

«RES DRAMÁTICA». APROXIMACIONES A UNA TEORÍA DEL HOMBRE EN R. FLÓREZ

Por LUIS FERRERO CARRACEDO
Universidad CEU San Pablo

«*El hombre no es res cogitans,
sino res dramática*»

(J. ORTEGA Y GASSET)

I. LA PATENCIA DE UNA TEORÍA

Pocos días antes de su muerte, y como fuente de satisfacción postrema para el pensador y el escritor, salía a la luz el libro último de Ramiro Flórez: *Flecos de Teoría*. El título de esta obra, recopilatoria de trabajos inéditos, artículos dispersos y conferencias últimas, es sin duda sorprendente. Sorprendió al propio editor, quien en un primer momento no lo tomó por tal al verlo escrito en letra autógrafa sobre un folio blanco. Y me sorprendió a mí mismo cuando, al recibir el original para hacer una última revisión y composición del libro, sólo después de leer los «Preliminares» pude rescatarlo de los folios autógrafos.

Pero más allá de ese carácter a primera vista sorpresivo e incluso extraño, podemos encontrar en él una «cifra» con un sentido oculto y a buen seguro impensado por el propio autor. Flórez sabe que necesita dar razones de tan inesperado título, que se hace necesaria una explicación. Satisfacer esa necesidad es algo perentorio para quien, como Flórez, hizo suya la consigna orteguiana de que «la claridad es la cortesía del filósofo». Por eso explica y da razón del mismo en el segundo párrafo de esas

palabras «preliminares» que —ya con enorme dificultad y esfuerzo, pero sin dejar de imprimir en ellas ese marchamo literario que siempre marcó su escritura— pone en el pródromo del libro para que sirvan de introducción a la obra: «La palabra *Flecos* —escribe— quiere apuntar a esa condición de adornos o bordes deshilachados, colocados al confín o colgantes de una tela. Aquí tela o tamiz es el horizonte *de Teoría*».¹ El sentido que el autor hace patente, las intenciones explícitas del título pretenden, pues, quedarse encerrados en el marco acotado de esta obra, que define al comienzo como «una colección de temas o estudios de Teoría».

Resulta llamativa esta definición de la obra. ¿A qué apunta Flórez con la palabra *Teoría* lanzada de forma tan brusca e inesperada y dándole además un toque de distinción al escribirla con mayúscula? ¿Sólo a esa unidad temática sustentada por una «unidad inexorable e inevitable de estilo, planteamientos y autor» que nos permiten poder hablar de un libro como «unidad resultante»? Apunta, seguramente sin darse cuenta, a algo más lejano. La palabra *Teoría* se le ha escapado sin duda de la pluma. Cuando la palabra le viene a la mente, ésta sobrevolando y sobrepasando la obra concreta y a través de una mirada inconsciente se extiende a toda la obra, la obra de una vida, su obra, la obra de un pensador y de un maestro. Esa «tela» o «tamiz», ese «horizonte», no es, en realidad, la trama de un libro confeccionado con fragmentos dispersos; es, más bien, la trama urdida a lo largo de toda una vida; es la trama del pensamiento de un autor.

Este es, a mi modo de ver, el fondo impensado de tan sorpresivo título. Es el mensaje inconsciente del autor: ¡He construido una Teoría y estos son los últimos flecos, ante de dar el salto, el inexorable salto a la otra orilla!

¿Tiene Flórez, urdida a lo largo de toda su obra escrita, una Teoría, es decir, un sistema de pensamiento, a fin de cuentas, una filosofía? La pregunta no es banal. Es fácil y corriente pensar que esta “generación perdi-

¹ FT, 9. Citaré las obras de RAMIRO FLÓREZ de acuerdo con las iniciales siguientes: DDHA: *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid, Ed. Religión y Cultura, 1958; PV: *Presencia de la verdad*, Madrid, Ed. Augustinus, 1971; DHH: *La dialéctica de la historia en Hegel*, Madrid, Gredos, 1983; RE, *Razón educativa*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1991; HHLE: *Al habla con Hegel y tres lecturas españolas*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1995; HMP: *El hombre, mansión y palabra*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1997; SA: *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2003; MDP: *Monólogo del dios Pan*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2004; FT: *Flecos de Teoría*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2006.

da”, que rondaba los 20 años cuando termina la guerra civil española y que, como consecuencia de un doloroso exilio, carecerá de maestros, no pudo llegar a ser, como consecuencia necesaria de las circunstancias, una generación creadora de pensamiento. Y así fue por regla general. Flórez, sin embargo, como otros pocos, será sin duda una excepción. Y lo será, curiosa y paradójicamente, por estudiar en una orden religiosa, de la que llegará a ser un destacado miembro: la orden de San Agustín. El haber sido agustino le brindó la posibilidad de realizar estudios universitarios en Europa: Friburgo, París, Génova, más tarde Berlín... Bochenski, los grandes agustinólogos del momento reunidos en el Congreso de 1954 en París, Sciacca, más tarde Bloch... Flórez perteneció y no perteneció a la “generación perdida”. Flórez tuvo maestros, a pesar de situarse la primera etapa de su vida en el marco de una orden religiosa. Y en este marco se encuadra el devenir de su trayecto, el trazo de un camino del pensamiento con una seña de actualidad. Y a fin de cuentas es este marco el que posibilita en Flórez la forja de una mente filosófica con una increíble apertura de espíritu y la creación —a través de la lectura de tres pensadores esenciales: San Agustín, Hegel, Heidegger— de un sistema propio de pensamiento, de una filosofía.

Ya en los primeros escritos de Flórez en torno a San Agustín encontramos las huellas de la actualidad filosófica más rabiosa: Heidegger, sin duda, pero también Ortega. Más tarde llegarán Unamuno y Hegel y Zubiri y, en los últimos tiempos, de nuevo Heidegger, hasta llegar a Foucault y Deleuze, con Ortega siempre de fondo, como un bajo continuo que recorre la polifónica melodía de pensadores esenciales del siglo XX.

Dejaré a un lado, de principio, a los autores españoles —Unamuno, Ortega y Zubiri—, a sabiendas de que son un margen inevitable para la comprensión de Teoría (así, sin artículo, para nombrar todo un sistema de pensamiento, como si fuera la hija de un autor) y me limitaré a adentrarme en los tres pensadores esenciales —San Agustín, Hegel, Heidegger— a los que Flórez dedicó con verdadero entusiasmo sus afanes filosóficos.

San Agustín, Hegel, Heidegger: ésta es su secuencia en la historia del pensamiento. En el camino del pensar de Flórez su engarce es diferente. En su trayectoria filosófica, en la evolución que tiene lugar en el seno de Teoría, son tres también los tiempos. Tiempos o momentos de una vida marcados por la circunstancia —circunstancia española— que se entrelazan en la intrahistoria del fondo insobornable del pensador Ramiro Fló-

rez: época, cerrada y censurada, de posguerra (1939-1955); época de apertura y *aggiornamento* (1955-1975); época de eclosión apropiadora y crepuscular (1975-2006). ¿Cómo se entrelazan en estos tres momentos epocales los tres grandes autores que fueron el objeto de su afán, de su tarea filosófica? Esta puede ser la expresión de su engarce: 1ª época: San Agustín–Heidegger; 2ª época: Hegel; 3ª época: Heidegger-San Agustín. Intentaré una sucinta explicación que se verá desarrollada a lo largo del trabajo. En los escritos de su primera etapa Flórez parte de San Agustín y a través de él se acerca a Heidegger: lee a Heidegger con ojos agustinianos, lo que revierte en una interpretación relativamente heideggerianizada de San Agustín. En su segunda etapa Flórez sufre la condena de los “años de cárcel hegelianos”: Hegel absorberá todas sus energías con su fuerza engullidora y atrapante y todo girará en torno a este emperador del pensamiento. En la tercera y última etapa de su trayectoria en el camino del pensar Flórez necesita salir de Hegel, buscar una fuga creadora. Y vuelve de nuevo a Heidegger, que será su obsesión de los años últimos. Y desde Heidegger volverá a San Agustín, que leerá de nuevo con nuevos ojos: con ojos heideggerianizados, a la vez que descubre un Heidegger profundamente agustiniano. Así se cierra el círculo, o se traza una línea en una suerte de espacio riemanniano en el que podemos hablar también de un «diálogo del ocaso con la aurora», y en el que podemos decir que «la procedencia es también, siempre, porvenir».

Es conveniente indicar que Flórez no escribió ningún tratado sistemático en el que expusiera su Teoría. Por eso será necesario un trabajo de búsqueda, de desvelamiento y de reconstrucción. Detrás de sus «grandes lecturas» creo que se puede palpar el «fondo insobornable» —por utilizar esa expresión de Ortega que Flórez hizo tan suya²— del propio lector-autor que va trazando como en segundo plano las líneas de su genuino pensamiento que giran en torno al hombre entrelazándose en una urdim-

² La expresión «fondo insobornable» la acuña Ortega tempranamente en *El espectador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 4ª ed., 1966, p. 125 : «Hablaba yo de un cierto fondo insobornable que hay en nosotros. Generalmente ese núcleo último e individualísimo de la personalidad [...], eso que Bergson llamaría el *yo profundo* [...], ese fondo insobornable y exento por completo del *yo convencional* que suele envolverlo [...], lo más inalienable que en el hombre hay...». Flórez, madrugador lector y admirador de Ortega —del que siempre destacó, frente a la sequedad de Zubiri, la fuerza fecundante de su pensamiento—, la utiliza con frecuencia desde sus primeros escritos: cf. DDHA, 98: «Era la exclamación que brotaba espontánea del fondo insobornable de Agustín»; PV, 121, 135: «Cuando se trata de formular una teoría o doctrina de alcance universal, o que él pretende que lo sea, Agustín lo hace tomándose el pulso a sí mismo y esforzándose por expresar ese fondo insobornablemente humano que reside en todos y cada uno de los hombres»; y *passim*.

bre conformada por tres problemáticas esenciales: la del ser del hombre, la de la temporalidad y la de lo sagrado.³

II. TEORÍA DEL SER DEL HOMBRE: DEL *HOMO PROIECTUS* AL DASEIN

Para Flórez la filosofía comienza siendo una antropología. Es esta una impronta de la modernidad desde Kant. De todos es conocida la afirmación del pensador de Königsberg en su *Antropología desde el punto de vista pragmático*. Recuerda Kant en esta obra tardía —la última que publicó en vida— que las tres grandes cuestiones que inquietan al hombre y que ya había dejado formuladas en la *Crítica de la razón pura*, esto es, ¿qué podemos saber?, ¿qué debemos hacer?, y ¿qué nos cabe esperar?, se resumen en una sola: ¿qué es el hombre? Es, pues, el hombre el verdadero objeto y tema del quehacer filosófico. Y esta será la proclama de todos los humanismos, comenzando por el de Feuerbach, quien declara la necesidad de reducir la teología a antropología. ¿Qué otra cosa hará la filosofía existencial de Heidegger y todas las filosofías vitalistas desde Ortega a Deleuze?

La grandeza y fuerza de *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* reside, justamente, en la construcción, a partir de los textos agustinianos, de una antropología existencial. Flórez está rompiendo moldes. Tiene en frente las que podríamos llamar antropologías esencialistas que se consideran las representantes genuinas de una *philosophia perennis* que pretende ostentar el privilegio de ser la verdadera filosofía. Flórez no se arredra. Tiene apoyos doctrinales seguros en Lope Cilleruelo, el agustinólogo sin duda más genial e innovador del siglo XX, en Erich Przywara, profundo conocedor de San Agustín y del Heidegger de *Ser y tiempo*, y cuya obra *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*⁴ había traducido Cilleruelo al español, y en Michelle Sciacca, que será uno de sus maestros además de amigo.

Flórez parte en esta obra de una tesis incontestable para San Agustín: el comienzo de toda tarea meditativa está en el conocimiento de mí mis-

³ En paralelismo y en contraposición al planteamiento de Zubiri reflejado en el título de su primera obra relevante: *Naturaleza, historia, Dios* (Madrid, Revista de Occidente, 1931), la Teoría de Flórez la podríamos enunciar como *Hombre, historia, Dios*. La sustitución de *Naturaleza* por *Hombre* es mucho más que un mero cambio de vocablos. Como se verá enseguida, brota necesariamente de una orientación agustiniana de la Teoría, mientras que en Zubiri la orientación es fundamentalmente de corte aristotélico-tomista.

⁴ ENRICH PRZYWARA, *Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig, 1934 (tr. de Lope Cilleruelo: *San Agustín*, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1949)

mo, «*Noverim me, noverim Te*: conózcame a mí, conózcate a Ti» (*Sol.* II, 1,1.). De ahí el método de la introversión, de la interiorización, del recogimiento, para alcanzar lo que más tarde, a propósito de Heidegger, llamará el «intramundo del sí mismo». ⁵ «¿Qué es el hombre?» (*Quid ergo sum? Quae natura ego sum?*) (*Conf.* X, 17, 26) es la formulación del primer interrogante de la filosofía agustiniana. Aunque quizá sólo más tarde, como consecuencia de sus «estancias» en Heidegger, descubrirá Flórez, en toda su profundidad, el valor ontológico de la pregunta, ya encontramos en este momento explícitamente expresada la primacía del «*hombre como cuestión*». ⁶ Resulta, por ello, llamativo que en ninguna ocasión, dentro de *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, sea citada la expresión *Mihi quaestio factus sum* (*Conf.* X, 33, 50), frase esencial, crucial, definitiva, del pensamiento del obispo de Hipona. ¿Será Heidegger quien le alertará de su importancia sobre todo a partir del papel esencial que le otorga a la cuestión, a la pregunta? Quizá no sea necesario recurrir a Heidegger, aunque es posible la influencia de su lectura de *Ser y tiempo*. De hecho, ya aparece expresamente citada en la comunicación presentada por Flórez en el Congreso celebrado en París en 1954, ⁷ que recogerá más tarde en *Presencia de la verdad* como primer capítulo de la Parte II del libro dedicada a la «Teoría del hombre»: «Aunque Agustín —podemos leer en este libro— nos da una serie de definiciones sobre el hombre desde una filosofía de las esencias, aprovechando y utilizando las definiciones del pasado, el verdadero problema antropológico lo plantea desde un punto de vista existencial al considerarse a sí mismo, al hombre Agustín como un problema (*mihi quaestio factus sum*)». ⁸ En adelante será un *leit motiv* en su Teoría: el hombre es para sí mismo una cuestión, una pregunta. Y sólo desde ella le será posible al hombre pensarse a sí mismo. Toda Teoría se funda y se desfonda

⁵ Cf. SA, 82 ss. Los términos introversión, interiorización o recogimiento son utilizados por Flórez aleatoriamente. En realidad son intercambiables, aunque el término que al final se impone, si leemos los escritos posteriores, es el de interiorización. Esa posición de punto de partida metodológico lleva a Flórez a afirmar categóricamente: «La introversión es el comienzo de la filosofía» (DDHA, 22)

⁶ Cf. DDHA, 19.

⁷ R. FLÓREZ, «Puntos para una antropología agustiniana», en Vol. I de las Actas del Congreso Internacional de París con motivo del Centenario del Nacimiento de San Agustín, *Augustinus Magister*, pp. 551-557. En *Ser y advenimiento* volverá de nuevo, a propósito de Heidegger, a citar la frase de San Agustín: «En suma, el problema es el yo mismo, el *mihi quaestio factus sum*» (p. 80).

⁸ PV, 105-106. En *Ser y advenimiento* volverá de nuevo, a propósito de Heidegger, a citar la frase de San Agustín: «En suma, el problema es el yo mismo, el *mihi quaestio factus sum*» (p. 80).

en el meditativo, más que inquisitivo, preguntar. A Flórez le encantará recordar, con imantada admiración —sólo necesitamos echarle una ojeada a *Ser y advenimiento* para constatarlo—, esa hermosa frase con la que Heidegger da término a su famosa conferencia de Munich en 1953: «En el preguntar está la devoción del pensamiento».⁹

¿Cómo se caracteriza esa antropología que construye Flórez en *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*? Después de lo ya dicho, si dejamos de lado los matices circunstanciales y epocales, no ha de resultar sorprendente la incontestable actualidad de su respuesta: «El hombre —contesta Flórez— no es un ser, sino un *siendo*».¹⁰ Y es un «siendo dinámico».¹¹ Y este «siendo dinámico» o «ser siendo» que es el hombre no se diluye en un puro fluir anónimo de vivencias, sino que es la expresión, el despliegue, la *ex-plicatio* de una singularidad, de una razón seminal o lógos espermático —grandeza fue de los estoicos, cuyo fundador fue el cretense-fenicio, y por tanto semita, Zenón de Citio, y a los que en este punto San Agustín es deudor, el haber puesto de manifiesto la fuerza, *dynamis* o potencia constituyente, constructivista, de un *dabar* semítico transformado en *lógos* griego—, que Flórez define y acota de una forma precisiva como «punto geométrico con su ecuación o definición funcional en la que van escritas todas las infinitas posibilidades de una parábola, que es su vida»,¹² o como «razón funcional» —en el sentido matemático y metafísico— «de todo su desenvolvimiento, de su ser y de su vida».¹³

Esta singularidad, este logos espermático, esta razón seminal, este «siendo dinámico», esta *dynamis* o potencia constituyente se expresa, por tanto, en *una vida*, en *una sola vida*.¹⁴ Y por eso mismo entraña una unidad originaria singular, abismática y, a fin de cuentas, destinal, a la que Flórez, utilizando la feliz expresión de Ortega, le da el nombre de «fondo

⁹ MARTÍN HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954, p. 40: «Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens» (Tr. esp. de E. Barjau: M. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones Serbal, 1994, p. 32). Cf. SA, 90.

¹⁰ DDHA, p.30. Unas líneas más adelante matiza la expresión y escribe: «ese “ser-siendo” del hombre». La relación *Sein-Dasein* que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo* resuena sin duda en este planteamiento de Flórez. Cf. también PV, 109-110, donde se repiten las mismas expresiones.

¹¹ DDHA, 32; PV, 110.

¹² DDHA, 187.

¹³ PV, 109. Esta concepción físico-matemática de la razón seminal o *lógos* espermático fue siempre sustentada por Flórez en sus explicaciones tanto escritas como orales como fundamento para una «teoría de la razones seminales» (Cf., por ejemplo, FT, 35).

¹⁴ Cf. DDHA, 165.

insobornable». El fondo insobornable, el sí mismo más allá de sí mismo —«para sí mismo el hombre es abismal profundidad», escribe Flórez¹⁵—, es un fondo intensivo, pura *dynamis*, pura potencia, al que San Agustín, en un golpe de genialidad, define como *amor-pondus*, y al que, proyectivamente, Flórez, en un intento de diálogo con el presente, renombrará como «razón desiderativa».¹⁶

Pero a la vez, esa unidad originaria que se expresa como *una vida*, es decir, como «horizonte de la expresionalidad humana»,¹⁷ es inquietud, tensión dinámica.¹⁸ Esta tensión dinámica encierra una bidimensionalidad, una duplicidad constituyente —que no ya dualismo al modo maniqueo o neoplatónico— haciendo de la vida, del sí mismo, una *res dramática*,¹⁹ más allá de la tragedia y la comedia. Por eso, para Flórez, ese *amor-pondus* fontanal, que él llama «pondus genérico», es una unidad integral que ya *in nuce* se bifurca en dos direcciones como matriz de toda decisión libre. Necesariamente la experiencia del sí mismo es una experiencia de abismal vértigo, de exilio, de desterramiento. Es la experiencia del que habita una región fronteriza, del que está como don Quijote cabalgando sobre una arista. No es casualidad que Flórez llame al hombre «el caballero andante del ser».²⁰

En esta experiencia de tensionalidad dramática y de inhóspita frontalidad encuentra Flórez una línea de consonancia, en un intervuelo trans-histórico, que pone a vibrar sobre la misma cuerda la experiencia agustiniana del pensar con nuestra experiencia crepuscular y postmoderna que

¹⁵ DDHA, 190.

¹⁶ R. Flórez se deleita en múltiples ocasiones comentado las expresiones agustinianas relativas a este *amor-pondus*. De él ha hecho importantes desarrollos en torno a la teoría del «*ordo amoris*» que de esta concepción onto-antropológica se derivan y que exceden el campo de nuestro trabajo. Véase principalmente: PV, 124 ss., 147 ss., 163 ss. El concepto de «razón desiderativa» aparece por primera vez en R. FLÓREZ, «La unidad de lengua y cultura en Unamuno», en *Verdad y Vida*, 153-154 (1981) p. 26: «El *homo theoreticus* y el *homo politicus* nacen, como especies diferentes dentro de lo humano, de una *razón desiderativa* distinta en cada caso». En RE la «razón desiderativa» pertenece a lo arquetípico humano (p. 16). En los últimos trabajos esta problemática se engarza con la temática del poder-deseo tanto en Heidegger-Nietzsche, como en Foucault o Deleuze. Véase al respecto R. FLÓREZ, «Marginales sobre historia, poder y saber», en FT, 419 ss. Se podrá decir que el tema del *amor-pondus* es esencial en Teoría.

¹⁷ DDHA, 155.

¹⁸ DDHA, 91 ss., 153 ss., y *passim*.

¹⁹ Es Ortega el que, frente a las *res cogitans* cartesianas, define al hombre como *res dramática* (*Prólogo para alemanes*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p.68: «El hombre no es *res cogitans* sino *res dramática*»). En varias ocasiones alude Flórez al «sentido agónico y dramático de la vida» (DDHA, 109; PV, 147).

²⁰ PV, 101.

traza su camino tras las sendas perdidas heideggerianas. El hombre, decía Platón, es una naturaleza fronteriza; pero hay momentos en la historia, y pensadores dentro de estos momentos, en los que y por los que esa experiencia se tiene en toda su plenitud. San Agustín y su momento es uno de ellos. Con frecuencia repetía Ramiro Flórez que San Agustín era un hombre fronterizo. Era un hombre en el entre. Pero también lo es Heidegger y toda nuestra época.²¹ Nuestra experiencia postmoderna —somos neobarrocos— es una experiencia del entreveramiento, del intersticio, del *Zwiefalt*, del pliegue. Somos irremediamente seres fronterizos. Hemos sido arrojados a la existencia y nos mantenemos colgados del abismo, en esa arista-límite donde nos experimentamos existiendo como seres libres, porque ese abismo de vértigo es el lugar que hace posible toda decisión. San Agustín tuvo una experiencia profunda de ese estado de yecto, de ese ser-ahí arrojado a la ex-sistencia. Y ¿qué decir del *Dasein* que Heidegger nos presenta en *Ser y tiempo*? A Flórez le gustaba remarcar la cercanía más que terminológica entre San Agustín y Heidegger. Pero antes de responder a esta pregunta es preciso que demos un rodeo, que acompañemos a Flórez en su larga y trabajada estancia hegeliana, estancia de mediación, de aprovisionamiento, de transformación. De las estancias hegelianas nadie sale nunca de vacío.

No es una casualidad que la estancia hegeliana de Flórez coincida con los años de apertura y *aggiornamento* en la España de la dictadura de Franco: son los años de la década prodigiosa de los sesenta, de la revolución estudiantil; son los años fecundos y más tarde agradecidamente recordados por el autor²² en el Instituto Ibero-Americano, en la Universidad Humboldt de Berlín Oriental, y en la Universidad Libre de Berlín Occidental. ¿Dónde mejor que en Berlín para llevar a cabo una lucha a brazo partido con el «emperador del pensamiento»?²³

¿Por qué Hegel? En la «Presentación» de la tesis doctoral *La dialécti-*

²¹ Cf., p. ej., SA, 52.

²² Así reza la dedicatoria de SA: «Al Berlín de 1965/1968 y a quienes allí debo gratitud y recuerdo». En la «Presentación» de la Tesis Doctoral, a la que hago referencia en la nota 24, ya deja Flórez expresada su gratitud con estas palabras: «Deseo extender igualmente mi gratitud a la señorita Wilde Linke, del Ibero-Amerikanisches Institut, de Berlín, por su ayuda en mis primeras dificultades de traducción de Hegel, así como a las Aquinata-Schwestern que facilitaron mi acceso a las Bibliotecas de la *Freie Universität* y de la *Humboldt-Universität* del Berlín occidental y oriental respectivamente».

²³ Así llama Ortega a Hegel, como a Flórez le gustaba recordar con frecuencia. Cf. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Hegel y América*, OC, II, 364: «Hegel es un emperador del pensamiento...». Flórez se refiere a esta caracterización de Hegel por Ortega, p. ej., en HHLE, 181 ss.

ca de la historia en Hegel, fruto de la laboriosa investigación llevada a cabo en esos años berlineses y presentada en 1969 en la Universidad Complutense de Madrid, tenemos la respuesta en confesión del propio autor: «Me sería bastante difícil explicar detalladamente el origen del presente estudio de investigación sobre Hegel. No quisiera que sonara a hipérbole si, resumidamente, dijera que en cierto modo he sido empujado hacia él. Desde mi primera tesis doctoral de *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* presentada en Friburgo (Suiza) hasta alguno de mis últimos artículos he venido tropezando reiteradamente con Hegel hasta llegar incluso a formulaciones como la de «dialéctica de la totalidad» sin ponerme nunca en claro lo que significaban originariamente y a ciencia cierta en el contexto hegeliano. El Prof. Muñoz Alonso podría, por otra parte, atestiguar cómo mi primer proyecto e inscripción de tesis doctoral fue un trabajo sobre Unamuno. También allí hube de tropezar con Hegel llegando a la conclusión de que las palabras de nuestro pensador vasco sobre su hegelianismo eran hondamente sinceras y verdaderas, a pesar de su perenne pathos en trance de mezclar ese hegelianismo con vivencias y descontentos kierkegaardianos. La consecuencia de estos tropiezos fue mi decisión de atacar directamente y en la medida que me fuera posible el estudio de Hegel».²⁴ El encuentro de Flórez con Hegel fue, en consecuencia, una necesidad, un momento del destino, y también, sin duda, un rodeo en su trayectoria intelectual.

Como perteneciente a una generación sin maestros, Hegel exige de Flórez un esfuerzo titánico de comprensión y, a su vez, como efecto de la misma, de recreación. El Hegel de Flórez es un Hegel iluminado, clarificado. A mi juicio, *La dialéctica de la historia en Hegel* es la expresión más lograda de las excepcionales cualidades pedagógicas de Flórez. El testimonio de su docencia lo avala. En momentos de penuria intelectual Flórez hizo posible para muchos el acercamiento comprensivo al corazón mismo de la obra hegeliana, la inmersión en lo más profundo de su pensamiento, desvelando un Hegel viviente y sobre todo un Hegel que, como San Agustín, buscó el conocimiento del hombre, del tiempo y de Dios.²⁵

²⁴ R. FLÓREZ, *La dialéctica de la historia en Hegel*. Tesis presentada en la Facultad de Filosofía y Letras (Sección Filosofía) de Madrid, para obtener el grado de Doctor, bajo la dirección del Prof. Dr. Adolfo Muñoz Alonso, Madrid, 1969, folio 3. Posteriormente, con las partes añadidas que ya en la propia tesis aparecen indicadas, y sin la citada «Presentación», fue publicada bajo el mismo título por la Editorial Gredos, Madrid, 1983.

²⁵ El interés de Flórez por mostrar el Hegel apegado a la realidad, pensador de y para su momento histórico, frente a Hegel huido y pensador fuera del tiempo y de la realidad, aparece cons-

Pudiera parecer a primera vista que al enfrentarse a Hegel, en esa lucha a brazo partido que el propio autor califica de «condena»,²⁶ Flórez se deja llevar, arrastrar, por el emperador del pensamiento. Pero, si ahondamos tan sólo un poco en la trama del discurso, enseguida vemos que ese dejarse llevar no encierra una pura pasividad mimética, sino que es, podríamos decir, un dejarse llevar llevando. Por un lado, Flórez recrea un Hegel propio, pero, por otro, es tocado por él, enriqueciendo así su Teoría del hombre, de la temporalidad y de lo sagrado. Hegel significa para Flórez una auténtica preparación para poder atacar el corazón de la contemporaneidad. Sobre todo una preparación conceptual, filosófica en sentido estricto, habida cuenta de que la filosofía es por definición la tarea del concepto. Flórez habla a través de Hegel y Hegel transforma su habla.

Volvamos de nuevo nuestra mirada al hombre. El hombre existencial que Flórez encuentra en San Agustín entraña, como hemos visto, una experiencia dramática de sí mismo. Es un ser en tensión entre una interioridad y una exterioridad a partir de un fondo insobornable en el que radica, como *entre* esencial, toda decisión y toda libertad. ¿Qué le proporciona Hegel a Flórez para una teoría del ser del hombre? A partir de lo ya dicho, creo que podemos responder: le proporciona nuevas herramientas conceptuales. Los planteamientos que destila la obra de San Agustín parecen empujar a Flórez a la búsqueda de conceptos que ayuden a poder presentar a Teoría de una forma más adecuada a la *ratio* atormentada que nos acompaña desde la modernidad. La tensión del hombre agustiniano, agotada la fe del *crede ut intelligas*, se ha convertido en una escisión del alma contemporánea. Y la experiencia dramática se ha desdoblado en dos experiencias imposibles: la experiencia cómica de una fe postuladora que huye de la razón, y la experiencia trágica de una razón desesperanzada y excluyente. Ante este panorama que arranca con la modernidad y se

tantemente en DHH. Como ejemplo, esta frase: «El aparente Hegel absorbo en el *reino de las sombras*, como llamaba él al sistema de *Lógica*, es en realidad menos absorbo y se pliega lo más ceñidamente posible al juego siempre innovador de la realidad» (p. 139).

²⁶ DHH, 21: «Entrar en Hegel —escribe Flórez en el mismo comienzo— es como cumplir una condena. Una condena necesaria e inexorable, desde que nos encontramos con él. Condena gozosa por lo que tiene de liberación, atrayente como el abismo de lo desconocido, insoslayable porque es el bloqueo de todos los caminos. Tropezar de verdad con Hegel es una bendición y una maldición. Una bendición porque hemos hallado un compañero, un acompañante para siempre. Y una maldición porque este compañero y acompañante es incómodo, eterno descontento, y nunca sabrás con él, definitivamente, a qué atenerte. En resumen, ya nunca podrás vivir intelectualmente sin él».

consolida en Kant, Hegel proporciona una nueva vía de comprensión y de actuación. Y de hecho Flórez bucea en el pensador suabo, se adentra en esa gran isla, continente o planeta filosófico que es la Dialéctica de Hegel, para entablar una lucha particular. Hay que asumir al pensador para poder realmente superarlo. Si no pasas realmente por él, no lo superas. La refutación desde el exterior es inane y carece de sentido. Nunca en la historia del pensamiento ha servido para nada.

Y ¿qué ve Flórez en Hegel? Justamente un intento titánico de recuperar la dramaticidad de la existencia. Porque lo que Hegel se ha propuesto es acabar con esa dualidad, esa bifurcación de la experiencia de la vida que Kant había consagrado de una forma que parecía definitiva: el hombre como habitante de dos mundos inencontrables, el de la ciencia y el de la fe.²⁷ Y lo hace de una forma radical, profunda, extrema, afirmando la Totalidad-Unidad originaria, primordial, absoluta, de la que todo sale y a la que todo vuelve. Flórez se recrea mostrando, en el joven Hegel, esta intuición originaria de la Unidad y de la Totalidad como punto de partida de lo que será el despliegue dialéctico del Absoluto. Y pone todo su esfuerzo y esmero en ofrecernos una traducción española, cuidada y exquisita, del poema *Eleusis*.²⁸ De esta forma, la lucha entre el hombre interior y el hombre exterior se transforma en algo muy distinto: el *entre* finito, humano, el verdadero actor dramático, deja de ser finito para convertirse en lo infinito: «Hay que acabar con esa duplicidad —comenta Flórez—. No hay un interior ni un exterior, no hay un Fuera y un Dentro, hay una dialéctica de la Totalidad».²⁹ Y en consecuencia, aunque lo que Hegel pretende es instaurar una nueva dramaticidad de la existencia —como así se desprende de muchas páginas de la *Fenomenología del Espíritu*, por citar esa obra juvenil y «albor del sistema» hegeliano de la que Flórez decía que es la más difícil de toda la Historia de la Filosofía— a lo que realmente asistimos es a un final, a un verdadero acabamiento. Con Hegel, el Hegel del sistema absoluto, en contra de lo que pudiera parecer, termina el drama, no habrá propiamente drama. Aunque Hegel se acerca conceptualmente al *entre*, a la *diferencia libre* —releamos sus grandes desarrollos conceptuales sobre la diferencia en la *Ciencia de la*

²⁷ Al respecto tenemos que decir que el propio Kant abrirá un camino nuevo en su tercera Crítica, un camino tensivo, sin duda, el de la estética, que Hegel desecha, porque a Hegel hay que encuadrarlo en la línea de Plotino, Bruno, Spinoza, Böhme...

²⁸ DHH, 47-49.

²⁹ DHH, 107.

Lógica—, en realidad ya no hay *entre* y, por lo tanto, drama; sólo hay un Todo, un Absoluto avasallador. Y, entonces, ¿qué comienza ahora? Hegel se adelanta a Nietzsche, aunque sea situado en las antípodas: lo que comienza ahora es la tragedia del Absoluto, que para Hegel, nos recuerda Flórez, no será otra cosa que «el precio y la razón de lo que es el “absoluto” temporalizándose». ³⁰ La tragedia de lo absoluto, de lo infinito, de Dios, es su paso por lo finito, por el anonadamiento, por la muerte. La tragedia del absoluto es la muerte de Dios y, consiguientemente, la tragedia de Dios, como paso por lo finito, es la tragedia del hombre.

En primera instancia, pues, el *homo dialecticus* termina siendo un *homo tragicus*. Es necesario recalcar esa expresión: en primera instancia. Porque, cuando se cierra el círculo, el *homo dialecticus* sólo en apariencia será un *homo tragicus*, ya que al final —como sucede en ciertas formas de entender el cristianismo— Hegel mostrará un optimismo racional, intrínseco, que hará de la tragedia una comedia: el *homo tragicus* termina siendo un *homo comicus*. Flórez pone justamente mucho énfasis en hacer notar esa paradójica figura que Hegel introduce en su visión racional de la historia para explicar lo arracional, lo inexplicable: la figura de la *List der Vernunft*, la astucia de la razón. ³¹ Con la *List der Vernunft* se acaba la tragedia.

Con todo, Hegel le aporta a Flórez algo esencial: una nueva forma de pensar, la de la dialéctica que arrambla con los viejos principios de la lógica estática y que en el corazón de la identidad encuentra la diferencia, la contradicción. Le aporta —Flórez lo repetirá con frecuencia ³²— la fluidificación de los conceptos necesaria para pensar una realidad fluyente y viva. Le aporta, por tanto, nuevos parámetros conceptuales para pensar el «ser siendo» que había encontrado en San Agustín. Pero en Hegel ese «siendo» que es un siendo individual, una sola vida, un siendo de

³⁰ DHH, 106.

³¹ Así lo expone Flórez: «Este optimismo racional con que Hegel acomete la comprensión de la Historia no tiene límites ni fronteras. Cuando llegue a encontrarse con lo inexplicable, con lo que parecía arracional, francamente incomprensible e incluso trágico, Hegel saltará sobre ello con una explicación que hoy nos dejaría atónitos, pero que, en realidad, sigue en verdadera línea de principios con lo anteriormente expuesto. Me refiero al famoso principio hegeliano de la *List der Vernunft*, el ardid, la astucia, la estratagema, treta, maña o trampa de la Razón» (DHH, 186). La *List der Vernunft*, como la providencia divina, se comporta, según Hegel, con relación al mundo y su desarrollo, como «la estratagema absoluta» (DHH, 187. Flórez cita a Hegel).

³² En Flórez es tema recurrente. De las pocas veces que aparece en sus últimas obras, una de ellas es para recordarnos ese hallazgo fundamental de Hegel: la fluidificación de los conceptos, es decir, la construcción de conceptos imposibles..... (SA, 51).

carne y hueso, se funde en el infinito como la gota de agua en el océano. Por eso, a pesar de esos inmensos aportes de tipo conceptual, Teoría no termina sintiéndose a gusto con Hegel. Se siente secuestrada, tiene la sensación de que Hegel le está arrebatando aquello que no es suyo, aquello que brota del fondo insobornable. Por eso, a pesar del embeleso y la atracción que Hegel ejerce irremediamente, Flórez necesita distanciarse, abrir una brecha, en último término salir del círculo hegeliano. Por eso, como ya he dicho antes, bien podemos pensar que Hegel fue para Flórez un rodeo, un rodeo necesario: de Hegel no se sale lo mismo que se entra. Uno queda marcado. Aun en los ataques más feroces aparece su huella inesquivable: pensemos en la izquierda hegeliana, en Kierkegaard, en Nietzsche.

¡Desprendernos de Hegel, esa es la tarea! ¡Aun a sabiendas de que será un compañero para siempre! Este podría ser el lema, o al menos uno de los hitos, que ha de guiarnos a la hora de caracterizar, en la construcción de Teoría, el tercer tramo del camino del pensamiento de Ramiro Flórez. Atento lector de los signos de los tiempos, Flórez comenzó a partir de los 80 una larga marcha en ese camino del pensar. Zubiri, Ortega, eran los abrevaderos en un camino en el que siempre terminaba volviendo a Hegel. Un Hegel sin duda transformado, reinterpretado. De ahí la insistencia, por ejemplo, en la idea del hombre mediador en la acción del espíritu de los pueblos sobre la que Flórez insiste en *Al habla con Hegel y tres lecturas españolas*.³³ De ahí los nuevos conceptos que va introduciendo en sus escritos, en sus charlas, en sus aportaciones: singularidad, multiplicidad contingenciada, sentido como producto.³⁴ A pesar de Hegel, Flórez no

³³ Cf. HHLE, 83 ss.

³⁴ Así, en 1979 («La Ilustración y la comprensión de la historia», en *Verdad y Vida*, 146 (1979) 169-170, recogido en FT, 63-93) escribe Flórez: «La Historia no tiene sentido. Realizamos una hipostatación de los quehaceres en lucha con el entorno óntico y, después, buscamos un sentido para esa hipostatación inventada. Es más sencillo de comprender que solamente tienen sentido las acciones de cada uno de los hombres. Apelar a sentidos “externalistas”, llámense providencia, progreso, racionalidad, libertad, armonía universal, etc., etc., es caer en una forma más de la “ananke” griega, de la fatalidad, donde ni el tiempo ni la historia eran reales y donde el Todo presidía al Todo en una irrompible cadena de repeticiones del eterno retorno de lo siempre igual» (FT, 92). De igual modo, al final del «Prólogo» que Flórez escribe para la publicación de DHH en 1983, afirma lo siguiente: «Con Hegel, a quien se ha llamado “la madurez de Europa”, llegamos al paroxismo de la absolutización, cifrado precisamente en la absolutización de la Historia. De esa radical absolutización sistemática de Hegel parte la crítica, también radical, de todas las absolutizaciones y la búsqueda afanosa de la multiplicidad —contingenciada y pluriforme—. Y en esas estamos» (p. 9). Es claro que Flórez está aludiendo a pensadores como Deleuze, Foucault o Derrida.

podía renunciar al fondo insobornable. Se hacía necesaria una suerte de vuelta a los orígenes. Y ahí estaba San Agustín, referencia siempre inevitable, pero también y sobre todo volvería un gran pensador a ser el objeto de su obsesión y su dedicación: Martín Heidegger. Su contacto con la gran Filosofía Francesa de los 60 y los 70, tan deudora de Heidegger —los estructuralistas, Foucault, Derrida, Deleuze—, le llevaría a afianzarse en esa obsesión y dedicación última a la obra del pensador de Messkirch. De algún modo hacía realidad en su trayectoria intelectual la sentencia de Heidegger: la procedencia es también, siempre, porvenir. Esa procedencia hecha porvenir la ha dejado plasmada en esa hermosa obra que lleva por título: *Ser y advenimiento*, y que, como su subtítulo indica, es el testimonio de una serie de «estancias en el pensamiento de Heidegger».

A partir de los 80 Flórez se ha dado cuenta de que la «conversación con Hegel» se ha agotado. Quizá ya se había agotado hacía tiempo, a pesar de las oraculares palabras de Zubiri, que tanto le habían impresionado: «Toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel». En realidad esa conversación con Hegel fue realmente productiva, iluminadora y constituyente a lo largo del siglo XIX. En el siglo XX eran ya otros los movimientos subterráneos. Hegel seguía ahí; pero en realidad ya no se estaba conversando con él. Nietzsche había hecho imposible esa conversación. Ya no se conversaba con Hegel, sino que se leía a Hegel de otra forma, convirtiéndolo sencillamente en una caja de herramientas para llevar a cabo todos los des-montajes y todas las des-construcciones del siglo XX. Flórez, en la circunstancia española, necesitó a Hegel para descubrir su verdadero hogar, su no-hogar, más allá de los condicionantes académicos e institucionales que le acompañaban. Y también para aprender que la fluidificación de los conceptos es condición ineludible para todo filosofar.³⁵

En *Ser y advenimiento* podemos ver, por tanto, una vuelta al hogar. En este tercer tramo del pensar de Ramiro Flórez es Heidegger el heraldo del nuevo pensamiento y, por consiguiente, el pivote en torno al cual va a trazar las líneas de ensamblaje para construir una Teoría del hombre. Heidegger es el ocaso, el crepúsculo de la tarde, pero también, desde esa

³⁵ Como ya está dicho más arriba, una de las pocas referencias a Hegel en SA se refiere expresamente a esa tarea de fluidificación, si bien para indicar sus límites como herramienta conceptual: «Sobre lo inicial o previo, lo originario, aquel lo Mismo, que es y hace y esencia el camino, ¿cómo puede y debe el hombre conceptualizar, aunque sea dando fluidificación a los conceptos como quería Hegel?» (SA, 51)

experiencia crepuscular, se hace posible un diálogo con la aurora, en un acabamiento que, a la inversa, rememora la larga marcha del pensamiento. Larga marcha que no es otra que el diálogo con la tradición: «Todo trabajo filosófico que pretenda y desee ser fecundo e innovador debe entenderse como diálogo con la tradición».³⁶

Permítaseme transcribir este pasaje de *Ser y advenimiento*: «En el inicio se da la primera condición inesquivable de nuestro destino. Procedencia y pertenencia para siempre. Hay un límite infranqueable para la clarificación que desearíamos tener de nosotros mismos: estar puestos en la vida, sin saberlo, ciegos, y con conocimientos desconocidos. Es lo que más tarde bautizará Heidegger, con tintes de entendimiento congelado, que tiene que tascar freno, entre desangelado e impotente y clarividente, con la palabra *Geworfenheit*, derelicción, estado de yecto, arrojado, puesto ahí porque sí: la más anonadante, acongojada y rutilante muestra de nuestra finitud».³⁷

Lugar de procedencia... Flórez se recrea recreando el juego heideggeriano de los vocablos alemanes: *Heim* (hogar), *Heimat* (patria), *Geheimnis* (misterio). Y concluye con Heidegger: «El comienzo del camino del pensamiento nace en la pregunta por el misterio *de ser*».³⁸ La pregunta por el hombre termina formulándose como pregunta por el ser. Porque el hombre es un *Da-sein*, un ser-ahí. Flórez trae de nuevo a la presencia esa formulación heideggeriana que ha sido reinterpretada posteriormente mil veces y de mil maneras por los pensadores postmetafísicos o postmodernos: «El ser-ahí —escribe Heidegger en *Ser y tiempo*— es un ente que no se limita a ponerse delante de otros entes. Antes bien, es un ente ónticamente señalado porque en su ser le va este su ser».³⁹ Y por eso Flórez comenta en otro lugar: el hombre es ese «ente en cuya entraña, en cuyo “ahí” (*Da*) se vislumbra el ser (*Sein*)».⁴⁰

³⁶ SA, 126.

³⁷ SA, 36.

³⁸ SA, 36.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Frankfurt a. Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 16: «Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderen Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinen Seim *um* dieses Sein selbst geht». Flórez cita expresamente esta fórmula en SA, 129. Sobre la influencia de esta fórmula en pensadores postmetafísicos como Deleuze o Derrida, puede verse el libro de F. LARRUELE: *Nietzsche contra Heidegger*, París, Payot, 1977, pp. 171 ss. El autor ve en esta fórmula la expresión de la sintaxis maquinaica que sustenta tanto el pensamiento de Deleuze como de Derrida: es la sintaxis de la distinción unilateral, que hace posible la afirmación de la diferencia libre, es decir, del entre en cuanto mal.

⁴⁰ SA, 38. Más adelante comenta Flórez: «El hombre (*Mensch*) es el único ente en el que vibra o late o anida la pregunta por el ser, porque está en el ser o, acaso mejor, en él está la pretematiza-

Lugar de procedencia: las estancias en Heidegger son también para Flórez la vuelta al origen: al *amor-pondus*, al *homo-dejectus*, al *mihi-quaestio*. Otra vez Heidegger-San Agustín. Pero ahora, esta cercanía y lejanía ya no es vista con ojos mañaneros, agustinianos, ni con ojos de mediodía, hegelianos, sino con ojos de crepúsculo, heideggerianos. Y es ahora, en el reposo de la tarde, cuando Flórez se hará de forma expresa la pregunta: ¿cómo leyó Heidegger a San Agustín? Y volverá de nuevo a pensar la dramaticidad de la existencia, a redescubrir en su plenitud a ese *homo dramaticus* que, en su tiempo y desde su tiempo, había pensado San Agustín, y que ahora, después del desencantamiento del mundo, hay que repensar de otra manera.

Otra vez, pues, la clara cercanía entre San Agustín y Heidegger, para analizar, en la desnudez de su existencia, a ese ente inquisitivo, a ese ente que entre-es en su ser-ahí, arrojado al mundo entre cielo y tierra. Dejaré hablar a Flórez con sus propias palabras en una nota a pie de página de *Ser y advenimiento* sobre la *Geworfenheit* heideggeriana en *Ser y tiempo*: «*Sein und Zeit* (parágrafo 38, p. 233) —escribe Flórez— trata expresamente la *Geworfenheit* bajo el epígrafe *Das Vorfallen und die Geworfenheit* [...] Ante la dureza de la *Geworfenheit* (lit. arrojamiento) quisiera recordar aquí que el convertido Agustín al escribir *De beata vita* inicia su primer punto con esta misma expresión: “Puesto que a este mundo nos ha arrojado (*projecerit*), como a un mar proceloso, Dios o la Naturaleza, o la Necesidad...” (I, 1). No intento apuntar más que a una coincidencia y cómo la palabra de Agustín —*projecerit*— puede remitir también a “projectum”...».⁴¹ De San Agustín a Heidegger hay un largo trayecto, un largo recorrido, una larga marcha. Pero el punto de partida y de llegada es siempre el hombre: ese «siendo» tensivo y dramático cuyo hogar es el no-hogar, y que desde su fondo insoportable experimenta —en el sentido pasivo y activo del vocablo— la vida, su vida, como el arduo sosiego de un exilio. La experiencia de su ser lo arrastra hacia el misterio de ser. ¿Finitud trágica? ¿Infinitud cómica? ¿Inmanencia trágica? ¿Trascendencia cómica? Flórez, fiel a San Agustín, desde la más profunda inmanencia, mantiene el hálito de una trascendencia; y en este camino del pensamiento, Heidegger le

da conciencia y pregunta por el ser, de inmediato, por el ser suyo, de sí mismo, y con ello de “cada cual” hombre» (SA, 129).

⁴¹ SA, 124, n. 7.

abrió, sin romper con la afirmación del misterio de la existencia, a nuevas perspectivas, a nuevas posibilidades de comprensión del hombre en una época decididamente crepuscular.

III. TEORÍA DE LA TEMPORALIDAD: DE LA *DISTENTIO ANIMAE* AL *EREIGNIS*

En *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* dedica Flórez el capítulo IV a la «equivocidad del tiempo». Nada de extraño tendría, al hilo de lo dicho hasta aquí como intento de reconstrucción de una Teoría del hombre, que al lector le asaltaran preguntas como estas: ¿por qué una teoría de la temporalidad como tema esencial para una antropología?, ¿por qué en la teoría agustiniana del hombre?, ¿por qué en la teoría del hombre según Ramiro Flórez? Ya los lectores y comentadores de las *Confesiones* de San Agustín, obra de referencia a la hora de intentar construir una antropología según el Santo Padre y Doctor de la Iglesia, se han preguntado desde siempre por qué, después de haber relatado su pasado (en los libros I al IX) y su presente (en el libro X), intercala en el libro XI un largo discurso sobre el tiempo. No es cuestión de entrar ahora en el asunto de la composición del libro. Para la construcción de Teoría da Flórez una razón que de momento nos basta: en el libro XI sobre el tiempo San Agustín «da el último toque a la interpretación de la existencia humana».⁴² Aquí «último toque» tiene, a mi modo de ver, al menos dos sentidos: el del toque que inexorablemente se da al final después de múltiples y afanosas pinceladas, como el último acorde de una melodía; pero también el del toque definitivo, conformador, que da sentido a todos los toques o pinceladas que componen el cuadro interpretativo. De ahí el carácter nuclear, nodal, del tema del tiempo en la Teoría del hombre que Flórez va urdiendo a lo largo de su obra.

Recordando de nuevo la frase de Heidegger: «La procedencia es también, siempre, el porvenir», podemos ver también ahora, a propósito del tiempo, ese carácter aiónico, de vaivén, de círculo que se confunde con la línea recta, que entraña la trayectoria del pensamiento de Flórez. Desde San Agustín a Heidegger, nos vemos envueltos en la experiencia de un largo y trabajado camino de ida y vuelta, en el que Hegel se presenta como el gran mediador con el que habrá que llevar a cabo difíciles, comprometidas y hasta peligrosas negociaciones.

⁴² DDHA, 121.

En el libro IV antes aludido de *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* pone Flórez por lema esa frase insólita de un Sermón de San Agustín cuya actualidad y pregnancia aún hoy nos siguen sorprendiendo: «*Nos sumus tempora, quales sumus talia sunt tempora*: nosotros somos los tiempos, cuales somos tales son los tiempos». ⁴³ La frase, tan rotunda, es como un martillazo mental que hace violencia al pensamiento (San Agustín habla justamente de la *violentia quaestionis* a propósito de la pregunta acerca de qué hacía Dios antes del tiempo, pregunta que nos introduce en el meollo mismo del tiempo y que nos lleva a la formulación posterior: «*Quid est tempus? ¿Qué es el tiempo?*» ⁴⁴). Es una frase que da que pensar porque en ella se esconde la relación esencial del hombre con el tiempo y en ella se revela el carácter dramático de la existencia humana.

Por eso, en un golpe de genialidad, comienza Flórez este capítulo IV de *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* de este modo: «El quehacer dramático de la existencia humana tiene su escenario en el tiempo». ⁴⁵ Solo el hombre dramático es *homo-tempus*, solo él es el verdadero ser-en-el-tiempo. El drama, la vida como drama, es siempre un *drama temporis*. Ni la tragedia ni la comedia transitan realmente por el tiempo: en ellas el tiempo se diluye, se disipa, se anula, ya en un círculo como destino inexorable que petrifica el tiempo, que lo borra, ya en un final dado de antemano que priva todo presente de verdadera consistencia. El tiempo del drama se sostiene en sí mismo, en su finitud, como experiencia propiamente humana. De ahí que Flórez resalte la equivocidad del tiempo en la concepción agustiniana, siendo justamente el título del capítulo: «la equivocidad del tiempo». ⁴⁶

Estamos lejos del *numerus motus* aristotélico. Leyendo esta primera obra mayor de Flórez nos encontramos inmersos en la contemporaneidad, en la profunda problemática que nos envuelve, en estos tiempos nuestros que son tiempos después de la tragedia. Dejaré hablar al joven Flórez braceando en momentos de penuria intelectual: «La vida humana es “distensión” e invocación, distensión en el tiempo e invocación a la eternidad. También para Agustín es el horizonte del ser; pero, a su vez, el ser es el horizonte, la aurora y el ocaso del tiempo. El ser finito va transido

⁴³ SAN AGUSTÍN, *Serm.*, 80, 8.

⁴⁴ SAN AGUSTÍN, *Conf.*, XI, 12, 14; Cf. DDHA, 124.

⁴⁵ DDHA, 121.

⁴⁶ DDHA, 121.

de temporalidad; pero, a su vez, el ser en sí marca el origen y, en fin, la meta y dirección del tiempo: el tiempo pasa por el horizonte del ser y se revela como traza, vestigio, huella o rastro de eternidad. La eternidad es el horizonte del tiempo. La existencia humana es temporalidad; pero es, al mismo tiempo, brinco inacabado, salto tenso y constante hacia el “inmortal seguro”, hacia la trascendencia de lo eterno. Existir significa estar en trance...».⁴⁷ Podremos repensar los conceptos, buscarles un sentido nuevo que pueda llegar a los oídos del hombre actual, pero estas son palabras cuya actualidad se hace patente.

No es éste el momento de responder a la pregunta que San Agustín se hacía: *¿qué es el tiempo?*, sino solo de apuntar, a partir de la feliz expresión «*distentio animae*», y de la concepción del ser como presencia («*praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*»), las consecuencias que saca Flórez para una teoría del hombre. En primer lugar, que el alma está «colgada del tiempo», que toda la vida del hombre «es radical temporalidad, es decir, radical distensión»;⁴⁸ en segundo lugar, que, teniendo en cuenta esta temporalidad intrínseca, las razones seminales adquieren un sentido especial, dándole un carácter propio y singular al destino, a la vida como destino y, paralelamente, a la historia.

Ese núcleo de intelección que es la razón seminal, subyace, como ya se ha dicho más arriba, en lo más profundo de Teoría, y concretamente en la teoría de la temporalidad. Podemos afirmar, como lo hacía Vico, que en el origen está la esencia de un pueblo y, de igual modo, de un individuo, como en la razón seminal está la ecuación funcional de todo ser. Para conocer la esencia de un individuo, de un pueblo, es necesario conocer su origen, su *status nascendi*. Pero, por otro lado, sólo al final podemos encontrar la clave explicativa de su esencia, como vocación convertida en destino. Y así en San Agustín es el fin de la historia, el sábado perpetuo, el que da la clave última explicativa de la misma, del mismo modo que es el San Agustín de las *Retractaciones* la clave explicativa de todo San Agustín.

Esta clave explicativa que Flórez pone en marcha leyendo a San Agustín adquiere una nueva dimensión con la lectura de Hegel, un esfuerzo titánico, sin duda, de racionalizar la visión teológica agustiniana.

⁴⁷ DDHA, 121-122.

⁴⁸ DDHA, 135.

El andamiaje conceptual de la dialéctica hegeliana en torno a la temporalidad y la historia, a cuya clarificación dedica Flórez sus mayores esfuerzos en su estudio sobre Hegel, invade de algún modo a Teoría. Atreviéndome a aplicárselo a la propia trayectoria intelectual de Flórez, podríamos ver este segundo momento como el momento en que tiene lugar la escisión, el desgarramiento, el extrañamiento, la alteración. ¿Son dos Flórez distintos? ¿El Flórez que ha leído a San Agustín y el Flórez que ha leído a Hegel? No son dos Flórez distintos, sino dos momentos de un destino. A mi modo de ver, la lectura que Flórez hace de Hegel en torno a la temporalidad y la historia, una lectura que ilumina sin lugar a dudas el propio pensamiento hegeliano al mostrar, entre otras muchas cosas, ese carácter existencial y destinal de la obra hegeliana, la hizo posible el fondo agustiniano desde el que emerge y eclosiona. Esta concepción destinal de la historia y de la vida es la que le hace a Flórez afirmar a propósito de Hegel: «Yo pienso que el “joven Hegel” solamente se puede entender desde el Hegel maduro. El método inverso tiende a ignorar las condiciones del auténtico desarrollo espiritual».⁴⁹ Aquí podemos encontrar también el sentido último de esa afirmación que Hegel tomó de Schiller: «*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*: la historia universal es el juicio universal»⁵⁰, y que Flórez citaba con frecuencia, poniéndola en relación con otra afirmación de San Agustín también múltiples veces repetida: «*Nondum apparuit iudicium, sed iam factum est iudicium*: todavía no ha tenido lugar el juicio y ya está dictada la sentencia».⁵¹

Es bien sabido que el tiempo en Hegel es subsumido bajo el concepto de Historia. Y también es bien sabido que en Hegel la Historia es una Historia absolutizada. Por eso la historia es la revelación de Dios. *Historia sive Deus*, concluye Flórez, remedando la afirmación de Spinoza y que, aunque con otro sentido, ya vemos escrita en San Agustín.⁵² A esta cuestión le dedica muchos de sus esfuerzos. Como ya hemos visto, el tema de su segunda tesis doctoral fue justamente este: la dialéctica de la historia. De mil formas nos hace ver Flórez ese aspecto totalizante, absolutizador, de la Historia. Esta la define como despliegue del Espíritu en el

⁴⁹ DHH, 31.

⁵⁰ Cf. DHH, 226. En nota Flórez recoge la cita de Hegel (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Hoffmeister, reimpresión en Berlín, RDA, 1956, n.º 340), que alude a esta frase de Schiller en un poema titulado «Resignación».

⁵¹ SAN AGUSTÍN, *In Ioan. Tract.*, 12, 12. Cf. también DHH, 226, n. 174.

⁵² Cf. SAN AGUSTÍN, *De beata vita*, I, 1.

tiempo, pero de un Espíritu que se absolutiza en su propio proceso. Con todo, incluso leyendo a Hegel, nunca abandona Flórez la impronta existencial y vitalista. ¿Cómo entender, si no, ese hincapié que hace Flórez en el concepto de vida, de la multiforme y expansiva vida, a la hora de intentar comprender el proyecto filosófico de Hegel? ¿Cómo entender, si no, ese hincapié que hace Flórez en el carácter mediador del hombre concreto como sujeto real de la historia? ¿Cómo entender, si no, ese carácter destinal de la vida humana al que antes he aludido y que sólo tiene sentido dentro de una concepción dramática de la existencia, si no queremos caer en el juego cómico de la *List der Vernunft*?

Cuando en la última etapa de su vida Flórez busca y crea esa línea de fuga que, en una suerte de re-elevación, lo libere de la cárcel hegeliana, en su lectura intensa de Heidegger, de nuevo nos encontramos con esa concepción destinal de la historia y de la vida. En la propia interpretación que Flórez hace de Heidegger será el último Heidegger el que dará la clave interpretativa de toda su obra: el Heidegger de *Ser y tiempo* hay que leerlo e interpretarlo a la luz del Heidegger de *Tiempo y ser*. De nuevo volvemos a tropezar con el hombre como ser-en-el-tiempo; y de nuevo volvemos a tropezar con el tiempo como horizonte del ser. Y en esa dialéctica entre ser y tiempo y tiempo y ser, nos encontramos colgados de un entre, donde «se da tiempo», donde «se da ser», un entre que en Heidegger tiene un nombre: *Ereignis*, acontecimiento.

IV. LA TEORÍA DE LO SAGRADO: DEL *DEUS DEORUM* AL DIOS DIVINO

En Teoría el tema de lo sagrado es un tema esencial. Se podría decir que es un tema nodal, nuclear y que en cierto modo da sentido a los tres anteriores. Y, como sucede a propósito del hombre y del tiempo, Flórez muestra en él ese sentido diferenciador, ya que no trasgresor, singularizador, que lo lleva a apartarse en cierto modo de caminos demasiado sumisos a concepciones epocales que han pretendido situarse fuera del tiempo como expresiones exclusivas de la verdad.

Para Flórez, como para San Agustín, Hegel o Heidegger, lo sagrado es un elemento esencial del existir humano. El hombre como ser fronterizo, como habitante de un entre, tiene su hogar, su no-hogar, entre cielos y tierra, entre divinos y mortales. El entre-abismo en el que se haya misteriosamente colgado se abre a un Afuera absolutamente interior que podrá

recibir mil nombres, o ninguno, y que en Flórez siempre será entendido, desde la más profunda inmanencia, de forma trascendente.

En *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* es tesis esencial la afirmación de la presencia de Dios en el hombre: del *Deus interior*. Lo importante, por lo que se refiere a Teoría, no es tanto la tesis en sí como la forma en que Flórez, a lo largo de toda la obra, ataca la problematización que dicha tesis encierra. Es la forma estrictamente filosófica que se sustenta en una visión dramática de la existencia. Detrás de esta forma o a través de ella, podemos descubrir un fondo propio y singular en el que estribará toda su trayectoria intelectual. Sólo es necesario echar una mirada a *Ser y advenimiento* para darnos cuenta de que esa misma forma de ataque, aunque —eso sí— en una suerte de giro, se mantiene a la vez que se clarifica y, al modo destinal, adquiere todo su sentido.

No dejan de sorprender estas palabras que ya muy al comienzo de su primera obra escribe Flórez: «Quien esté al tanto de los análisis rudos e implacables a que la filosofía moderna ha sometido el existente humano, podrá comprobar sin esfuerzo cómo la vieja experiencia de Agustín resuena al unísono de nuestras experiencias actuales, al ser analizada e interpretada por el mismo hombre que la vivió. Este análisis e interpretación nos regala descubrimientos parejos a los nuestros. Es verdad que existe una enorme diferencia: las palabras, las intenciones y dieciséis siglos de historia que no pueden silenciarse. Abertura al absoluto y a las cosas o trascendencia subjetiva y teológica no pueden significar lo mismo para nosotros que para San Agustín. Un contorno de sentidos y reflexiones nuevas se han ido alojando en el alvéolo original de las mismas palabras. Pero siempre existirá un punto donde podemos encontrarnos, partiendo, al menos, con una brizna de buena fe: es en el alma del hombre eterno, del que todos sentimos su latido, y al que, desde sí mismo, tan certeramente tomó el pulso Agustín».⁵³ Ya en ellas podemos encontrar, en toda la radicalidad que las circunstancias hacían posible, la misma inquietud y actitud inquisitiva que encontramos en el último Flórez. ¿No topamos en ambos momentos, en el del comienzo y en el del final, con esa abertura al absoluto y a las cosas del hombre eterno?

Este hombre eterno es el hombre que «se siente en todo momento finito y limitado». ¿Cómo entender esta finitud? Flórez responde, co-

⁵³ DDHA, 42.

mentado a San Agustín: como relación. El hombre es finito porque es relativo, porque «está relacionado con algo que no es él, pero con lo que él es».⁵⁴ Estamos introduciéndonos en el corazón de la contemporaneidad: el ser es finitud, el ser es relación. Fue San Agustín el primero que le dio a la relación un carácter sustantivo. Y se lo dio a propósito del inefable misterio trinitario: las tres personas divinas son *secundum relativum*,⁵⁵ y la esencia de cada una de las personas reside justamente en ese ser relativo de la una respecto de las otras. En este caso la relacionabilidad se sustenta en lo infinito, no así en el hombre, cuyo ser relacional sustenta la finitud y se sustenta en ella: «La vida del hombre es esencialmente relativa».⁵⁶ Ahora bien, ese ser-relación finito supone, como comenta Flórez, un ser-relación infinito: «Ese convivir con las cosas supone otra relación más fundamental, más radical, que es la relación con lo absoluto».⁵⁷

Ser y relación: hemos dado con dos conceptos nucleares. Será necesario un largo proceso de clarificación. ¿Qué estatuto le damos al ser? ¿Cómo hemos de entender la relación? Son dos preguntas cuya respuesta será determinante a la hora de intentar construir una teoría sobre lo sagrado. Y aquí una vez más, como ya hemos visto a propósito del hombre y del tiempo, en el camino del pensar de Flórez que va de *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* hasta *Ser y advenimiento*, podemos establecer tres momentos que se engarzan en un movimiento de vaivén al modo de un intervuelo transtemporal y transbiográfico: el auroral, el meridiano y el crepuscular.

En el momento auroral está el germen de los momentos posteriores. Es un germen cargado de agustinismo, cuya envoltura, profundamente heideggeriana, está claramente matizada por la lectura que Przywara hace del Heidegger de *Ser y tiempo*, y por la concepción que Zubiri mantiene de Dios, del ser y de lo sagrado. Flórez analiza con esmero los tres modos de presencia natural de Dios en el hombre: la presencia ontológica, la presencia iluminativa y la presencia vital.⁵⁸ Pero en sus análisis desconoce, al igual que Przywara y Zubiri, la lectura precisiva que Heidegger había hecho de San Agustín en sus Lecciones de 1921 sobre «San Agus-

⁵⁴ DDHA, 43.

⁵⁵ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VII, 6, 12.

⁵⁶ DDHA, 43.

⁵⁷ DDHA, 43.

⁵⁸ Cf. DDHA, cap. II, art. 1º: «La presencia de Dios en el hombre», pp. 43-65.

tín y el neoplatonismo»,⁵⁹ como también desconoce el Heidegger de la *Kehre*, es decir, el Heidegger de la *Carta sobre el humanismo* y el comentarista de Hölderlin. Por eso la presencia ontológica, es decir, la presencia de Dios en el ser (del hombre) en cuanto es, la entiende Flórez, alejándose de toda posible ontologización de San Agustín, a partir de o en paralelismo con el concepto de re-ligación de Zubiri.⁶⁰ Cuando ya en el momento crepuscular vuelva sobre Heidegger, asistiremos a un ajuste de cuentas, nunca abiertamente proclamado, con Zubiri, tomando en serio los aportes que sobre todo el último Heidegger le brindaba. El *Deus deorum* de San Agustín será más comprensible desde la sacralidad del ser heideggeriano que lleva al Dios divino. Tenemos aquí sin duda un diálogo del ocaso con la aurora. Pero quizá este sólo haya sido posible después de ese momento meridiano en el que Flórez ha braceado denodadamente con Hegel.

El mediodía hegeliano se resume en una frase: «el paso de un Dios gótico a un Dios dialéctico». Son palabras de Flórez en un artículo de referencia: «El Dios de Hegel».⁶¹ Son los años de la «cárcel hegeliana» y del entusiasmo sesentayochista en clave teológica. Años de efervescencia renovadora en el campo de la experiencia religiosa, que cristalizará en una frase consagrada de Bernanos: «Todo es gracia»⁶². Porque a fin de cuentas podremos afirmar una relación de identidad y diferencia, dinámica por tanto, entre la experiencia del mundo y la experiencia de Dios.⁶³

El paso del Dios gótico al Dios dialéctico entraña al menos dos cosas: una *teología de la tierra* que sea capaz de «darnos un nuevo concepto de trascendencia que gane al antiguo y a la vez evite la fuga a una trascendencia “fuera” del mundo»⁶⁴ (*Natura sive Deus*), y una *filosofía de la historia* que lleve a cabo una historización de Dios a partir de la com-

⁵⁹ Estas lecciones no fueron publicadas hasta la aparición del volumen 60 de las Obras Completas de Heidegger en 1995 (*Gesamtausgabe* II. Abteilung: Vorlesungen. Band 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a. Main, Vittorio Klosterman).

⁶⁰ Cf. DDHA, 48-49. Sobre la llamada «ontologización de San Agustín» y la interpretación que Przywara hace de Heidegger es sumamente clarificadora la nota 35 de la p. 94 de *Ser y advenimiento*.

⁶¹ R. FLÓREZ, «El Dios de Hegel», en *Archivo Teológico Agustiniiano*, vol II, Fasc. III, 1967, 479-514.

⁶² Son las últimas palabras del cura d'Abrincourt en la novela de G. BERNANOS, *El diario de un cura rural*, trad. esp. de Jesús Ruíz, Madrid, Encuentro, 1999.

⁶³ Un libro del momento (PHILIPPE ROQUEPLO; *¿Experiencia del mundo, experiencia de Dios?*, trad. esp. De A. Ortiz García, Salamanca, Sigueme, 1969) toma por título esa identidad en forma interrogativa.

⁶⁴ DHH, 69.

prensión de la historia acaecida como «la auténtica revelación de Dios», o, lo que es lo mismo, como «una teogonía, teodicea y teofanía»⁶⁵ (*Historia sive Deus*). Tanto la teología de la tierra como la filosofía de la historia hegelianas desembocan en un tema crucial: el de la sacralización de la existencia.

A pesar de lo que pudiera parecer, Flórez no se ha exiliado en otro planeta. Sigue con los pies sobre el mismo fondo de la época auroral. Lo que había encontrado en San Agustín, ahora lo encuentra en Hegel: la búsqueda afanosa de la inmanencia en la trascendencia y de la trascendencia en la inmanencia. ¿Cómo pensarlas? ¿Cómo afirmar la inmanencia en la trascendencia y la trascendencia en la inmanencia?

Flórez ataca el problema. Se sumerge en el pensamiento hegeliano. Relee los textos. La dialéctica lo arrastra a pensar la realidad de otra manera y también, como hemos visto, a pensar a Dios. Esto entraña una forma nueva de ver las relaciones entre inmanencia y trascendencia, entre lo finito y lo infinito.

A Flórez no le resulta difícil entender el punto de partida de Hegel: que el ser es relación. Como ya ha quedado dicho, San Agustín lo había puesto de manifiesto en la procesión trinitaria, es decir, dentro del ser infinito. ¿Por qué no pensarlo en el ser finito? Flórez comenta: «El ser finito es esencialmente relación». Y el hecho de serlo entraña dependencia constitutiva, por lo que, como tal, es «lugar de encuentro nodal de descontento y de tránsito, puro irse de sí mismo». Más aún, es «un constante trascenderse, un inmanente “Hinausgehen”»: ⁶⁶ en eso consiste la Dialéctica de Hegel. También en San Agustín el hombre se trascendía a sí mismo. Pero ahora la nueva dialéctica abre un nuevo camino de comprensión: «El espíritu humano —escribe Flórez parafraseando a Hegel— es a la vez finito e infinito. Es infinito en su finitud porque trasciende su finitud». ⁶⁷

Flórez se enfrenta a los difíciles textos hegelianos. Así, concretamente, al del apartado de la *Filosofía de la religión* que Hegel titula: *Der Begriff Gottes*, el concepto de Dios, en el que presenta una concepción consumada de su Dios dialéctico, ese Dios vivo, activo, procesual, impensable ya desde una onto-logía estática y formalista. ⁶⁸ Y todo ello lo

⁶⁵ DHH, 99.

⁶⁶ DHH, 102.

⁶⁷ DHH, 103.

⁶⁸ Flórez cita un largo texto de la *Filosofía de la Religión* de Hegel (*Vorlesungen über Philosophie der Religion*, (Ed. Lasson), I, 146-147). Es un texto decisivo y sumamente clarificador.

hace Flórez para encontrar la clave explicativa de la concepción hegeliana de la Historia, concepción solamente comprensible si partimos de su anclaje en el Absoluto: «Hay una interdependencia universal cuyo lazo de unión es precisamente el absoluto, lo “eterno que se agita en las cosas”, presencia de eternidad en el “no ser todavía” del mundo y de la Historia. No es el *nunc stans*, quieto y sustantivo, gozándose en la plenitud de sí mismo, viendo desde un balcón lejano cómo lo finito se mueve, contorsiona, sufre o alegra, ríe o llora, sino el ahora imposible e inacabable, esencial espera y esperanza de sí mismo».⁶⁹ Este es el fundamento de la Historia como revelación de Dios. «Dios no crea el mundo y se va, sino que de él procede y en él está»⁷⁰, decía San Agustín y a Flórez le gustaba repetir. Dios crea determinándose a sí mismo como otro frente a otro como contraste de sí mismo, y en el que Dios se reconoce a sí mismo.

Un Dios dialéctico, sí; pero Hegel cierra el círculo de tal forma, como ya hemos visto, que la tragedia del Absoluto termina transformándose en comedia. Es el deslumbramiento del mediodía. La diferencia es completamente absorbida por la identidad originaria y absoluta. Todo termina siendo un movimiento de lo igual. No hay dramaticidad posible. La dramaticidad, hemos de repetirlo, entraña la experiencia del Entre, experiencia que hemos visto expresada de algún modo en la «tensión dinámica» que Flórez descubría en el hombre y el Dios agustinianos. En Hegel no habrá propiamente *entre* —el *entre* entraña esencialmente finitud, multiplicidad contingenciada—, sino Totalidad necesitante, Absoluto, Infinitud: «No hay un interior y un exterior, no hay un Fuera y un Dentro; hay una dialéctica de la Totalidad».⁷¹

El *Deus deorum* es ahora un Dios dialéctico, un Dios trágico, que muere cada día como absoluto que se revela en la historia, que muere cada día en la finitud de su otredad. Un Dios trágico que en su mismo hacerse deviene un Dios cómico. Porque en realidad no hay lugar para el misterio, ni para la mística, ni a fin de cuentas para la poesía. La trascendencia se ha introducido en la inmanencia, y su reconciliación ahora sólo es posible en el saber, en el conocer, en la filosofía como «desvela-

Hegel parte de la concepción de lo finito como un momento esencial de lo infinito. A partir de esta idea expone su concepción del Dios dialéctico, Dios vivo, procesual, activo.

⁶⁹ DHH, 105.

⁷⁰ SAN AGUSTÍN, *Conf.*, IV, 12, 18.

⁷¹ DHH, 107.

ción de Dios tal como se sabe a sí mismo». ⁷² Como escribe Flórez, el Dios de Hegel es «un *Dios funcional* [...] hacedor de la Historia y abrazo de sí mismo», ⁷³ un Dios transparente que en su puro saberse es la epifanía de sí mismo, de tal modo que «el *Deus absconditus* se nos entrega en *Deus revelatus*». ⁷⁴

Será necesaria la luz tenue del crepúsculo para recuperar el misterio y repensar de nuevo lo sagrado. Será necesaria la mirada crepuscular del búho sapiente que levanta su vuelo a la caída de la tarde, la mirada serena, que asumiendo todo el peso de un ya largo camino, da un salto atrás que a la vez lo es hacia el futuro, inaugurando ese insólito diálogo del que hablaba Heidegger: el «diálogo pensante del ocaso con la aurora». ⁷⁵

De nuevo San Agustín, el hondo fontanar que ha marcado la «procedencia», la fuerza eclosionante del inicio; de nuevo Heidegger, el acuñador de tan hermosa fórmula («*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*: la procedencia es también, siempre, porvenir» ⁷⁶) y también su heraldo mágico y sorprendente. Una vez más hemos de volver a *Ser y advenimiento*. En sus «estancias en el pensamiento de Heidegger», va trazando Flórez líneas ya definitivas, con libertad serena, sobre las que poder construir una teoría de lo sagrado o lo divino. Después del Heidegger de la *Kehre*, del Heidegger de la carta a Jean Beaufret *Sobre el humanismo*, después del Heidegger de los *Comentarios sobre Hölderlin*, después del Heidegger de las *Contribuciones a la Filosofía* y después del Heidegger de las *Leciones sobre «San Agustín y el platonismo»*, es necesario leer a San Agustín de otra manera, y replantearse de nuevo el problema de Dios y la cuestión de lo sagrado.

Heidegger fue siempre para Flórez un pensador de referencia. Puedo afirmar que lo considero el pensador más grande del pasado siglo. Ya en

⁷² G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Werke*, Glockner, XIX), 686. Citado por Flórez en DDH, 116

⁷³ DDH, 116.

⁷⁴ DDH, 119.

⁷⁵ M. HEIDEGGER, G. A., Band 5: *Holzwege*, Frankfurt a. Main, Vittorio Klostermann, 1984, p. 307: «Die frühe Spruch der frühzeitlichen Denkens un des späte Spruch der spätzeitlichen Denkens bringen das Selbe zur Sprache, aber sie sagen nicht das Gleiche. Wo aber aus dem Ungleichen her von Selben gesprochen werden kann, ist die Grundbedingung für eine dekende Zwiessprache der Spätzeit mit ser Frühzeit wie von selbst erfüllt (La temprana sentencia del pensar auroral y la tardía sentencia del pensar crepuscular llevan lo Mismo a la palabra pero no dicen lo Igual. Pero en donde se puede hablar de lo Mismo a partir de lo no Igual, tenemos que se cumple como por sí misma la condición fundamental para un diálogo pensante del ocaso con la aurora)».

⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Gunter Neske, 1959, p. 86.

el momento auroral de su trayectoria intelectual había vivido el impacto de *Ser y tiempo*, una obra revolucionaria, decisiva. Una empatía añadida venía ocasionada por la cercanía de algunos planteamientos del pensador de Messkirch en esta obra con los que ya había sostenido el africano de Tagaste, dejando de ello testimonio expreso en texto y nota. Ahora, en la hora del crepúsculo, además de su admiración propiamente filosófica, tenemos que añadir otra empatía más secreta y escondida. En Flórez, como en Heidegger, se albergaba una pasión velada, una vocación no respondida, que nunca dejó de llamar a la puerta de su escritura: la pasión por la literatura y la poesía (y también por el arte), y la vocación de escritor y de poeta.

Tanto Flórez como Heidegger han sido dos grandes estilistas: Flórez, un estilista con claridad mediterránea; Heidegger, un estilista con umbrosidad teutónica. Hay un fragmento en *Ser y advenimiento* que Flórez le dedica a Heidegger, y que con toda justeza podemos aplicar al propio autor, con el sentimiento de que, quizá de forma impensada e inconsciente, estaba en realidad hablando de sí mismo: «Fuera, acaso, como el tenue cimbel que agitaba el señuelo. Parece que, desde siempre, existió en Heidegger cierta secreta admiración por el decir poético, por el halo de sugerencias que le brindaba. En cuanto pueda procurará introducir el latido de ese halo en los escritos conmemorativos redactados en prosa. Hay en ellos remembranza y encanto por lo poético. Pero su vocación real, meditada y confesa, era la Filosofía. Cuando deje de tener vigencia real para él ese nombre, la vocación se denominará quehacer o asunto del pensamiento. Y será para él delicia, obsesión, encelamiento y hechizo. Pero es entonces cuando vendrá lo decisivo: la añoranza de lo poético se convertirá en *necesidad*; el pensamiento necesita captar y recurrir a la esencia de lo poético para aclararse a sí mismo y alargarse en la experiencia de su camino. Esta es la cuestión».⁷⁷ Sólo indicaré tres testimonios: *Unamuno (Ensayo sobre la inspiración poética en Unamuno)* (Berlín, 1967),⁷⁸ *El hombre: mansión y palabra* (Madrid, FUE, 1997) y *El monólogo del dios Pan* (Madrid, FUE, 2004). Esa empatía con Heidegger, mediada por el trasfondo agustiniano, lo llevó a sentirse cada vez más preocupado por su

⁷⁷ SA, 291-292. Este fragmento es, casualmente, el comienzo de la estancia 4 y última de la segunda parte y que lleva por título: «El lenguaje poético». Flórez era un apasionado por la poesía y la literatura, como lo muestran muchos de sus trabajos: sobre la poesía española, sobre los místicos, sobre Unamuno, sobre el teatro de Marcel, sobre *El nombre de la rosa* de U. Eco....

⁷⁸ Recogido bajo el título: «Presencia de lo religioso en Unamuno», en FT, 327-362.

obra y más impelido a transitar de nuevo, en una recreación serena y luminosa, por los caminos de su pensamiento. Caminos que terminan confluyendo todos en lo Mismo, es decir, en el misterio del Ser, que arranca con la pregunta por el Ser.⁷⁹

Es, pues, leyendo a Heidegger el modo como Flórez va modulando y dando forma última, de manera no expresa sino ejecutiva o activamente formulada, a su teoría de lo sagrado, lo sacro o lo divino. Para esas formulaciones últimas que ha dejado en *Ser y advenimiento* y en el *Monólogo del dios Pan* fue necesaria la lectura intensa, trabajosa y apasionada, de las Lecciones de 1920 y 1921 publicadas en 1995 bajo el título: *Phänomenologie des religiösen Lebens* y de las también inéditas hasta 1989 *Beiträge zur Philosophie*. A través de ellas el ocaso nos lleva hasta la aurora: desde Heidegger volvemos a San Agustín. Y con San Agustín al inicio de estas Aproximaciones: el asunto del pensamiento comienza y termina por el hombre; y una Teoría del hombre encierra irremediablemente la exigencia de pensar lo divino, lo sagrado: «*Coge cor tuum cogitare divina*: obliga a tu corazón a pensar lo divino».⁸⁰ Pero, ¿cómo pensar lo sagrado, lo divino, en último término, el problema de Dios?

No voy a alargarme en la respuesta. Flórez sabe que está pisando tierra firme, tierra conocida y puede condensarla en una frase: «La primacía o acaso el camino único para acceder a la experiencia de Dios es siempre el intramundo del sí mismo».⁸¹ En sus meditativas lecturas va recorriendo Flórez los caminos trazados por Heidegger con sus rodeos y desvíos, con sus pasos atrás y sus avances: los análisis de la «vida fáctica» (*faktisches Leben*), la analítica del «ser-ahí» (*Dasein*), la meditación sobre el «acontecimiento» (*Ereignis*). Y en ese recorrido llega a una gozosa y alegre comprobación: «También Heidegger para atacar la máxima pregunta por el ser, inicia su camino por ese mismo ente que hace la pregunta, el hombre, a quien por ser portador de la misma se le denominará *Dasein*».⁸² Un *Dasein* que en esencia es *amor-pondus*, es inquietud, quehacer, preocupación; es vida, es *res dramatica*, *Bemühung*.

En las Lecciones sobre «San Agustín y el neoplatonismo» tiene Heidegger una frase rotunda, lapidaria, que en Flórez fue impactante, porque se sentía vibrando en esa misma honda, marchando por la misma orilla, y

⁷⁹ Cf. SA, 36.

⁸⁰ SAN AGUSTÍN, *Serm.*, 53, 12.

⁸¹ SA, 93.

⁸² SA, 66.

en la que se sabía acompañado por nuestros grandes místicos, a los que les dedicó hermosas y profundas reflexiones.⁸³ La frase suena así: «*In der Bemühung um das selbstliche Leben ist Gott da*: Dios está ahí, en la preocupación por la propia vida».⁸⁴ Y así expresa Flórez su impacto y su admiración contenida: «La palabra *Bemühung* significa también esfuerzo, incomodidad, molestia, solicitud..., en fin, todo lo que pueda referirse al trajín, gozoso y/o doloroso de la vida. Es el quehacer en todos los entresijos del mundo del sí mismo. Es lo que está *en el ser* de la vida fáctica: lo originante y lo originario, más atrás de lo cual no podemos ir. Es lo nuevo constante e inaplazable de la vida, lo sorprendente, lo inasible. Eso es lo que Heidegger, en textos y contextos posteriores, llamará *lo sagrado* del ser. Lo que experimentamos es un atisbo germinal hacia lo que pueda denominarse Dios. Porque el Dios configurado como supuesto “objeto” no es aquí otra cosa que ese espejamiento en el rostro del corazón. En realidad no es objeto alguno, sino un sustentáculo especular que al pensamiento se le ofrece y oculta y destella como abismo».⁸⁵ Y a continuación, como efecto de esa llamada del origen, de ese acercar el ocaso a la aurora, se pregunta Flórez, como queriendo ya dar por afirmativa la respuesta: «¿Podiera ser esto una traducción de lo que Agustín dice de su Dios: *presentísimo y secretísimo?*»⁸⁶

Podemos, pues, decir con Flórez que «lo divino está en la textura de la vida», y que somos empujados a pensar lo divino «desde y por la experiencia de la problematicidad y enigmaticidad del mundo del sí-mismo». Y esta problematicidad y enigmaticidad me vienen dadas porque *soy*. El misterio es el misterio de *ser*; no, por tanto, del misterio del ser, como si este fuera un objeto determinado: *summum bonum*, luz de luz... Y más allá del ser está el entreser como *Ereignis*, el Acontecimiento que apropia y expropia, que es pura donación, un dar que se agota en su dar. Es el misterio del don: el misterio de la vida como dádiva, como donación.

Ese entreser que es el esenciarse del *Seyn*, es, como escribe Heidegger en los *Beiträge*, «el estremecimiento del divinizar»⁸⁷. No es por tanto, un Dios; es el costado del *Ereignis* en el que en su enigmaticidad se puede

⁸³ Una recopilación las mismas la tenemos en HMP, cuyo subtítulo es precisamente: «Aspectos actuales del pensamiento místico occidental».

⁸⁴ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit. p. 289.

⁸⁵ SA, 105-106.

⁸⁶ SA, 106. Cf. SAN AGUSTÍN, *Conf.*, I, 4, 1.

⁸⁷ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, G.A., 65, 239.

experimentar el Dios divino, un Dios no objetivable, no culturizable. «Ese Dios divino (*göttlicher Gott*) —escribe Flórez— es al que Heidegger apunta y quiere siempre referirse; pero que sólo podemos sentir en el enigma de su misterio. Este es lo que de divino tienen, como legítimas, todas las Religiones positivizadas e históricas. Pero hay que andar con mucho tiento y cuidado, discernimiento y temblor. Porque en la “culturi-zación” de ese “Dios divino” puede darse también el enmascaramiento de la verdadera divinidad. Puede llegar a dársenos como un ente más, como un “objeto” y entonces se le desdiviniza. Es siempre, en realidad, inasible e inefable. El pensar del ser, sólo puede anhelar la epifanía y estar a la espera devota de la misma».⁸⁸

Estamos, por tanto, lejos de los planteamientos de Otto y de Zubiri. Nada tiene que ver lo sagrado con lo irracional, ni es antes lo religioso que lo sagrado. Carece de sentido separar lo religioso y lo profano. Todo es gracia, como repetía Lope Cilleruelo, recordando a Bernanos. Todo ha de partir del misterio de ser, de la verdad (*alétheia*) del ser: «Sólo a partir de la verdad del ser —son palabras de Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*— se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que deba nombrar la palabra “Dios”».⁸⁹

¡Qué expresión más hermosa de este asunto, el más digno asunto del pensamiento, la que nos ha regalado Flórez en el *Monólogo del dios Pan!* En él está labrada, como labra un orfebre, con la agudeza fina del ingenio y la luminosidad de la palabra, la más personal expresión de Teoría. El *Monólogo* es un tratado de estética, una joya literaria, una meditación filosófica, una verdadera maravilla. Y es además el testamento intelectual del pensador Ramiro Flórez. En él brillan con luz de crepúsculo y de aurora, tamizando la claridad del mediodía, las palabras postreras del último fragmento, con un «fuera de texto» que dice: «Revelación».⁹⁰ Así habla el dios Pan:

«Todo tiene un final. Y yo estoy temblequeando y azorado porque no sé cómo terminar. Sospecho que ya os habréis dado cuenta de que,

⁸⁸ SA, 114-115.

⁸⁹ M. HEIDEGGER, *Über Humanismus*, Frankfurt a. Main, Vittorio Klostermann, 1947, pp. 36-37.

⁹⁰ MDP, 129-133.

por mis extraños avatares, yo soy un dios semántico, que todo me ha venido por mi nombre y que alguien ha dicho con razón que soy hijo de un retruécano. Como tal he hablado.

Pido mil disculpas por lo que en mi discurso pueda dar a entender que es un *relato bufo*, o que tiene algo inveraz y en ciertos abultamientos algo de canallesco. Tiene repeticiones inútiles, pero buscadas. Todo es fruto normal del morboso escarnio con que se ha querido denigrar mi figura plástica, haciéndome payaso de mí mismo. Es el precio que he debido asumir y liquidar con mis elucubraciones. En el fondo yo no soy así. Soy un dios de creación humana, temporal y de tránsito. Jamás se me ha ocurrido sinceramente adentrarme en la Historia como un Dios absoluto. No formo parte de esa procesión de Absolutos que ha teorizado la historia en sus ridículas falacias sobre el saber. Rechazo, por ello, que mi nombre haya podido ser la raíz de expresiones formalizadas como Panteísmo o Panenteísmo. Por este costado la Historia es la destilación espumosa y delirante de prepotentes e infatuados.

Por encima, pues, de mis exabruptos, exageramientos, disgustos cómicos y doloridos, debo confesar que me siento muy dichoso y agradecido de que me hayan pintado aquí, en este cielo cultural de los recuerdos, como símbolo de *los dioses huidos*, que cantó Virgilio, que ridiculizó inútilmente Agustín de Hipona, y que aún ha andado buscando enloquecido el poeta Hölderlin...

El significado aleccionador de mi semanticidad religiosa, de mi reinado temporal y geográfico, deben establecerlos los filósofos, los fenomenólogos y los historiadores de las Religiones. El lugar céntrico de mi origen debe ser esclarecido en una auténtica teoría de las hierofanías y/o las teofanías. Pero con la cuidadosa atención de no partir de la distinción entre lo sagrado y lo profano. Algunos fenomenólogos e historiadores de las Religiones dicen que todo lo profano es sacralizable. ¡Y se quedan tan panchos! Esa distinción carece de fundamento. La pregunta radical es esta: ¿Qué era en el principio?

Tengo para mí que el inicio del pensamiento es siempre una donación, una dádiva. Al menos así lo experimento yo en mi temblorosa chispita de luz que titila en mi mollera. Hay que ir en busca del son de esa canción íntima, oír su reclamo y atender a su eco. Un poeta español, admirador de este Real Sitio, y casi en rebuscado olvido, supo cantarlo bellamente:

«Para inventar a Dios, nuestra palabra
busca, dentro del pecho,
su propia semejanza y no la encuentra,
como las olas de la mar tranquila,

una tras otra, iguales,
quieren la exactitud de lo infinito
medir, al par que cantan...

Y Su nombre sin letras,
escrito a cada instante por la espuma,
se borra a cada instante
mecido por la música del agua;
y un eco queda sólo en las orillas.
¿Qué número infinito
nos cuenta el corazón?

Cada latido,
otra vez es más dulce, y otra y otra;
otra vez ciegamente desde dentro
va a pronunciar Su nombre.
Y otra vez se ensombrece el pensamiento,
y la voz no le encuentra.
Dentro del pecho está.

Tus hijos somos,
aunque jamás sepamos
decirte la palabra exacta y Tuya,
que repite en el alma el dulce y fijo
girar de las estrellas».

Pues eso. Ya no tiemblo ante el final de mi Monólogo. No encontraba cómo dar sentido a la realidad de mi aparición y trascurso históricos. Buscaba dar expresión verbal a *mi presunta revelación*, que fuera revelación tranquilizadora para mí mismo y, a poder ser, para muchos otros. Esta revelación responde a mis dubitaciones interiores y adquiere todas las características de mi asentimiento. *El dios Pan se inventó para dar un nombre a la sacralidad de la existencia.»*