentimiento de distanciamiento del objeto de indagación.

Sentimiento que se le presenta aún más fuerte en su condición de cristiano, en la cual su existencia se presenta mayormente contradictoria, dada la tensión entre lo conveniente y lo adverso en el encuentro con la verdad cristiana. “(...) me agitaba, y derramaba, y esparcía, y hervía con mis fornicaciones y tú callabas, ¡oh tardo gozo mío!; tú callabas entonces, y yo me iba cada vez más lejos de ti tras muchísimas semillas estériles de dolores (...)”. (Agustín, *CF* 1979, p. 113). Es así como la existencia le resulta en gran manera pesadosa, puesto que se le presenta la condición humana como obstáculo hacia el encuentro con la verdad. “(...) pero no me sostenía en el goce de mi Dios, sino que, arrebatado hacia ti por tu hermosura, era luego apartado de ti por mi peso, y me desplomaba sobre estas cosas (...)” (Agustín, *CF* 1979, p. 292).

En conclusión se da la existencia como el campo en donde ha tenido espacio esta incertidumbre, angustia y peso en la dinámica de la indagación de la verdad. La cual es entendida como una tarea radicalmente vital en tanto tal respuesta ha de dar solución a su existir concreto, no a una mera duda intelectual. Por ello se convierte esto en el centro de su filosofía, haciendo de la misma un reflexionar que parte en primera instancia del hombre. “La filosofía agustiniana es investigación vital de problemas vitales, entrega total a la búsqueda incansable del bien del hombre.” (Pegueroles, 1972, p. 13). Y que desemboca en la reflexión sobre el interior humano, pues comprende que la misma verdad solo se puede encontrar en su ser interior. Momento en el que nuevamente afirma la importancia de la existencia, como puerta para el camino de interioridad, con miras a la búsqueda de la verdad. De lo que se sigue que la tal búsqueda va en todo momento atada a la existencia concreta del mismo, lo que es la base para un pensar concreto. “Al buscar la Verdad, San Agustín no pretendía hallar algo abstracto o confuso sino una realidad que tuviera que ver directamente con las cuestiones más importantes del ser humano.” (Dolby Mugica, 2006, p. 28).

Es así como el existente adquiere vida en su ser concreto, en la existencia misma de los pensadores. El existente no es solo un término, mucho menos un concepto, es el hombre Kierkegaard y el hombre Agustín. El existente soy yo escribiendo aquí y ahora, y eres tú, en tanto sabidos y ligados a nuestra existencia, en el proyecto de la búsqueda de la verdad. De esta manera nuestro como me ha sido posible pensar en una noción de sujeto, que adquiere cabida desde la vida de los pensadores hasta la articulación de la teoría sobre el mismo.

Primero acaece la vida; luego, un poco o mucho más tarde (pero más tarde) tiene lugar la teoría; no viceversa, primero la teoría y luego la vida. (...) Luego por lo general sobreviene una tercera cosa: el intento de crear la vida con la teoría, o mejor aún la ilusión de reanudar la misma vida anterior con la teoría, es decir, de reanudarla de una manera fomentada. Esta es la parodia (todo concluye en una parodia), y así acaba el proceso (...). (Kierkegaard, 1955, p. 349)

3.3. La trascendencia, finalidad de la pasión del existente

Hasta este momento, en el presente capítulo me he dedicado a dar claridad sobre el presupuesto base en el cual nos es posible la afirmación del existente, esto es, la subjetividad como pasión, por medio de la cual aquel se apropia de la existencia en el proyecto de la búsqueda de la verdad

y la bienaventuranza eterna. Seguidamente he intentado dar claridad sobre la dimensión concreta del existente, el existente como el hombre real ahí en el mundo en inquietud existencial, expresada de buena manera en los filósofos mismos, de los cuales ha partido la reflexión. Llegando a concluir que la noción de sujeto existente implica el no quedarse en el plano del discurso, la misma nos lleva a la necesidad de la articulación entre el discurso y la realidad, la existencia, pues es en esta última dimensión donde tiene origen y sentido la propuesta del discurso.

Teniendo en cuenta este resumen del recorrido hecho hasta aquí, quiero dar pasó al último apartado del trabajo. Bien lo he querido titular la “*finalidad*”. En razón de que es en este punto donde la reflexión sobre el existente llega a su culmen, donde la pasión por la existencia, que es tal en tanto interés infinito en la bienaventuranza eterna, ha de llegar a su realización. Lo que me resulta más viable desde la perspectiva gnoseológica agustiniana que kierkegaardiana, dada la predominancia de la interioridad.

Para Kierkegaard la pasión del existente es a lo sumo una pasión por su bienaventuranza eterna, y la apropiación de la existencia y del mundo es una apropiación de lo dado, la subjetivación de lo real. En donde la verdad reside en la cosa misma, en la existencia misma, esta como externa, así la verdad como subjetividad es verdad como subjetivación, *apropiación de la verdad* de la cosa externa. De esta forma va a su verdad, a su bienaventuranza eterna en el interés por la propia existencia. El camino del existente pareciera detenerse allí, por ello la propuesta de la *finalidad* que quiero presentar encuentra acogida de mejor manera en la noción de verdad de Agustín.

En Agustín el camino interior está planteado como forma de búsqueda de la verdad, a la que el mismo se inserta en tanto inquietud existencial. Esta búsqueda es la búsqueda de la verdad de su ser y de la Verdad. En primera instancia encuentra en su interior la verdad del mundo, de lo exterior, en el reconocimiento de las ideas divinas impresas en el interior, que le permiten la expectación de lo dado en el ámbito del entendimiento. “(...) en ti están todas las finitas, aunque de diferente modo, no como en un lugar, sino por razón de sostenerlas todas tú, con la mano de la verdad (...)” (Agustín, *CF* 1979, p. 291). Mientras que en Kierkegaard no hay una verdad en sentido estricto interna, sino que esta verdad se hace subjetiva como apropiación de la cosa

externa, apropiación de esto dado. Con todo en Agustín, el hombre no se detiene en tal reconocimiento, aspira a algo más allá, su bienaventuranza eterna, el encuentro con su verdad y *La Verdad*, lo que se da solo en una instancia superior de apropiación, allí es donde confluye toda mi reflexión.

Esto dado que, en este, por más que la verdad se halle en el interior del sujeto, es decir sea una verdad subjetiva en la *apropiación*, el camino de la interioridad no se detiene en el sujeto sin más. Nos permite dar el paso último, el encuentro con su verdad y la Verdad solo es posible en el paso hacia la *trascendencia*. El camino interior no se detiene en el sujeto, lo trasciende.

Pero el camino interior lleva hacia arriba. Cuando llegamos a Dios, la imagen del lugar se hace múltiple y multifacética. En un importante sentido, la verdad no está en mí. Veo la verdad en Dios. Al darse el encuentro tiene lugar una inversión. Adentrarme en la memoria me conduce más allá. (Taylor, 2006, p. 194)

El vuelco hacia el interior, el proceso de aversión, conversión y trascendencia en Agustín, es posible solo en tanto Dios es impulsador, guía y luz al hombre en cada uno de estos pasos. Es Dios el que llama hacia dentro, quien ilumina en el interior las ideas y el entendimiento para que pueda reconocerlas y más aún es *la Verdad* misma. Por consiguiente esta pasión por la bienaventuranza eterna, este deseo e interés infinito por la verdad no es otra cosa que la forma en que Dios llama al hombre, la forma en que Dios impulsa al hombre hacia Sí.

Hay que diferenciar entre las verdades del mundo y la Verdad, por la iluminación en el camino de la interioridad se da el reconocimiento de lo dado, las verdades del mundo. Pero el reconocimiento de las verdades del mundo como ya lo señalaba, es solo el primer momento. Este reconocimiento no puede ser sino es por la intervención de Dios que llama al hombre hacia su interior, lo que adquiere todo su sentido en tanto forma en la que Dios llama al hombre hacia sí. “Al final del camino vemos que Dios es la fuerza que sustenta y dirige dicha actividad. Captamos lo inteligible no sólo porque el ojo de nuestra alma se dirija a ello, sino primordialmente porque vamos dirigidos por el Señor interior.” (Taylor, 2006, pp. 194-195). Consecuentemente el camino de la interioridad ha de desembocar, luego del reconocimiento de las verdades impresas en el alma –ideas- en el encuentro de La Verdad, en el encuentro del hombre con su verdad y La verdad, Dios.

¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad! Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche, y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste para que viese que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. (Agustín, *CF* 1979, p. 286)

Ahora, si vamos a la noción del existente, como ya bien lo he dejado claro, el existente se hace tal en tanto interesado en su existencia, lo que se hace posible como respuesta a la inquietud existencial del mismo, que es inquietud por la verdad, la cual encuentra respuesta en la subjetividad como pasión, posible en la interioridad, trazándose el camino hacia sí mismo, en el que el interés por la existencia concreta adquiere mayor fuerza. Es una propuesta circular a primera vista, porque el existente descubre su inquietud existencial y la respuesta a la misma en la existencia, así se parte de ella para ir a ella. Sin embargo esta propuesta que se cierra en su mismo origen no para allí, no se choca con su origen, en la profundización de sí mismo se descubre la instancia que lleva al existente al siguiente paso.

El encuentro con la verdad en el interior es a la vez la trascendencia del sí mismo. Esto dado que, en primera instancia, el reconocimiento de las ideas, es el reconocimiento de las *impresiones* de las ideas en el interior. Las ideas en sí, en tanto pensamientos residen en la mente de Dios. Por ello reconocer las impresiones en el interior es de cierta forma ya conocer la mente de Dios, participar de Dios. En esta instancia el hombre en ese primer reconocimiento se trasciende en su interior al aprehender la divinidad en su humanidad, lo mismo trasciende su condición meramente humana en la expectación de la mente divina, a través del reconocimiento de las impresiones. “Manjar soy de grandes: crece y me comerás. Ni tú me mudarás en ti como al manjar de tu carne, sino tú te mudarás en mí.” (Agustín, *CF* 1979, p. 286).

Debemos entender este aprehender como el *apropiarse*, lo que nos permite justificar la formación de la subjetividad. Al aprehender el sujeto se apropia de esas verdades, ideas divinas en su singularidad. Por un lado se estructura su subjetividad y a su vez se abre paso hacia la divinidad, como trascendencia. Abrirse a esta última no es un abandono de su ser concreto, es por el contrario en esta instancia la manera en que el sujeto se crea su subjetividad como apropiación.

En un segundo momento no es solo el reconocimiento de las ideas a través de las impresiones, no solo el reconocimiento de lo dado a partir de las ideas. Es el reconocimiento de una verdad

particular, hacia la que ha de llegar todo existente, y por la cual el mismo ha emprendido el camino de interés en la propia existencia, la inquietud existencial, es la verdad del sí mismo. En el máximo punto de la interioridad el existente ha de aprehender la verdad que ha buscado desde el comienzo, la verdad del sí mismo. Lo que se realiza como una *apropiación* de sí en la mente divina, donde residen todas las verdades de lo existente. “Nada sería yo, Dios mío, nada sería yo en absoluto si tú no estuvieses en mí; pero, ¿no sería mejor decir que yo no sería en modo alguno si no estuviese en ti, de quien, por quien y en quien son todas las cosas?” (Agustín, *CF* 1979, p. 74).

En la aprehensión de la verdad de sí se da la *apropiación de sí mismo*, la apropiación del ser existente, de su verdad concreta, la respuesta a la inquietud existencial primera. Por ello el camino parte de la inquietud y va a la interiorización de sí, donde es satisfecha la pasión, que es pasión por la verdad, pasión por la existencia, la verdad de la existencia. La interioridad como medio para el encuentro con la verdad de la existencia, que se da en la trascendencia, como apropiación de la verdad de sí en la mente divina.

Se halla la verdad en la mente divina, el existente la reconoce en su interior a través de las impresiones dadas allí. Aprehende las verdades, las ideas divinas a partir de estas impresiones, lo que hace solo a través de la apropiación en tanto singular, con ello reconoce la verdad de lo dado, construye su subjetividad y a la par trasciende su ser, en tanto todo esto es aprehensión que es participación de lo divino. El mismo proceso se aplica a la apropiación de la verdad del sí mismo. Esta reside en la mente divina, el existente en su interiorización, que es a la vez trascendencia en cierto momento, ha de llegar a la idea de sí en la mente divina, al hacerlo, aprehende su verdad apropiándose, con la cual hace de la verdad de su ser su verdad, pues a ello lo lleva todo el movimiento de la pasión, la apropiación de su verdad. “Más para mí el bien está en adherirme a Dios, porque, si no permanezco en él, tampoco podré permanecer en mí.” (Agustín, *CF* 1979, p. 287). En esta última apropiación se complementa su singularidad con su verdad, y se comprende tal como es.

Con esto diré nuevamente que este trascenderse en el interior, como aprehensión de la divinidad, que es participación de la misma, no es un alejarse de lo concreto, de lo real, del ser ahí. Por el contrario es un comprender lo concreto a nivel de la apropiación, hacerlo propio. Puesto que tal

apropiación del sí mismo, de lo concreto, de lo singular, no puede ser en el desconocimiento de la verdad de sí. Consecuentemente la apropiación de sí, de lo concreto, solo es posible en plenitud en la comprensión de la verdad de sí dada en la trascendencia hacia la divinidad.

De aquí también se desprende que, solo en el momento en el cual el existente se apropia de su verdad en la divinidad, ha de llegar al culmen de su subjetividad. Esta se ha venido construyendo en la apropiación de las verdades de lo dado, no obstante su subjetividad llega a consolidarse, a definirse plenamente, en la apropiación de su verdad, que es el momento en que hace suyo su ser en tanto ser. En otras palabras, en la apropiación de su verdad, de su ser en tanto ser, se arma en plenitud su subjetividad como lo propio de su ser sujeto. Puesto que ¿Cómo una subjetividad plena en la ausencia del conocimiento ser del sujeto?

En última instancia diré que la apropiación de La Verdad, de la Divinidad, en parte se logra en el proceso de apropiación a través de la aprehensión de las impresiones en el interior, proceso en el cual se trasciende hacia la divinidad, se aprehende la divinidad y se participa de ella. Sin embargo no puede darse una apropiación de la misma en plenitud, puesto que aquella no puede reducirse a la capacidad del hombre. La divinidad colma, rebosa y sobrepasa la capacidad humana. Por ello resulta imposible la aprehensión de La Verdad-La Divinidad para el hombre desde su ser en tanto ser.

Pero ¿cómo invocaré yo a mi Dios, a mi Dios y mi Señor, puesto que al invocarle le he de llamar a mí? ¿Y qué lugar hay en mí a donde venga mi Dios a mí, a dónde Dios venga a mí, el Dios que ha hecho el cielo y la tierra? ¿Es verdad, Señor, que hay algo en mí que pueda abarcarte? ¿Acaso te abarcan el cielo y la tierra, que tú has creado, y dentro de los cuales me creaste también a mí? ¿O es tal vez que, porque nada de cuanto es puede ser sin ti, te abarca todo lo que es? (Agustín, *CF* 1979, p. 74)

Este trascenderse es pues la finalidad del existente y el punto culmen de la reflexión sobre el mismo. Instancia que cierra el círculo de la dinámica de la noción: Incertidumbre/inquietud existencial – inquietud por la verdad - búsqueda en interés infinito - pasión por la existencia – camino de interioridad – aprehensión de la verdad/trascendencia hacia la divinidad – apropiación de su verdad/concreción de existente. Finalidad que no concluye en una nueva propuesta de una filosofía abstracta sobre el hombre, pues no se desestima el carácter concreto de la existencia real

de este; por el contrario la propuesta de la trascendencia del existente nos permite abordar al hombre en su totalidad, desde el marco de tensión entre lo temporal y lo eterno, en el que como lo he mostrado uno complementa al otro.

CONSIDERACIONES FINALES

En efecto ha sido un poco dispendioso el ejercicio de la reconstrucción del existente en Agustín, por las mencionadas divergencias en la concepción antropológica. Sin embargo resulta preciso y coherente dada la incertidumbre existencial, que lleva a la búsqueda de la verdad y que desemboca en el camino de la interioridad, que tiene como culmen la trascendencia. Con lo cual Agustín nos permite dar el paso último de la noción del existente, esto es, la consolidación de la subjetividad en la apropiación de la verdad de sí por la trascendencia. De donde se sigue que el existente no termina en la simple existencia, como la serpiente que se devora así, sino que encuentra salida en la divinidad, en donde llega a la aprehensión plena de su ser concreto, en la apropiación de sí y la participación de la divinidad.

Se presenta claramente la noción de sujeto que he querido mostrar en este trabajo, una filosofía del hombre en su ser concreto, desde una dinámica de pensamiento que comprende la importancia de la existencia, para no caer en la trampa de la abstracción y sus consecuencias. La que he querido leer particularmente en Søren Kierkegaard y San Agustín de Hipona, partiendo de los presupuestos kierkegaardianos y concluyendo en la propuesta agustiniana; teniendo como puntos de convergencia las categorías de subjetividad, interioridad y verdad. Las que han sido base para la articulación de la noción del existente, en la que adquiere gran importancia la propuesta de la subjetividad como pasión, como espina dorsal de aquel.

En un primer capítulo he construido la noción de sujeto base, en armonía con la filosofía de Kierkegaard, presentada en su texto cumbre, el *Post Scriptum*. En un segundo momento, he logrado la reconstrucción de una subjetividad y una noción de sujeto en Agustín, de la mano con lo presentado en el capítulo uno y tomando las categorías base como centro de reflexión para tal. Para ulteriormente profundizar en la subjetividad como pasión, eje fundamental de la propuesta del existente; la concreción de esta, en la escena particular de la vida de los filósofos, inspiración

para el trabajo, y la finalidad de la misma, en la que se cierra su círculo de acción. De esta forma se ha logrado lo propuesto desde un inicio en la introducción.

Propuesta que no deja de ser osada dadas las diferencias entre los filósofos y los puntos en contra de tal lectura en Agustín. Por otra parte no deja de ser novedoso el hecho de arriesgarse a establecer una reflexión entre los mismos, desde categorías tan presentes e importantes para estos. Puesto que según pude evidenciar en la investigación previa al trabajo, el estudio de los autores en conjunto, o de una cierta relación, es casi nulo. Ahora bien, considero que aún queda mucho por analizar a la hora de fijar la mirada en temas convergentes, como puede ser el caso de las reflexiones más profundas sobre la cuestión de la verdad, su comunicación, la relación maestro discípulo dentro de esta, etc.

De igual manera, como ya lo señalaba desde el comienzo, se amplía la lista de autores que nos permiten una filosofía sobre el hombre en su ser concreto, por lo cual, el horizonte de análisis sobre este resulta aún en gran manera amplio. Lo que se hace relevante en la medida en que este nos permite un análisis filosófico sobre la realidad humana, o mejor una verdadera filosofía sobre el hombre. Lo que puede ser material para un trabajo póstumo.

Así, para finalizar me permitiré hacer énfasis en que la noción del existente solo puede ser comprendida como *apropiación*. Presupone la pasión por la existencia, por la verdad de sí. “(...) un existente tiene prohibido querer olvidarse de que es un existente.” (Kierkegaard, 2010, p. 303). Lo que implica el ir sobre sí, sobre la existencia concreta. De lo que se sigue que la realización del existente es la apropiación del sí mismo en cuanto tal; por ello tanto tú como yo nos hacemos existentes cuando comprendemos y vivimos la noción del existente, más allá del discurso. Un individuo que se queda en el discurso del existente es alguien que realmente no ha llegado a comprender el mismo. En conclusión, tal propuesta del existente resulta una invitación a volver sobre sí mismo, a no desestimar la existencia concreta en el sueño de la certeza objetiva, a trascenderse en el propio ser, en la aprehensión de la divinidad.

REFERENCIAS

- Capanaga, V. (1969). *Obras completas de San Agustín Introducción al tomo I*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Cervio, P. (2007). *La interioridad en los primeros diálogos de San Agustín*. (Tesis doctoral). Universidad de Navarra, Pamplona.
- Dolby Múgica, M. d. (2006). El ser personal en San Agustín. *Revista española de filosofía medieval* 13, 21-30. Recuperado <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2253602>
- Fitzgerald, A. (2001). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo.
- García, M. O. (1985). Sujeto y subjetividad en S. Kierkegaard. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 5, 59-80. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF8585110059A/5134>
- Jaspers, K. (1981). *La filosofía*. México: Fondo de cultura económica.
- Jaspers, K. (2012). *Los grandes maestros espirituales de oriente y occidente*. Madrid: Tecnos.
- Jolivet, R. (1950). *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard hasta AJ. P. Sartre*. Madrid: Gredos.
- Juárez, A. U. (2008). De relato a reflexión en el problema del yo. *Universidad Complutense de Madrid*, 25, 211-244. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF0808110211A/4649>
- Kierkegaard, S. (1955) *Diario íntimo*. Buenos Aires: Santiago Rueda.
- Kierkegaard, S. (1984). *La enfermedad mortal*. Madrid: Sarpe.
- Kierkegaard, S. (2010). *Post scriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas*. Salamanca: Sígueme.

- Larrañeta, R. (1990). *La interioridad apasionada, Verdad y amor en Søren Kierkegaard*. Salamanca: San Esteban.
- Levinas, E. (2001). *¿Es fundamental la ontología?* Recuperado el 18 de agosto de 2014, de <http://www.heideggeriana.com.ar/levinas/ontologia.htm>
- Pavón, R. G. (2000). Kierkegaard ante la esquizofrenia de la multitud. *El Garabato*, (12). Recuperado de http://www.uia.mx/departamentos/dpt_filosofia/kierkegaard/pdf/art_kierkegaard_ante_la_esquizofrenia.pdf.
- Pegueroles, J. (1972). *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Barcelona: Labor. S.A.
- Reinares OAR, T. A. (2004). *Filosofía de San Agustín Síntesis de su pensamiento*. Madrid: AVGVSTINVS.
- San Agustín, d. H. (1956). *Sobre la verdadera religión en Obras Completas (SV)*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- San Agustín, d. H. (1969). *Soliloquios en Obras Completas (SL)*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- San Agustín, d. H. (1979). *Confesiones en Obras Completas (CF)*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Sartre, J. P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Unamuno, M. d. (1993). *Del sentimiento trágico de la vida*. Barcelona: Altaya.
- Verneaux, R. (1975). *Historia de la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder.
- Wahl, J. (1989). *Kierkegaard*. México: Universidad Autónoma de Puebla.