

LA METAFÍSICA Y LA PRUDENCIA

DISCURSO DE RECEPCIÓN DEL ACADÉMICO DE NÚMERO

MIGUEL GARCÍA-BARÓ LÓPEZ

SESIÓN DEL DÍA 15 DE OCTUBRE DE 2019
MADRID

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS



El artículo 42 de los Estatutos de esta Real Academia dispone que, en las obras que la misma autorice o publique, cada autor será responsable de sus asertos y opiniones. La Academia lo será únicamente de que las obras resulten merecedoras de la luz pública.

© Real Academia de Ciencias Morales y Políticas
Plaza de la Villa, 2
28005 Madrid

Imprenta Kadmos, Salamanca

ISBN: 978-84-7296-385-6
Depósito Legal: M-30922-2019

In patris carissimi memoriam

Ist nur der Wille unverrückt und redlich auf das Gute gerichtet, so wird der Verstand von selbst das Wahre fassen... Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit.

J. G. Fichte

Il n'y a de précision véritable que dans les choses morales: partout ailleurs, on envisage les choses sous une forme abstraite, selon des analogies générales...

La philosophie doit être la sainteté de la raison.

M. Blondel

ÍNDICE

LA METAFÍSICA Y LA PRUDENCIA

D. Miguel García-Baró

1. La bendición de una herencia inmensa y varia	11
2. La gravedad no siempre advertida de nuestra situación histórica	19
3. La fenomenología, entre Sócrates y Descartes	22
4. Los problemas, los enigmas, los misterios	33
5. Límites de la fenomenología trascendental	47
6. De la intencionalidad activa a la pasividad	53
7. El tiempo y la carne	57
8. El nihilismo y los dioses	74
9. La esperanza	83
10. Frontera teológica	89
11. La filosofía primera como ética	93

DISCURSO DE CONTESTACIÓN

Discurso de D. Pedro Cerezo Galán	107
---	-----

LA BENDICIÓN DE UNA HERENCIA INMENSA Y VARIA

Excelentísimo Señor Presidente, excelentísimas señoras académicas, excelentísimos señores académicos, señoras y señores:

La gratitud profunda tiene menos palabras que otros sentimientos, quizá porque es más rara que ellos. Mi gratitud por la presentación y la elección de que he sido objeto en esta Real Academia es tan profunda como lo son el asombro y la admiración que me produce poder contarme entre las gentes extraordinarias que por más de siglo y medio han sido los portadores de las medallas de miembros de esta distinguidísima institución. Recorrer la historia de la Academia, contemplar los retratos y las vidas de quienes aquí han participado de vuestros debates e investigaciones, y tener el privilegio de haber sido llamado a esta corporación son acontecimientos absolutamente inesperados y que me llenan de gozo y de responsabilidad. Trabajaré en favor de los fines de esta Real Academia en toda la medida de mis fuerzas, que es lo único que puedo hacer para expresar el honor y el agradecimiento que me embargan. Y ocuparé el puesto más humilde entre vosotros, como el que va a tener mi fotografía en el cuadro de retratos de los académicos ante nuestra biblioteca: la última, allá en el rincón derecho abajo.

Mariano Álvarez Gómez ha sido un profesor de Metafísica, un metafísico, de conocimientos, hondura, sagacidad y elegancia de palabra excepcionales. No hay en nuestra lengua estudios más claros sobre las cimas del pensamiento que han sido los filósofos

predilectos de mi ilustre antecesor: en especial, Nicolás de Cusa, Wilhelm Friedrich Hegel, Martin Heidegger. Los trabajos alemanes de Álvarez Gómez dejaban ver la fecundidad que su enseñanza podía y debía tener en la difícil situación cultural de la España que regresaba a la democracia, y el desempeño de su cátedra de Salamanca y la calidad de sus obras posteriores –siempre tan meditadas, tan equilibradas, tan ahorradoras de palabras sonantes pero poco significativas– cumplieron estas expectativas. La elegancia y la calma que irradiaba Mariano Álvarez en cuanto hacía han sido consuelo y estímulo para muchos –muchos más, seguramente, de los que podría él creer, en su relativo retiro de estudioso–, que lo miraban como ejemplo. El saber de Mariano Álvarez nos mostraba a los miembros de la siguiente generación que era posible llegar en la filosofía, todavía en estos tiempos, a los paisajes del alma de nuestros clásicos más amados.

Debo mucho, tanto subjetiva como objetivamente, a este inolvidable maestro, cuyo dictamen favorable fue decisivo para que mi primer libro viera la luz, pese a la dificultad de su texto.

Debo en realidad casi todo a un sinnúmero de personas. Por ejemplo, y para comenzar la enumeración imposible por los más jóvenes, he aprendido la filosofía que sé oyéndome explicarla a más de cuarenta generaciones de alumnos en las muchas universidades en las que he enseñado, pero ante todo en la Complutense y en la Pontificia Comillas. Lo que un profesor cree comprender de la realidad pasa realmente a comprenderlo solo cuando tantas miradas jóvenes se clavan con expectación en él y no tiene otro remedio que hablar y ofrecer sus afirmaciones a la crítica de esos ojos que se velan aburridos o se animan maravillosamente con los descubrimientos de las ideas.

He tenido la dicha más que abundante de que mis cursos los han visitado alumnos de destacadísima inteligencia y de una bondad que se ha corroborado a lo largo de los años. Hemos constituido una pequeña sociedad de amigos constantes, que leen y discuten y escriben al margen de toda moda. Hemos redactado desde esa

amistad libros y tesis doctorales y hemos procurado influir –sin urgencia alguna pero sin tregua– en el progreso de la cultura de nuestra patria. Hemos traducido y fomentado una cantidad ya notable de textos ajenos, porque nos hemos sentido herederos de la tradición que inauguró en este sentido Ortega y continuaron García Morente, Zubiri, Gaos, Marías... Hemos encontrado en Eduardo Ayuso el amigo editor que no ha dejado en meros sueños estos nuestros trabajos.

Todos aquellos jóvenes hicieron de mí, casi a la fuerza, un socrático: me convencieron –porque aquello era la evidencia misma– de que el lugar preciso del pensamiento es el diálogo real, que suscita la *philia* imprescindible para que un poco de sabiduría caiga desde lo alto en las almas. He olvidado nombres y a veces cuesta reconocer rostros, después de tantos años, pero no nos hemos desvinculado jamás, incluso si no tenemos noticias unos de otros.

Este regalo sobreabundante fue posible por las enseñanzas previas o simultáneas de auténticos maestros, que nunca fueron profesores míos de manera oficial. He admirado y querido a Michel Henry, cuyo trato solo podía evocarme el que hubiera vivido quizá cerca de Blondel, de Bergson, de Chestov. El espectáculo del filósofo ardiente, tajante, casi peligroso en el debate, que vivía en y de sus pensamientos, que tenía conciencia de que él mismo y todos nosotros somos eternos, fue un don breve y no continuo, pero de ecos perdurables.

Más breve aún fue el trato con Elie Wiesel. El sobreviviente de Birkenau que me abrió los tesoros del jasidismo miraba a los seres humanos con la nostalgia de una bondad que ya para él no habitaba en este mundo. Wiesel pesaba poderosamente sobre la tierra, cargado de recuerdos abrumadores, de los que él sacaba para otros una esperanza que quizá no lo concernía.

En el ámbito amado y lleno de misterio de Jerusalén, Shalom Rosenberg, al que me llevó mi maestra espiritual por treinta años, Ionel Mihalovici, me introdujo en el mundo enigmático de Franz Rosenzweig. Él, Baruj Garzón y Catherine Chaliier me dieron las

claves extrafilosóficas con las que acceder al fruto de la tradición talmúdica que representa Emmanuel Levinas. Solo una tarde feliz pude estar en la compañía de este filósofo no menos apasionado que Henry, en la modestia apenas creíble de un apartamento feo y nuevo, en el borde mismo del recinto prestigioso de París. En el primer término de la casa-biblioteca reinaban Husserl, el Talmud y los novelistas rusos. Las preguntas más necesarias quedaron para los libros mismos que estudiaba y estudio sin cesar, pero los textos no responden, y la lectura, pese al texto célebre e inspirado que le dedicó Manuel García Morente, no es el lugar en el que más plenamente se realiza la filosofía.

El cuarto de trabajo de Levinas se me representó luego en el mucho más hermoso y recogido, pero igualmente pobre, de Jean-Yves Lacoste, casi en el otro extremo de París. Este viejo maestro eruditísimo cambiaba el Talmud y a Dostoievski por Kierkegaard, pero Husserl se mantenía en las lejas más a la mano. El licor yídish cambiaba en té y la edad me permitía indagar más atrevidamente en los pensamientos de este interlocutor que sabe cosas tan hondas sobre la esperanza escatológica y el tiempo.

A mí no me ha ocurrido como a Franz Brentano, que tuvo que ponerse a los pies de Aristóteles y ser su nieto más favorecido, ya que no encontraba nada entre sus contemporáneos que pudiera compararse al sabio griego. Y no solo porque mis preferencias han ido siempre a Platón y se han desviado bastante de Aristóteles. Es que en Madrid viven personas que ayudaron decisivamente a que mi vida no tuviera que transcurrir en el extranjero. Cuando el comienzo de mis estudios, en años de huelga y sobresaltos, de juicios a profesores y de compañeros que habían sabido algo de calabozos y palizas disimuladas, Juan Miguel Palacios, hijo y nieto de miembros de esta Academia, me instaló en la tradición del regeneracionismo español y, en especial, de Ortega. Me sacó de mi continua lectura de Unamuno y mi excesiva escritura privada a la comprensión de Kant, con cuyos libros solucionaba yo todas las asignaturas de la carrera en los felices tiempos en que se podía estudiar

por libre y había seminarios que no contaban en el currículum de nadie –o sea, aquellos tiempos en que se podía de veras estudiar y había extraños sabios distraídos y algo excéntricos en los pasillos de las facultades universitarias–. Naturalmente, yo conocía más y mejor a Kant que a mí mismo, y las indicaciones de Palacios me llevaron al contacto solitario, tremendo con Husserl. Un verano de absoluto silencio en la universidad de Bonn –el ruido lo ponía Xenakis en las plazas de la ciudad– me introdujo en el laberinto de las *Investigaciones lógicas*, del que posiblemente no haya salido del todo nunca. Una estancia absurda en un destacamento despoblado de Melilla me dio la ocasión de traducir por primera vez filosofía alemana, mientras un perro criminal hacía la guardia por mí y por todo nuestro pequeño cuartel.

De los interminables seminarios kantianos con Palacios y el estudio en la que había sido la biblioteca de Morente –la familia llamaba a hospitales y comisarías para intentar encontrarme, y no dejaba nunca de temer por mí, por falta de fe, sin duda, en la inducción–, pasé a las manos de Gerhard Funke en la Universidad de Maguncia y al encuentro con Mario Caimi, luego profesor brillante de la Universidad de Buenos Aires y premio internacional Kant. Profundicé entonces más en Kierkegaard que en el mismo Husserl y, sobre todo, desarrollé mis conocimientos de las lenguas clásicas por el método infalible de la entrada de las letras a base de derramar alguna sangre. Mi gratitud a Walter Nikolai es en este sentido inmensa. Duele ver que aquel hombre finísimo ya hoy no sea recordado apenas por los especialistas en Homero y Hesíodo –tan rápida dice ser la evolución en la filología–. Me exigía cortés e inflexible unos exámenes consistentes en pasar un texto alemán al griego de Platón sin diccionario ninguno, y aunque vio que mis primeros resultados bajaban del cero Celsius y se acercaban al cero Kelvin, él no cedió y yo tampoco cedí. Cuando al grupo en torno a aquel sabio lo llevaban a que indujera al público joven a matricularse en sus disciplinas, ellos solo decían que pasaban su vida entre las cosas más bellas, y allí terminaba su elocuencia: la verdad es a veces rauda.

El regreso a España era una rotunda evidencia en el verano de 1978. Logré ser el ayudante de la cátedra de Leopoldo Eulogio Palacios, aquel poeta schopenhaueriano con el que había que tratar de filosofía escolástica solo en latín. Palacios, alabado en su día por Juan Ramón, era un hombre de exigente elegancia y de trato maravilloso. Un día con él podía ser una larga experiencia de silencio, aprovechada para trasladarnos ambos a Zocodover en su doscaballos y comprar mazapanes; o podía ser una charla del todo sincera en el bar Manolo, ante la Profesora de Moncloa, en la que él me declaraba su escepticismo sobre la fenomenología y yo trataba de grabar en la memoria cada detalle de sus diatribas. Recordaré siempre que una mañana, cuando esperaba yo mi primer hijo y me sentía ansioso ante la idea de que quizá fuera casi inmoral hacer nacer a alguien inocente en este mundo nada inocente, Palacios, con su sonrisa que trasformaba en una mueca singular, me dijo que si acaso pensaba yo que mi hijo era traído por mí al mundo, y no por Dios para Dios. Henry no habría sentenciado otra cosa.

Cuando Leopoldo Palacios murió y me convertí en ayudante de Manuel Garrido, aquella inteligencia singular y amarga, llegó a mi vida la influencia más valiosa que ha recibido, la inspiración espiritual más intensa y cálida en el momento de más frío: la personalidad de Juan Martín Velasco, el mejor de los fenomenólogos de la religión que había en Europa el año 80. Toda mi familia debe a Martín Velasco una parte capital de su entusiasmo y su esperanza. Lo que empezó en una consulta técnica a deshora en la portería del Seminario Conciliar, del que él era Rector entonces, pasó muy pronto a ser un grupo de trabajo continuo sobre problemas de filosofía de la religión, junto a algunos de los mejores alumnos que él tenía en esa especialidad (entre ellos, Pedro Rodríguez Panizo, Jesús García Recio y Javier Prades). Fue así como Blondel y luego Moltmann intervinieron en mis búsquedas de alumno encarnizado de Husserl y me pusieron en guardia contra los unilateralismos de mi incipiente filosofía. A través de Martín Velasco se pasaba naturalmente también a Zubiri, a Gómez Caffarena, a Marías; en aquel

momento, que era el de la muerte de Zubiri, esto significaba el contacto con algunas personas excepcionales próximas a él y, algunos años después, la colaboración con la Fundación Zubiri. Julián Marías me brindó una amistad muy valiosa. Mis memorias de él van de la sala ocupada por los libros, en la calle Vallehermoso, donde apenas cabíamos los humanos, a la visita a mi casa, porque le atraía ver a tanto niño pequeño jugando entre nuestros libros y poniendo en peligro la limpieza perfecta de su traje. Como había hecho epistolarmente con Miguel Delibes años antes, recurría yo a Marías para que me estimulara a no dejarme deprimir ni por los muy deprimentes avatares de la vida española –en primer lugar, de la vida universitaria–. Fue por estas vías como conocí a personas de la talla de Olegario González de Cardedal, Pedro Cerezo, Diego Gracia, Jesús Conill. En el piso de encima del que habitaba yo en la Facultad de Filosofía –siempre en torno de la biblioteca que fue de Morente– estaba otro singular apoyo en las tribulaciones, otro ejemplo para el estudio tranquilo pero no descomprometido: Luis Gil, al que empecé admirando por sus traducciones de mi amado Platón y luego por su ironía respecto de las cosas que con frecuencia me agobiaban.

La generosidad de Gómez Caffarena fue esencial para abrirme las puertas de la Universidad Comillas y, en los años inmediatamente anteriores, para acogerme con amabilidad y sabiduría en el relativamente nuevo Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Hallé en él, sobre todo, a dos sorpresas ágrafas, de la bella época en que un sabio podía sobrevivir incluso sin publicar, de tan notoriamente sabio como era: Antonio Gimeno y Francisco Pérez. Pérez sabía todo de casi todo y Gimeno sabía cuanto se puede saber de historia y política contemporánea. Y como no publicaban, hablaban encantados con la gente joven que quería aprender de su erudición semisecreta. Era imposible leer cuanto sugerían aquellas charlas en la Residencia de Estudiantes, pero la conciencia de esta imposibilidad es más gozo que desgracia.

El silencio de tantas bibliotecas maravillosas como me han cobijado estuvo siempre lleno de la presencia de los maestros que me habían hecho retirarme a ellas y de los alumnos que tiraban de mi espíritu con la furia que es lógica en una acumulación de casi un centenar de nuevas gentes jóvenes por año.

Pero los fundamentos del alma —esos sobre los que Unamuno, Platón y Husserl construirían luego los pisos superiores de ellas— los ponen la familia y los paisajes de la infancia. Ningún maestro está tan dentro de mí como lo están mi padre y mi tío, tan finos escritores, tan espléndidas personas a las que la guerra civil había quitado pedazos de su ser. Algo bien redactado sigue siendo para mí aquello que pueda soportar la lectura —ya hoy imposible— de mi tío y mi padre.

Ningún lugar tiene en mí el poder del cerro y la vega de Moratalla, de su cementerio, de la ermita que llamamos modestamente la Casa de Cristo. Los pinares, las aliagas, los lentiscos, las láguenas del río, la vía láctea, las sendas de noche que marcaban los gusanicos de luz, las salamanquesas, la vieja sorda que contaba cuentos de terror junto al aljibe cuando el sol se ponía; las campanas de la iglesia con sus toques diferentes y, en especial, el que indicaba una nueva muerte; los animales en la calle; las moscas en todas partes; las avispas en el caño donde llenar el cántaro que llenara luego la tinaja; el carburo en el campo, a cuya luz verde era imposible no escribir horas y horas. Presencí muertes que luego marcaron mi pensamiento; escuché las historias de la abuela que cuidaba a todas horas de mí; llegó a no haber casa en la calle Mayor que no conociera yo por dentro y en su pasado. Y al lado de la figura de la abuela en la casa de cámaras misteriosas, bodega prohibida y escaleras sin luz, la del viejo maestro de pueblo avizorando la tormenta y, mientras encendía el cigarro en la mecha de yesca, comentando despacio sus propias experiencias con la divinidad que llena los olivares y los bancales de almendros y que inspira los movimientos insólitos de las almas.

De las personas más queridas no hablaré: son yo mismo.

LA GRAVEDAD NO SIEMPRE ADVERTIDA DE NUESTRA SITUACIÓN HISTÓRICA

La filosofía actual sobrelleva problemas de orden moral y político de terrible gravedad, cuya cifra rápida, casi violenta, bien puede ser esta: las grandes metafísicas producidas en Alemania desde 1800 apoyaron casi sin excepción el régimen nacionalsocialista o fueron aprovechadas por este con diverso grado de injusticia e insolencia, en tanto que el marxismo —esa otra vertiente de la filosofía germánica del XIX—, en la versión de Lenin, era el fundamento de la sangrienta revolución bolchevique. Solo el neokantismo —a esta corriente pertenecieron sabios socialistas y sabios liberales—, alguna versión del anarquismo, el nuevo pensamiento judío y la fenomenología, para no mencionar más que los movimientos más relevantes de la filosofía alemana entre 1880 y 1933, quedaron en general al margen de estas atrocidades.

1800 representa, desde luego, el momento de la recepción del idealismo crítico de Kant y de las repercusiones de acontecimientos históricos tales como las revoluciones burguesas de los Estados Unidos y Francia, la compleja reacción del Antiguo Régimen, las guerras de emancipación de las colonias americanas, el ascenso de Napoleón, la creación del imperio británico de ultramar y los signos de despertar de nuevos Estados que el romanticismo veía como naciones que aún no se habían hecho cargo de su destino. Francia, Rusia, Inglaterra e Italia —y en medida mucho menor España— desarrollaron a lo largo del siglo XIX filosofías en diálogo con las alemanas pero no en dependencia de ellas, y aunque

hubo finalmente pensadores italianos que estuvieron en relación muy directa con el fascismo —precisamente los más deudores de la filosofía alemana— y en España el más importante movimiento revolucionario de la derecha quiso rozar la nueva filosofía de la Escuela de Madrid, las obras más arraigadas en las tradiciones espirituales propias no entraron en complicidad con las catástrofes que han merecido de algún ensayista la calificación de *cementerio del futuro*¹. En cuanto a los filósofos rusos, los más dignos de ese título fueron condenados al destierro o a la muerte cuando los bolcheviques impusieron su dictadura.

Sin embargo de todo ello, no son Maine de Biran, Kierkegaard, Bergson, Blondel, Rosmini, Rosenzweig, Solov'ev, Whitehead o Unamuno las fuentes mayores de la enseñanza universitaria de la filosofía hoy, sino que la influencia máxima corresponde todavía a aquellas corrientes de pensamiento que tuvieron connivencia de uno u otro modo, activa o pasivamente, con los constructores del cementerio del futuro; sin duda porque había en ellas algo de genial innovación que hubiera necesitado un tiempo de acogida crítica y filtrado hermenéutico que la velocidad de los sucesos impidió. Pero nuestra situación tiene, pues, aún hoy, algo de la circunstancia en que se vieron los filósofos perseguidos de las peores épocas de violencia: muchos de nuestros maestros decisivos no evitaron, por decirlo piadosamente, la crueldad apenas creíble que se desató sobre el mundo en el siglo XX y que aún en muchos sentidos no está controlada.

La verdad no tiene por qué ser de suyo consoladora, suponen los filósofos, del mismo modo que los consuelos pueden contener grandes dosis de ilusión; pero la verdad nunca puede ser cómplice de la perversidad, mientras que la presencia del mal es necesariamente síntoma de que la verdad ha sido expulsada o tergiversada.

Cuando se eleva elocuentes lamentos sobre la carencia de espíritu, de profundidad, de anhelo de verdad que devasta nuestro mun-

1. Pierre Bouretz, en el comienzo de su *Témoins du futur : philosophie et messianisme*, Paris, NRF Essais Gallimard, 2003 (trad. Alberto Sucasas: Madrid, Trotta, 2012).

do, no hay que perder de vista que, para muchos, aunque quizá no a flor de conciencia, la historia parece haber probado que las fuentes de la cultura europea habían de desembocar en los desastres contemporáneos. Estas fuentes son, desde luego, en la simplificación popular –y posiblemente no solo popular– la filosofía griega, la Biblia y el derecho romano, o sea, toda la filosofía, toda la religión y todo el ordenamiento de la vida social que significamos con el término *Europa* y que ha invadido o impregnado, de una u otra forma, el terreno del resto de las culturas y hasta el suelo y el aire del mundo entero.

Es evidente que la crítica radical de esta opinión que flota en el ambiente y hace buscar a tantos en las culturas más ajenas al tronco de Europa restos de salvación, o bien deja a muchos en el nihilismo y la desesperanza, solo puede proceder creativamente de aquellas mismas fuentes y tradiciones a las que se acusa de responsables de todos los males. Solo en una atmósfera espiritual de respeto a las constituciones democráticas de los Estados, de búsqueda radical de la verdad y de anhelo eficaz de justicia y dicha se puede vivir una vida humana plena. Esta atmósfera tendrá que ser construida –quizá no debemos emplear aquí la palabra *reconstruida*–, si no queremos que la edad del ser humano quede abolida².

2. Cfr. Emil Fackenheim, *Reparar el mundo* (trad. Tania Checchi). Salamanca, Sígueme, 2008.

LA FENOMENOLOGÍA, ENTRE SÓCRATES Y DESCARTES

Empecemos por el principio tan largo y difícil viaje. Solo alguna de sus etapas iniciales podrá recorrerse en este ensayo.

La definición más sencilla y más completa de la filosofía tiendo yo a pensar que es la exclamación de Plotino: *to timiôtaton, lo que más importa*¹.

Ahora bien, es imprescindible distinguir la filosofía primera de las filosofías segundas, en un sentido que aún hoy es próximo al que daba Aristóteles a tales expresiones. Y sería un error de muy graves consecuencias suponer que la filosofía primera, lo que la tradición llama habitualmente metafísica, tiene poca repercusión en la vida humana y en el desarrollo de las sociedades, puesto que esas son cuestiones capitales para la filosofía moral y la filosofía política. Más bien la situación correcta en el ordenamiento de estos saberes está de acuerdo con el nombre que reciben: la filosofía primera decide ya mucho de lo que luego dicen las filosofías segundas.

Hay incluso una forma de plantear qué es la filosofía primera dentro de la cual resultan absorbidas las filosofías segundas en una única *arbor scientiarum*. Es, desde luego, la manera que hizo clásica René Descartes y ha renovado muy originalmente en el siglo pasado Edmund Husserl. Si nos situamos en esta actitud, entonces solo podremos llamar segundas con alguna justificación a las empresas filosóficas que se hacen dando la espalda o por superflua o por imposible a la filosofía primera.

1. Cfr. *Enéadas* I, 3, 5.

El debate entre la concepción cartesiana y husserliana de la filosofía, por una parte, y la concepción aristotélica, por la otra, debe renovarse, y esta renovación tiene que tomar en consideración el interés extraordinario que tiene aún hoy –posiblemente hoy más que nunca– la distinción peripatética entre una pluralidad de *virtudes intelectuales*, todas ellas separadas además de las *virtudes morales*². En la perspectiva del sujeto que practica la filosofía, las virtudes intelectuales (entre las que la sabiduría, la ciencia y la prudencia son las que conciernen al ámbito de la filosofía primera de modo más claro) suponen, en efecto, las virtudes morales, entre las que la suprema es la justicia y la más elemental, la templanza. En la perspectiva objetiva, la sabiduría (*sophía*) es propiamente primera y se encuentra a máxima distancia de una virtud moral tan humilde como la templanza (*sophrosyne*).

Esta última afirmación acerca las posiciones de Aristóteles y Descartes. La de Husserl es directa, sencilla: ¿qué otra cosa puede ser la filosofía que una *ciencia de fundamentación absoluta*?³ Pero, por otra parte, ¿cómo puede lograrse, en la perspectiva del sujeto, una ciencia de fundamentación absoluta si no practica este un ejercicio moral de máxima radicalidad, es decir, si no decide seria y constantemente prescindir de entrada de cuantas tesis no pueda él salir en primera persona garante, responsable? Fundamentación absoluta en sentido objetivo significa responsabilidad absoluta en sentido subjetivo, y es por este segundo por el que inevitablemente se debe comenzar.

La meditación filosófica ha de transcurrir, pues, en expresiones de la forma *yo pienso...*, que se basan a su vez en expresiones de la forma *yo quiero...* y *yo veo...* Como quiero saber perfecto, veo que muchos saberes presuntos carecen de esa calidad altísima, hasta que logro captar, pensar, porque de nuevo veo que es así, que este

2. Cfr. el libro VI de la *Ética Nicomáquea* y ya el inicio del libro II.

3. Ya así (*Wissenschaft aus absoluter Begründung*) en el § 1 de sus *Meditaciones cartesianas* (*Hua* I, 1950, p. 43) (trad. José Gaos y Miguel García-Baró: México / Madrid / Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1985).

otro saber alcanza ya el ideal, está ya fundado absolutamente –al menos en la medida en que mi empeño en someterlo a crítica ha llegado a su punto máximo y veo que no ha logrado menoscabarlo sino que, al contrario, esta crítica lo ha alzado al rango supremo de la verdad–.

Si reviso a esta luz la propuesta de Husserl, comprendo que consiste en que, una vez que las demás virtudes morales se hayan establecido en un sujeto en medida bastante, se ha elevado en él la voz de la justicia, la voz de la conciencia moral que exige no vivir sobre posibles falsedades. No es un comportamiento justo ni para con los demás ni para conmigo mismo no tratar con radicalidad consecuente de vivir sobre verdades.

Lo que aquí se da por entendido es aquello que puso de relieve de mil maneras, *opportune et inopportune*, Sócrates, el personaje de Platón: la vida humana se logra o se malogra en la acción; pero la acción, que se refiere siempre de alguna manera a las cosas, a las demás personas y a mí mismo, no se lleva a cabo más que sobre lo que conocemos, o sea, sobre lo que creemos conocer de las cosas, de nosotros mismos y del prójimo. Hago lo que hago porque sé lo que sé, incluso si en ocasiones tengo la sorprendente impresión de que termino haciendo algo que no se ajusta del todo a lo que había decidido hacer en virtud de lo que suponía que sabía.

Esta situación revela que hay una acción que queda como al fondo de las que normalmente llamo mis acciones: la de creer una determinada verdad; crearla en serio, puesto que la vuelvo acción mía enseguida, en el sentido corriente y más habitual de esta palabra.

Es evidente que podemos actuar muy a ciegas y, sobre todo, incitados por la prisa incontenible que tienen las situaciones nuevas. Es incluso evidente que no podremos llegar a controlar nuestra acción por entero, de modo que siempre la realicemos, en algún futuro, como el que saca limpias consecuencias de un silogismo: no ponemos todas las situaciones inopinadas bajo una rúbrica general para la que tenemos ya de antemano una fórmula práctica. No cabe que la vida no depare ninguna sorpresa –hasta pudiera ser que la

muerte también nos las dé-. Si pensamos, como Kant, que no podemos actuar sin estar en ese mismo instante adoptando una regla que se tiene a sí misma por general, aunque luego de hecho dure poco en nuestra creencia, aun así el motivo que nos lleva a tomar la decisión rápida se basará en nuestros conocimientos –nuestros supuestos conocimientos– sobre los elementos no nuevos de esa situación. Es imposible desconectar la acción de la creencia en presuntas verdades que la guían y la apoyan.

Husserl simplemente ha dado palabras a algo que sin duda es cierto: que existe un ideal no sometido a cambios, que piensa en cómo deberíamos haber aclarado hasta el fondo si nuestras creencias son o no verdaderas, antes de usarlas para actuar –y, al hacerlo, quizá malograr nuestra vida y perturbar la de los demás y estropear lo aún limpio del mundo en torno-. La filosofía primera sencillamente propone vivir de pura verdad, e inmediatamente nos hace recapacitar en que no lo estamos haciendo todavía: en que permanecer en la actitud que ahora tenemos es injusto, irresponsable y, en definitiva, culpable. Y entendemos que este ideal evidente –evidente no quiere decir infinita y universalmente atractivo– reclama de nosotros una revolución en el acervo de nuestras creencias, y comprendemos que semejante revolución no va sostenida únicamente en un movimiento de curiosidad y ni siquiera en un gesto de científicos, sino que exige algo muy duro –y aún más necesario que duro– en el terreno de lo moral. Se trata de un modo básico de la conciencia del bien, que en este instante no pide obrar según probabilidades, rutinas ni ocurrencias interesantes para casos concretos, sino que demanda una detención completa de nuestra capacidad de seguir viviendo sin crítica de nosotros mismos. Aquí ocurre que *factus sum ipse mihi magna quaestio*⁴: que la realidad incita a la conciencia a que me vuelva yo todo abstinencia de mi prisa por existir sin crítica y me convierta enteramente en pregunta.

4. Cfr. San Agustín, *Conf* IV, 4, 9.

Hay una raíz común para la sabiduría metafísica teórica y para la prudencia entendida como sabiduría metafísica práctica (*phrónesis*). Debo vivir de verdades, debemos vivir de verdades. Estas verdades no puedo, no podemos pensar que las tengo ya poseídas y apropiadas, porque jamás las he puesto en tela de juicio y porque ni siquiera sé, normalmente, cuándo y por qué las he adoptado —las hemos adoptado— para vivir. El bien es, ciertamente, *telos*, fin; pero la verdad se presenta a la vez como medio del bien y como fin; y mi ser, o sea, mi vida lanzada por el tiempo hacia el misterio, no es medio ni fin sino material para ser transformado, informado, dirigido, elevado. En este sentido, el ser como vida propia se revela a distancia de la verdad y del bien y en la precisa condición que Platón le atribuía: una realidad *intermedia*. No hay momento en el que no estemos *nel mezzo del cammin di nostra vita*. En cambio, lo que sean la verdad y el bien parece hallarse en el mismo lugar o muy cerca uno de otro.

Volvamos a donde nace el movimiento filosófico, a donde puede hacer mella en la vida de cualquiera lo que los clásicos llamaban el *protréptico* hacia la filosofía.

Ese punto en la mitad de la vida es necesariamente el del fracaso de nuestra acción, que significa el error de algo que pensábamos y llevamos a la práctica o presidió nuestro modo de reaccionar a las circunstancias —ese modo aparentemente casi pasivo de la acción—. Sin experiencia del error, que suele comportar la experiencia del fracaso y quizá la de la culpa —y, entonces, también la del arrepentimiento y el remordimiento—, no es posible entender que hay que cambiar y, por cierto, no es posible llevar a cabo el imprescindible cambio. El mero fracaso introduce la experiencia del despecho y la del miedo a que las cosas empeoren y ya no tengan remedio. Equivocarse teórica y prácticamente da miedo, aunque a veces no llegue a dar vergüenza en sentido moral. El miedo, el enojo, el afán de éxito impulsan a variar de estrategia, pero no llevan a la revolución epistémica y moral que exige la filosofía.

Cualquier conciencia de error hace caer en la cuenta del valor de la verdad y de que allí donde ha habido apariencia podría y debería haber habido ser real, verdad. Enderezar un curso de acción es problema de técnica. He hallado un obstáculo o mis creencias me han hecho dar con la evidencia de su falsedad; necesito pasar adelante, sortear o dinamitar el impedimento y la ignorancia.

Para que la vida entera se ponga en tela de juicio porque su bien y su verdad ya no nos constan y se han vuelto objeto de necesaria reflexión, se necesita mucho más que un problema, aunque un problema cualquiera podría sugerir la idea de un saber particular bien fundado, o sea, de una ciencia —de lo que Aristóteles denominaba una *filosofía segunda*—.

Husserl pensaba que quien se dedica a una ciencia en la época moderna ya se ha situado en la condición de poder pasar de ella a la filosofía; pero esto no se debe a que el científico practique la fundamentación y la refutación con métodos estrictos y conciba, así, que la verdad siempre debe ser tratada con ese mismo método que a él le sirve tanto en su reducido campo de interés. Por un lado, cabe el ejercicio de un saber de tipo técnico sin preguntarse nunca por sus bases teóricas —y hasta se apreciará dentro de la profesión mucho esta ausencia de cuestionamiento—; por otro lado, si esa metodología no tropieza con graves inconvenientes, quien la aplica seguramente cae en la idea de extenderla a cualquier zona de la realidad y de la vida, y comete así una falta elemental contra la idea de la filosofía en tanto que saber radicalmente libre de prejuicios.

Sin embargo, Husserl era sumamente sensible al hecho de que la época moderna se apoya en el reemplazo de una fe por otra, es decir, que ha comenzado en una crisis que afectó al sentido global de la existencia entera en Europa. Hubo un antes y un después. Antes era Dios el soporte de todas las cosas para las gentes del Libro, de modo que el estudio filosófico y científico de la realidad se entendía a sí mismo como la exploración de la Creación divina, mientras que se hacía necesario completarlo con la exégesis de la Escritura, que

significaba la exploración de la Revelación de Dios; y así como la revelación supone la creación y la gracia supone la naturaleza, así también la teología positiva supone la teología natural o metafísica, y la fe religiosa, la razón. No quiere decirse ya con ello que la razón no sea autónoma, pero sí se le exige que su continuidad con la fe resulte manifiesta, de modo que se hace de esta –y, por lo mismo, encubiertamente, de alguna forma de exégesis de la Escritura– instancia que juzga si el uso de la razón ha sido o no realmente racional. Este estado de cosas es en sí mismo lábil: una variación en la exégesis del texto sagrado derivará en condena de un modo de valerse de la razón y alabanza de otro, pero no se podrá evitar que haya escuelas divergentes de exégesis y que, más allá de la división religiosa entre judaísmo, cristianismo e islam, surjan confesiones e iglesias que hagan estallar desde dentro de la religión la unidad de ella. A partir de entonces, el escepticismo y el fideísmo caerán inexorablemente sobre grupos e individuos, y el resultado será el debilitamiento de la fe religiosa como sustento del viaje de la existencia. Si a ello se añaden los problemas históricos concretos que hubo de afrontar el siglo XVI europeo (descubrimiento de nuevos mundos al margen del Libro, guerras entre las confesiones y entre las religiones, éxito de la ciencia exacta de la naturaleza que venía a socavar la cosmología y la antropología clásicas), se hace aún más patente la hondura de la crisis y se entiende mejor que la única esperanza sólida se depositara en *la nueva gran fe: creer en la filosofía y la ciencia autónomas*⁵. Si estalla en mil pedazos la instancia que se arrogaba el derecho de juzgar a la razón natural supuestamente autónoma en su terreno, debe esta pasar a hacerse responsable eficaz, real de su autonomía. En su ámbito han de ser posibles *ad limitem* la concordia y el progreso que la religión hace imposibles. Al creyente en la nueva fe se le dará quizá por añadidura su acceso personal a una religión de cuño mucho más individualista y, en principio, no eclesial, en donde la palabra de la sanción la tenga la razón.

5. *Op. cit.*, § 2, p. 46.

A los ojos de Husserl, pues, el ideal que impulsa a las ciencias mismas particulares en la época moderna es en su raíz esta fe en la auténtica autonomía, en la autosuficiencia incluso de la razón. Por muy concentrado que alguien se halle en lo particular de sus investigaciones, ha de conservar viva la conciencia de que ese trabajo suyo rinde un servicio de naturaleza absoluta, religiosa a la sociedad. Dios mismo ha dispuesto las cosas para que los seres humanos colaboren fraternalmente en el conocimiento y el aprovechamiento de la verdad acerca de la realidad creada. El deber religioso no es erigirse en tribunal de ninguna inquisición en nombre de un texto sagrado, sino trabajar en la conquista común de la verdad de las cosas, para, si ello es posible, coronarla luego con el complemento de una metafísica –desde luego, racional– que controle la cuestión del acceso del ser humano a Dios –con todo lo que este acceso comporta de instituciones, textos, arte, fiesta...–.

Piénsese en uno de los hombres que ha encarnado con más transparencia estas ideas: en Benito Espinosa. Una vez que el uso metódicamente controlado de la razón ha levantado la torre de toda la metafísica, pasará el filósofo a examinar con el mismo método los presuntos textos sagrados, y de su análisis saldrá corroborado en su posición de cristiano sin iglesia. Encontrará, en efecto, que las Escrituras sagradas de los cristianos contienen manifiestamente las reglas para la más sabia guía posible de los perplejos, o sea, que proceden de hecho de la revelación de Dios, de la profecía, que ha inspirado a la humanidad, valiéndose de la imaginación, las leyes de conducta que la razón sanciona como santas.

El ideal filosófico se expuso con maravillosa coherencia en Sócrates, antes del predominio en la Ecumene de las religiones del Libro. La inferioridad extrema de la religiosidad del antiguo politeísmo respecto del cristianismo se manifestó precisamente en que el ataque que recibía del filósofo fue respondido con el asesinato legal de este. La superstición pagana siempre latente perseguirá a los filósofos modernos, quienes, sin embargo, en muchos casos, se verán a sí mismos como cristianos, aunque su Cristo vaya a

ser asesinado legalmente de nuevo en cada generación, no ya por la superstición imperial romana sino por las inquisiciones confesionales. Sin embargo, a la verdadera iglesia cristiana le importa decisivamente la existencia de estos cristianos radicales –y la de los cristianos que son radicales en su praxis menos teoréticamente fundada de la caridad–, porque es de ellos de quienes de veras se compone, y el futuro deberá poder hacerlo patente.

Entre la Paz de Westfalia y la Gran Guerra, pese a que son tantos los acontecimientos que no van en la línea de esta nueva gran fe moderna –el colonialismo, la reinstitucionalización de la esclavitud, la violencia salvaje de los procesos revolucionarios–, podría pensarse en una lenta maduración de este cristianismo filosófico. Así lo proclama, por ejemplo, Johann Gottlieb Fichte, en paralelo con el nacimiento de las primeras repúblicas⁶. El romanticismo, que florece precisamente justo cuando los mejores ímpetus del idealismo alemán se desvanecen, es el gran fenómeno antimoderno que ha puesto en peligro los ideales de la nueva sociedad basada en la autonomía de la razón como criatura. Es una paradoja que el romanticismo tenga una de sus raíces en la noción de que los ideales modernos han de ser representados políticamente por una nación nueva, o sea, Alemania, que no se concibe como república –o por la alianza de dos monarquías nuevas que sustituyen definitivamente al Sacro Imperio, es decir, Italia y Alemania–.

Así como de la Gran Guerra extrajo Franz Rosenzweig el diseño audaz de una política que mediara entre racionalismo y romanticismo⁷, Husserl sacó de ella nuevos impulsos muy vivos para alentar en la filosofía primera el ideal socrático-moderno de la filosofía y lograr poner los fundamentos para una renovación cultural que afectara a las ciencias todas y, por su medio, a la entera cultura amenazada por las locuras desatadas en los terribles años 1914-

6. Cfr. *Anweisung zum seligen Leben*, conferencias 5 y 6 [1806].

7. Véase sobre todo la Introducción a la Parte Tercera de *La estrella de la redención*, titulada *In tyrannos!* Y también sus *Escritos sobre la guerra* (trad. Roberto Navarrete) (Salamanca, Sígueme, 2015).

1918 y no curadas ni sojuzgadas en el duro período de los años 20. Ha quedado como símbolo extremo de la peculiar religión, de la fe de Husserl lo que hizo con el papel en que se le comunicaba su nueva condición de no alemán en 1933: lo aprovechó para seguir por su envés escribiendo la investigación con la que se ocupaba aquel día. A sus ojos era evidente que si las ciencias, estos motores esenciales de toda la cultura, pierden su inspiración existencial y hasta religiosa, si pierden de vista el ideal de la vida según la razón autónoma, quedan sin alma, se convierten en meras tecnologías al servicio del poder que pague mejor sus productos: se vuelven en el fondo las armas más poderosas de las guerras de un nuevo siglo de barbarie postmoderna.

Las expresiones morales y los esfuerzos políticos de Husserl representan, pues, la más pública renovación del socratismo en este tiempo que no sin razón algunos, como ya recordé, han calificado de *cementerio del futuro*. Socratismo, en efecto, más que cartesianismo, ya que la revolución fenomenológica de la filosofía comienza por abstenerse de la creencia pitagórica, que siempre es letal para la cultura: la de que la única evidencia racional, o al menos la máxima, es la de naturaleza matemática, o sea, exacta. Ni Sócrates, ni Platón, ni Aristóteles supusieron tal cosa. También para ellos el pitagorismo es la muerte de la filosofía. Y Descartes fue aquí mucho menos cauto que los viejos griegos y los modernos fenomenólogos.

¿A qué queda abandonada la cultura si desaparece la fe moderna? Lo que se pierde es la misma definición clásica de la naturaleza humana como *animal rationale*. El ser vivo cuya diferencia específica, o sea, cuya forma sustancial es *tener discurso*, renuncia a esta forma y se absorbe en su género, o sea, en la vida animal. Hay en ella cuerpo, sangre, tierra, deseos y, sobre todo, particularidad, localismo, fragmentación de la sociedad hasta reducirse a las comunidades de sangre o los meros individuos. La razón ya solo es el arma peculiar de los seres humanos para conquistar la tierra, dominar al resto de los vivientes y luego hacer triunfar entre ellos a los vitalmente más plenos. Así como la razón fue una adquisición histórica

de extraordinario éxito en la lucha por la sobrevivencia, así ahora debe reducirse, quedar arrumbada también por la historia, y que el éxito entre los humanos se conceda a los más perfectos animales entre ellos. Lo sorprendente es que esta concepción de la historia haciendo emerger la razón para luego reabsorberla en la vida de la *bestia rubia*, fue ya pensada a fondo en la sofisticada contemporánea de los socráticos de Atenas, y en sus derivas culturales que a la larga parecen triunfar sobre la filosofía: en la tragedia reaccionaria de Sófocles y Eurípides, en la historiografía desesperanzada de Tucídides, en gran parte de la lírica y la novela helenísticas. Hay en estas manifestaciones maravillosas del espíritu un vaivén significativo entre el conservadurismo más duro y el escepticismo completo, pero siempre el desdén a la razón, a la *fría* razón. Los adversarios de Sócrates no son solo los comediógrafos tradicionalistas y populistas, los alumnos de Protágoras y los socráticos enloquecidos (hedonistas, cínicos, estoicos, epicúreos, académicos, neopitagóricos, neoplatónicos, cristianos gnósticos), sino también, en demasiados casos, los oradores, los pedagogos, los autores de eso que los alemanes, con horrible terminacho, llaman la *beletrística*.

El romanticismo, es decir, lo que queda de la disolución de los ideales socráticos modernos por influencia de las derivas pitagóricas y las derivas nacionalistas de esos mismos ideales, aún recurre a la misteriosa racionalidad de la historia, mejor dicho, a su argumento secreto como inteligibilidad divina de los destinos de hombres y pueblos. Pero la historia no mantiene en pie con éxito su presunto carácter de providencia o destino cuando se llena hasta los bordes de sangre y crímenes. La violencia revolucionaria es ya un producto del injerto de motivos pitagóricos y románticos en el socratismo; pero la violencia racista, la violencia de pretendidas bases nacionalistas es enemiga declarada del ideal de la vida en la verdad.

Tal me parece que es la situación en la que la filosofía fenomenológica intenta plantar su tienda en mitad de la historia.

LOS PROBLEMAS, LOS ENIGMAS, LOS MISTERIOS

Ahora bien, un ideal, por más relevancia cultural universal que posea, debe resonar en la persona singular del filósofo, o sea, de cada ser humano, como un deber o un anhelo o, mejor aún, como una tarea gozosa pero urgente y que lo incumbe hasta el centro de sí mismo, hagan lo que hagan los demás. El ideal tiene que tener su puerta de entrada en la vida concreta, aunque luego —o hasta antes— haya sido presentado ante esa vida con los prestigios de aquello que es lo único que puede remediar una catástrofe de retorno de la barbarie. He de ser yo mismo quien comprenda que la idea socrática de la filosofía me concierne en el centro del alma. Los motivos culturales de índole general no deciden el giro de nadie hacia un ideal, pero sí lo hace aquello que nos convierte en mera pregunta, en *magna quaestio*.

Hay aquí una primera discrepancia con Husserl. Me he de inclinar más al lado de Sócrates, Agustín, Kierkegaard y, hasta cierto punto, el antípoda de Husserl, Heidegger —esta calificación se debe al propio Husserl, una vez que comprobó directamente a quién había promovido para reemplazarlo en su cátedra de Friburgo—.

La discrepancia nace del hecho de que hay que reconocer a la posición pre-filosófica en la existencia —a lo que Husserl llama la *actitud natural*— una relevancia muy grande dentro de la misma filosofía, ya que han de nacer en ella los motivos que llevan a la existencia filosófica, y estos motivos pertenecen ya sin duda a esta misma. Husserl expresa el conjunto de esta situación reconociendo

que hay una cierta *división del yo* entre el ser humano en el mundo y su ingenuidad —el yo empírico— y el yo transcendental. Esta brecha se constituye conscientemente cuando este yo segundo se despierta a sí mismo; pero habría que admitir que este despertar no es nacer y que yo soy ya siempre una trama de lo empírico y lo transcendental, más significativa que ninguna distinción entre, por ejemplo, alma y cuerpo o espíritu y alma. Pues bien, no me parece bastante esta descripción. Hay en la mera vida natural factores de definitiva importancia filosófica, es decir, verdades y realidades, bienes y males que son por completo, absolutamente tales. De aquí que los antiguos no hayan cortado en dos al yo sino que hayan hablado o de su ascenso y autotranscendencia —gracias, sobre todo, a *eros*— o de su capacidad para vivir en estadios diferentes, a veces paradójicamente simultáneos. Debemos, pues, abandonar la calificación de *natural* para la vida ingenua, previa a toda interpretación de sí misma que comporte ya errores teóricos o prácticos. La *actitud natural* que empiezan censurando acremente los fenomenólogos es ya, justamente, el fruto de alguna de estas interpretaciones que caen de modo casi inexorable muy pronto sobre la ingenuidad inocente de la vida humana.

Una persona gira su existencia hacia el ideal de la plena verdad cuando comprende que su vida es breve y, por el momento, imperfecta, como hecha a mitad, y cuando, además, experimenta que no debe, no quiere, ya no puede seguir viviendo como hasta el instante en que la vida misma lo pone en presencia de un *misterio* o, como decían los antiguos atenienses, en una *aporía* o en un *vértigo* de que no se encuentra modo de salir. No es mi voluntad de lucidez lo inicialmente más importante, sino aquello que la suscita desde fuera de mí, desde lo *otro* que yo. Hay, para decirlo en otras palabras, un *maestro exterior* y *otro* cuya lección despierta a un segundo maestro, *interior* este y hasta *más yo que yo mismo*. Yo mismo, por cierto, soy el discípulo de estos dos maestros ejemplarmente exigentes —y elocuentísimos—.

Incluso me parece imprescindible diferenciar dos formas —en realidad, tres— de la existencia filosófica, de modo que solo la se-

gunda se llama con toda propiedad *filosofía*, en tanto que la primera es una cierta orientación hacia ella y la tercera, un desbordamiento por algo que se atrevió a llamar, justamente, en sus últimos años *tercera vida* Pierre Maine de Biran¹.

Siempre se pone en marcha el pensamiento, la razón, cuando se alza delante de la vida o un *obstáculo*, o un *enigma* o un *misterio*. No hay un término común para estos tres tipos de seres inmediatos, o sea, de *fenómenos*. Podría usarse con ese significado la palabra *problema*, que etimológicamente estaría muy justificada; pero es claro que los problemas se comprenden como obstáculos que tienen que ser superados con alguna técnica, como ya noté en una descripción páginas atrás. La palabra griega correspondiente, *escándalo*, tiene resonancias que la inutilizan en español para este propósito.

Seguramente que no hay entes inmediatos que no sean una al menos de estas cosas, pero la rutina de progreso de lo cotidiano tiene siempre rebajados a fenómenos fáciles, sin problematicidad, a muchos seres próximos. Solo así cabe vivir descuidadamente de la mayor parte de lo que empleamos para vivir, ya sea en el disfrute, ya sea en el trabajo. No se hace cuestión del aire para respirarlo el recién nacido, aunque tenga que lanzar un grito que le abra su nueva manera de gozar la vida; no nos hacemos cuestión de las funciones de suelos, paredes y techos, aceras, semáforos y autobuses en nuestro recorrer diario el mundo; tampoco nos hacemos en principio cuestión de la luz y los colores, los sonidos y los roces de las cosas sobre la piel. Esos seres son fenómenos que no requieren nada para vivirlos pasando de unos a otros: son mero remitir, como dice Heidegger, son *signa formalia*, como dicen los escolásticos —o sea, signos hasta tal punto que ni advertimos que lo son, sino que sencillamente nos han remitido ya a otra cosa en el mismo momento en que entran en nuestra experiencia—. Otras veces, en

1. En español apenas contamos más que con la traducción de los *Últimos fragmentos* incluidos en la excelente versión de Juan Padilla: Maine de Biran, *Nuevos ensayos de antropología* (Salamanca, Sígueme, 2014).

cambio, tropezamos o advertimos una profundidad no revelada en algún ser, o una ajenidad casi absoluta en cierto otro ser.

La profundidad atrayente, interesante, quizá insondable no es primariamente la de las cosas sin vida, sino la de los seres vivos y, en primer lugar, las otras personas. Todas esas realidades me incitan a sondearlas, a detenerme junto a ellas; es como si me empujaran a entrar en mí mismo para poder entrar atentamente luego también en ellas. Cada una se me ofrece, usando una divertida descripción de Husserl próxima a esta mía, como una *idea en sentido kantiano*, o sea, como un polo atractivo en el que podría sumirme indefinidamente. Sé de antemano que el ideal de llegar a conocerlas perfectamente en todos sus aspectos —cumplir en ellas el ideal de la *evidencia adecuada*— quedará para siempre pendiente, gozosamente defraudado. Cada *enigma* es un pozo sin fondo, solo que los enigmas vivos deparan infinitamente más sorpresas, por regla general, que los que no lo están. Estos últimos terminan aburriendo: por extraordinarias que sean las cataratas de Iguazú, con una mañana de asombrada contemplación tenemos quizá bastante. Una obra de arte ya es otra cosa: el consejo familiar de leer el *Quijote* cada cinco años tiene más sentido que el que tendría exigir un viaje a los confines de Brasil con Argentina cada diez. Y una persona es luego mucho más enigmática, más honda y más carente de fin que ninguna obra de arte. De modo semejante a como ni siquiera su creador conoce adecuadamente su obra artística, nadie conoce a ninguna persona a fondo, ni siquiera ella a sí misma. Pero ya sean virtudes o vicios las características de una personalidad, ahondar en su conocimiento es no solo interesante sino instructivo, ya que es verdad que cada individuo humano representa al género humano entero, puesto que sus actos los puede hacer cualquiera aunque solo él los haya inventado libremente un día. La historia, pero más aún la poesía —que puede convertir definitivamente a Wallenstein de dudoso *condottiero* en héroe sublime y de una pieza—, profundiza en la vida humana y saca de su viaje conocimientos nuevos siempre, que iluminan a quien bucea en tales enigmas.

Hay que hablar en plural de los *misterios*, pero en verdad cuando uno se revela tiene tal índole que pone en pie o detiene la marcha entera de la vida: la absorbe, parece que ya no hay nada más que él, y, así, todo se ve a su luz o su negrura. El auténtico misterio ejerce de suyo la crítica radical y universal de la propia vida, y yo solo puedo obedecerlo pero no reemplazarlo por ninguna decisión mía. De aquí que solo la experiencia individual de un misterio, pero no las descripciones de él desde la vida de los otros, sea una revolución efectiva de la existencia. El niño ansía que le suceda algo desconocido que sabe oscuramente que hará pasar su vida a un estadio nuevo. Juega a lo que los mayores hacen precisamente porque sabe que él también un día podrá hacerlo, cuando llegue a cierta edad, como responde ingenuamente Lisis a Sócrates al preguntarle este por qué el amor de sus padres mantiene para con él prohibiciones que no rigen para con los siervos de casa. Esa edad y lo que en ella se revela no pueden ser atraídos por ningún anhelo infantil, ni cabe describir su momento por más psicología genética que se estudie.

Los problemas, los enigmas y los misterios son *indisponibles*, según el término abarcante de Jean-Yves Lacoste²; pero los misterios es que disponen de nosotros, nos derriban de nuestra vida, son el desastre que obliga a recomponerla. No se los puede esperar, no se los puede acoger, no se los puede olvidar; y pasa toda la vida interpretándolos, dándoles vueltas, haciendo que su exceso de sentido o de sinsentido bajen a los hondones del alma, como decía Unamuno. Nos acompañan ya siempre y no hay procedimiento técnico para deshacerlos. La inadecuación de la experiencia que de ellos tenemos afecta a cada uno de sus artículos, no ya simplemente al fenómeno global y en total. Pasar mucho más allá en la descripción es aventurado, porque existen diferencias fenoménicas muy grandes entre unos y otros misterios, y a mí solo me han sobrevenido cinco o seis de ellos, pero ignoro, claro está, cuántos más habrá y cuántos más se me revelarán —en vida o en muerte—.

2. Cfr. su *Être en danger*, p. 42 (París, Cerf, 2011).

Lo aporético de un misterio es precisamente que no puedo de ninguna manera seguir viviendo tras su encuentro como venía viviendo antes, en la ingenuidad y la ignorancia de su no revelación. Queda, desde luego, en mi mano un buen margen para hacer cosas diferentes, diversos movimientos de la existencia a propósito de un solo y mismo misterio. De hecho, ocurre además que es con la manifestación del primero como llego yo (como llegamos todos) a la libertad.

Consideremos el primer misterio –primero en el orden del descubrimiento, se entiende–. Ha de ser necesariamente uno muy determinado, aunque pueda suceder que muchas personas digan no guardar un recuerdo claro de él o hasta no haberlo experimentado sino muy tarde o nunca. Pero estas declaraciones sorprendentes tienen más que ver con el ocultamiento o represión que ejercemos sobre nuestras penas y aporías que con la verdad.

En la actitud o posición o estadio ingenuo, natural de la vida no se nos ocurre que toda ella se ponga radicalmente en cuestión y tengamos a la fuerza que pensar –aunque nuestro primer pensamiento quizá sea la huida de todo pensamiento– más que si caemos en la cuenta de que no nos sobra el tiempo, de que es urgente, para ya mismo, intentar solucionar algo que ha aventado, como un vendaval, todo el sentido cotidiano de las cosas. La experiencia del misterio inicial en el orden del conocimiento nos sume de improviso en *el tiempo breve* y en la urgencia de abrirnos una vía a través de algo que nos traspasa y nos supera; o sea, nos vemos introducidos pasivamente en que el tiempo, esta materia esencial de nuestra vida, es *breve e irreversible*.

No es que consideremos su brevedad mirando en la dirección de nuestro nacimiento, tan tardío respecto de una historia formidable y misteriosamente larga; es en la dirección del final a donde se nos ha hecho dirigir la mirada antes, de pronto, sin piedad, y solo desde ese final nos vemos rebotados hacia el comienzo. El tiempo se nos termina, se nos puede acabar en cualquier instante, y las ocasiones para hacer las cosas muestran ser también fugaces y no

se repiten nunca exactamente –aunque puedan volver oportunidades parecidas–. Una pérdida cualquiera en medio de un juego da, sin duda, una sensación de final muy grave, que reclama lágrimas; pero en definitiva, mientras se juega, lo correcto, la esencia del juego, es tener *paciencia y barajar* otra vez. Las pérdidas de esta clase, por mucho que duelan, son reversibles y cancelables. Ha de ser una pérdida mucho más profunda y definitiva la que nos traiga la experiencia del final posible del tiempo a nuestra disposición, o sea, la experiencia de la *muerte*. No es preciso que nos asalte la muerte justamente porque alguien muera en nuestra cercanía, ni sucede que el acontecimiento de una muerte próxima siempre se vuelva auténtica experiencia de la muerte para el niño. La ocasión empírica no importa y, sobre todo, no puede decidirla la filosofía; pero el resultado transcendental es el final del juego, el comienzo de la vida en serio y, sobre todo, un cambio radical en el afecto básico con el que se vive: la existencia humana está soportada e invadida por el *misterio*, y uno de los rasgos de este es que atrae la mirada de la inteligencia como un abismo atrae y repele el desequilibrio del cuerpo asomado a él. No cabe olvidar algo en lo que, sin embargo, no se quiere pensar e incluso se logra no pensar –pero el sabor de la vida ya no es el mismo: ahora el juego se ha convertido en *pasatiempo y distracción* que interrumpe la seriedad y las prisas de las horas corrientes, convertidas por eso, de alguna manera, en horas de *labor*.

La experiencia de la muerte se presenta irremediamente como ofreciendo al ser humano el mismo futuro que ya fue su pasado insondable, cuando él aún no existía en ninguna manera. No se acuerda nadie de cuando no era, y tampoco se acuerda nadie de haber nacido. La muerte, al revelar el tiempo breve, obliga a mirar al nacimiento, que nos asalta con el horror de no haber existido, al parecer, en absoluto por toda una eternidad. El pensamiento de una eternidad pasada *sin nada* reobra sobre el pensamiento del futuro tras la muerte: tampoco *nada*. Mejor dicho: una vida de múltiples sufrimientos abocada a nada, como no era nada antes de haber sido

nacida. Y si se piensa en que no se puede experimentar el final, porque eso sería estar ya un poco más allá de él, la búsqueda de las primeras memorias –búsqueda infructuosa, porque sea cual sea la que creamos ahora nuestra primera memoria se nos aparecerá como un haber ya estado ahí y empezar, cuando aquel suceso tuvo lugar, a darnos especial cuenta de él– enseña que, por absurdo que sea, ha habido un principio absoluto de la conciencia –ya que no de la mera vida misma– aunque nos resulte impensable.

Ser nada no será doloroso, pero caer en la nada, regresar a la nada, ver que todo lo que se consiga en la vida termina en nada, comprender que todas las personas están alrededor en la misma situación, ver con inmenso asombro que nadie se ocupa de mencionar este espanto, todo ello sume en una perplejidad angustiada, en una profunda *congoja* a quien por primera vez se enfrenta, siempre en el momento de dejar de ser un niño, al misterio inicial de la existencia, al paso del umbral más duro e importante que las cosas mismas traen ellas solas, por más que queramos ignorarlo.

El fondo de esta congoja no es, sin embargo, esta conciencia de completa contingencia y, al parecer, de insignificancia, sino acabar por ver que aún sería peor que no hubiera muerte y la vida se nos extendiera sin fin. Las culturas todas intentan, como ahora se dice tanto, gestionar la congoja humana para que no paralice a todos. En el ambiente de todas las culturas flota la idea de una sobrevivencia tras la muerte, pese a que no haya habido antevivencia prenatal. El río del Olvido debe de ser el culpable de esta obnubilación del alma, porque de suyo el principio vital que nos anima es inmortal o hasta divino. Pero si la muerte no pone fin a la vida, sino que esta se extiende más allá y la muerte no importa, vivir y vivir y vivir sin fin es sencillamente el horror, la *náusea de ser*. Todo vivir debe estar sometido a un final para ser soportable, pero entonces no tiene sentido liberación alguna en el Paraíso o cese definitivo del ciclo de las generaciones en las Islas de los Bienaventurados. Vivir con muerte es terrible, pero vivir sin muerte es aún más terrible. El pensamiento de una felicidad que aún sintamos porque

estemos vivos pero que se haya vuelto eterna o, como se decía más matizadamente en la Edad Media, *eviterna*, está vacío. No llega la imaginación a representarlo, pero tampoco la inteligencia.

¿Qué significa entonces *ser*? Si toda esta pinza de congoja me duele y me rebelo, y en vez de comprender mi vida como un don la veo de pronto, viniendo yo directamente del juego, como una condena espantosa, ¿qué es lo que quiero, ya que rechazo tan desde el fondo de mi corazón vivir en la congoja? Pero si ignoro qué es *ser*, no menos ignoro —y esto es más misterioso todavía— qué es lo que anhelo, qué es la dicha, o sea, qué es el *bien*.

Cuando en ocasiones rozan los filósofos —es muy inquietante ver en qué pocas ocasiones lo han hecho— este paisaje primero y básico de la vida humana, confiesan a media voz, en un rasgo perdido de la pluma, en media línea quizá, que el horror toca fondo cuando vemos que no estamos ciertos de rechazar la situación de congoja, sino que somos capaces de casi habituarnos a ella. Decidimos luchar contra la falta de sentido de la realidad y andar todo el día gritando, a la manera de Miguel de Unamuno, que tampoco hoy, ni mañana, ni pasado mañana nos da la gana de morirnos, pero nos asalta la idea de que no está tan claro que no nos rindamos a veces. Más vale sentir el buitro que devora las entrañas que quedar suspendido en la roca del Cáucaso sin ninguna compañía ni dolor.

La primera pregunta de la filosofía, cuando nació milagrosamente en la cabeza de Anaximandro en Mileto, fue la referida al ser; pero aún es más profunda, aunque no sea la más antigua, la que se refiere al bien. No sé qué es existir, pero menos aún sé qué es lo que quiero y qué figura tendría la felicidad perfecta. Porque el bien y su sentido importan más que nada, es por lo que también importan el ser y sus modos. Fue en Sócrates, o quizá en Protágoras de Abdera, donde esta cuestión logró por fin la crítica radical de la actitud que se deja vivir la vida sin pensar.

En el comienzo de la obra que incorporaba su vida entera a las letras, *La estrella de la redención*, Franz Rosenzweig describió la congoja como paso necesario para que un ser humano lo sea

integralmente, pero no cayó en la especiosa tesis de Camus y de Schopenhauer, como si la primera resolución de quien nace así a la existencia sería sea si renunciar a ella desde su mismo comienzo suicidándose o lanzarse a vivir. Rosenzweig parafrasea el *Fausto* y la noche de Walpurgis y menciona, desde luego, la redoma de veneno —que no precisamente de socrática cicuta— a la que se piensa por un momento echar mano; pero enseguida alaba cómo el niño —y el Fausto— decide siempre de hecho vivir —el suicidio solo es posibilidad para más adelante, y seguramente ya siempre será tarde, como dice agudamente Emil Cioran en el comienzo de su primer libro francés—³. El ser humano, impulsado por la muerte, no rechaza la vida sino que la emprende, y si la muerte lo ilumina además de empujarlo, la emprende apasionadamente. La muerte justifica que Dios pronuncie un exaltado *muy bien* sobre la obra suya en el sexto día de la Creación: el ser humano. No explica, sin embargo, Rosenzweig por qué en medio de la congoja es sensato esperar algo de la vida y tener paciencia con ella. No es simplemente porque el misterio del ser y el misterio del bien sean apasionantes para ser explorados ya siempre, hasta la muerte y más allá de ella. De hecho, si el misterio se resolviera y se solucionara, no llegaría ni a la categoría de enigma, y una vida en la que hubiéramos adquirido ciencia y hasta técnica sobre la muerte se volvería un infierno y pura antividia. El misterio nos ha de acompañar ya siempre, pero no siempre de la misma manera ni mostrándonos el mismo rostro.

Rosenzweig se refiere, claro está, a cómo el ser humano escucha al final de la noche demoníaca el canto de la mañana de Pascua. Quizá esté recordando la maravillosa expresión que dio Fichte a la esperanza humana en las páginas finales de *El destino del hombre*: no nos ha de matar la muerte, sino una vida mucho más poderosa y vital que esta de ahora. Moriremos de exceso de vida, y quizá, por qué no, debemos morir así sucesivamente por vidas siempre más vivas, en un ascenso de plenitud inacabable (solo que en el

3. *Précis de décomposition* [1949].

momento en que escribo este adjetivo siento lo bajo de esta pobre vida primera y la congoja sin la que no puedo lograr vivirla, como si ella fuera el continuo de toda la melodía).

Rosenzweig no da otra señal que justifique la maravillosa paciencia que tenemos con la vida desde la soledad de nuestra congoja, pero la hay. Si no cabía en la comprensión ni en el afecto del niño esta primera lección esencial que la realidad le da, queda él en secreto sabiendo que lo inesperable puede ocurrir una segunda vez. Ya pasó lo inconcebible y me transformó –sobre todo, me dejó en condición de trabajar yo mismo libremente mi vida, sobre la situación de raíz, de fondo, que es el misterio de la muerte, del ser y del bien–; claro que no veo cómo podrá ocurrir, pero no puedo cerrar la puerta a que suceda una segunda vez algo análogo, o sea, la revelación de un nuevo misterio, la transformación de mi vida. Si ahora he nacido a la vida seria, puedo renacer a lo que no me es posible anticipar, pero que podría llamar, por qué no, una vida más llena de vida y de sentido y en la que la congoja ya no acompañe a la incesante experiencia radical y callada del primer misterio.

Emmanuel Levinas ha tratado de ofrecer una genealogía de la experiencia de la muerte con la que estoy en líneas generales de acuerdo –mi única leve discrepancia es que tiende a constreñir a una sola posibilidad la vía hacia el misterio–. Lo hizo sobre todo en el extraordinario texto *El tiempo y lo otro*, de 1947. La descripción parte de lo que llama *el dolor de la necesidad y del trabajo* –siempre hay en Levinas un sesgo de comentario bíblico–. El sufrimiento físico, por ejemplo, el del proletario en su fábrica –tema marxista caro a Weil y a Henry como lo es también, menos subrayadamente, a Levinas–, manifiesta cómo «el contenido del sufrimiento se confunde con la imposibilidad de desprenderse del sufrimiento... Hay en el sufrimiento cierta ausencia de refugio: es el hecho de estar directamente expuesto al ser... En este sentido, el sufrimiento es la imposibilidad de la nada; pero al mismo tiempo que hay en él la apelación a una nada imposible, hay también la proximidad de la muerte. No se trata solo del sentimiento y el conocimiento de que el

sufrimiento puede terminar en la muerte. Es que el dolor comporta en sí como un paroxismo, como si fuera a producirse algo aún más desgarrador que el sufrimiento; como si, pese a la ausencia de toda dimensión de repliegue que es constitutiva del sufrimiento, hubiera todavía espacio libre para que algo más acontezca; como si aún tuviéramos que inquietarnos de algo más; como si estuviéramos en vísperas de un acontecimiento que está más allá de aquel que se revela hasta su fondo en el sufrimiento»⁴.

Estas expresiones van empezando a hacer plausible la más asombrosa definición de la metafísica que conozco, y que se debe al mismo Levinas. Como la muerte no es, desde luego, el ser, ni es tampoco nada, empieza a dibujarse su contorno como *otro, lo otro, una figura primordial de la alteridad*. La metafísica podría ser, si añadido al menos otro segundo misterio al primero, *morir por lo invisible* y no mera teoría, ni siquiera mera sabiduría ni mera prudencia o sabiduría práctica. Pero aún no he recurrido a ese segundo misterio, y, por tanto, a lo que hasta cierto punto pueda justificar esta concepción de la metafísica –que tantos considerarían una exageración más de la pluma casi rusa de Levinas–⁵.

León Chestov, en su exaltado ensayo sobre las ideas contenidas en el arte de Dostoievski –un Chestov no exaltado no sería Chestov–, titulado *Las revelaciones de la muerte*, prefiere dejar en el misterio qué hay en nuestro recorrido por el mundo de la vida natural que nos presta ojos para el envés de las cosas porque nos hace abstenernos de tomar como de veras real su haz abierto y franco. A veces sucede en algunos hombres clarividentes esta revolución, y Chestov no acepta que el casi fusilamiento de Dostoievski ni sus experiencias concretas en la Casa de los Muertos sean lo que motivó la mirada tan penetrante del artista. Pero no hay que creer que la maravilla inquietante de su literatura sea tan excepcional, porque lo que caracteriza la historia es precisamente que «con un arte admirable, casi humano, conciente, borra los rastros de cuanto

4. *Le temps et l'autre*, pp. 55s. (París, PUF, 1991) (trad. mía).

5. *Totalité et infini*, p. 23 (La Haya, Martinus Nijhoff, 1971).

en el mundo sobreviene de extraño, de extraordinario»⁶, mientras que «Dios no exige más que lo imposible»⁷. En la medida en que hay un rincón en el fondo del espíritu con el que toca Dios, ha de haber en cada ser humano un *impulso interior más allá de los límites de la experiencia posible*, que, para que nadie lo confunda con la subjetividad trascendental de kantianos, idealistas o fenomenólogos de estricta observancia husserliana, Chestov llama *residuo irracional* –al modo en que Rudolf Otto pone por encima de la razón y dándole materiales cierto sentir, o Unamuno califica de *contrarracional* el órgano metafísico que es este anhelo, este impulso interior–.

Lo que Husserl describe con palabras tan académicas y tan científicas, Chestov lo ha experimentado en un modo más patético: «Es necesario un esfuerzo verdaderamente sobrenatural para que el hombre tenga la audacia de oponer su yo al universo, a la naturaleza, a la suprema evidencia: el Todo no quiere preocuparse de mí, pero yo no quiero contar con el Todo»⁸. Husserl hubiera preferido decir que la suprema evidencia es justamente la posibilidad de esta audacia –*epojé*–, y luego es también todo lo que descubrimos tras haber pasado por este trance de ansia: el campo de la «*reducción trascendental*». El hombre del subsuelo, el que ve todo como si la muerte se lo hubiera ya llevado, *quiere ardientemente, apasionadamente, locamente, pero no sabe lo que quiere ni lo sabrá nunca*. Esto es fundamental para poder escribir también esta hermosa exageración: «No piensa, sino que se agita desesperado; reparte golpes a diestro y siniestro, se da de cabeza contra todos los muros y para nada exige que se cuente con él»⁹. Esta nueva vida suya «se produce siempre bruscamente, sin gradación, sin preparación alguna, y conserva su carácter extraño»¹⁰.

6. P. 24 (Buenos Aires, Carro de Heno, 2016).

7. Op. cit., p. 35.

8. Op. cit., p. 43.

9. Op. cit., pp. 60s.

10. Op. cit., p. 70.

Estos intentos de penetrar el misterio de las revoluciones de la vida no confirman la demasiado famosa descripción que Martin Heidegger hizo de la *angustia*¹¹, porque no es que de repente se vislumbre la insignificancia de todo, sino que se atisba que la experiencia de todo recela, como muy dentro de nosotros, las claves de tanto sentido como hay en el mundo. ¿Cómo va a parecer de repente insignificante la trama del mundo y de nuestra vida, cuando de lo que se trata es más bien de sentir la congoja de su contingencia y, a la vez, el misterio que quizá haya tras ella?

De aquí que me atreva a pedir que, al traducir al español la palabra que emplea Kierkegaard no para las quiebras de la existencia, sino para lo que las prepara y las antecede inmediatamente, aprovechemos un matiz que nuestra lengua ha logrado en su uso coloquial y empleemos el término *ansia*. Hay tanta diferencia entre lo que ve Kierkegaard y lo que Heidegger nos dice haber visto, que no conviene confundir aquella *ansia* bien real con esta *angustia* que muestra fuerte dosis de laboratorio filosófico.

Da *ansia* la posibilidad como tal, e incluso más y mejor nos deja en *ansia* el acercarnos a poder de veras algo, o sea, la posibilidad de la posibilidad¹². Mientras la posibilidad no queda justo del otro lado del abismo que saltaremos, o, quizá mejor, mientras no brincamos hasta decidirnos por ella y vivirla, tiene más de *nada* que de *algo*, y nos invita a vacilar entre tomarla y rechazarla.

11. *Ser y tiempo*, § 40.

12. Sobre todo, véase el capítulo 1 de Søren Kierkegaard, *Begrebet Angest* [1844].

LÍMITES DE LA FENOMENOLOGÍA TRANSCENDENTAL

El ser del mundo es solo un fenómeno que pretende validez: tal es la tesis capital de la primera *meditación cartesiana* de Husserl (§ 7). Las descripciones que hasta aquí hemos recorrido muestran que debemos limitar el alcance de esta afirmación precisando la noción de mundo que la permite y aun la exige. Al proceder así sigo una vía cercana a la que empleó Heidegger en su tácita crítica constante de Husserl, pero los resultados que extraigo están mucho más próximos a los que Levinas logró —y Levinas también se vio en la precisión de apartarse de la fenomenología trascendental en un modo que es semejante al de Heidegger—.

La indicación principal que Husserl ofrece acerca de la noción de *mundo* que usa en esta tesis consiste en que los demás yoes no quedan incluidos.

Al ser el *mundo* un fenómeno que pretende validez y tener que concedérsela la subjetividad que a él se refiere, es claro de qué debe abstenerse el filósofo y a qué se reduce su campo (una reducción que en realidad es una ampliación). Practicará Husserl su *epojé* metódica respecto de cuantos objetos se represente el sujeto, incluido su propio cuerpo en la medida en que es objeto también; pero aunque se abstenga de afirmar absolutamente los cuerpos de los demás, no implicará a estos mismos, en cuanto sujetos o yoes, en su *epojé*.

Husserl llama *empíricos* a todos los objetos y *transcendentales* a los sujetos depurados de lo empírico, y, desde luego, reconoce a mi propio yo un lugar preeminente en el dominio de lo trascendental.

Este campo, el propiamente filosófico o fenomenológico, se tiene que explorar y describir en perspectiva solipsista, pero *el ser primero en sí es la intersubjetividad trascendental* (así culmina el texto de Husserl dedicado a la memoria de las meditaciones de Descartes)¹. Aunque en mi propia soledad última se abra la realidad indudable de otros yoes —dicho en el lenguaje de Husserl: aunque sea en lo mío propio primordial donde se constituyen los otros yoes—, aquí *constitución trascendental* no roza siquiera ninguna clase de idealismo; no se trata de que unos primordiales no-yo-mismo dimanen de algún modo de la esencia de la yoidad absoluta. Hay un realismo inevitable en la presentación de estos otros sujetos, que portan, como Husserl reconoce, el sentido original de *lo ajeno*.

En cambio, cuando de lo que se trata es de la presentación, de la experiencia originaria de los meros objetos (repito: incluidos mi cuerpo y los cuerpos de los demás yoes), debemos hablar de que no solo no hay de ellos evidencia adecuada sino tampoco evidencia apodíctica. Nada más hay evidencia apodíctica del campo trascendental en perspectiva mía propia —pero tampoco cabe de él, por cierto, evidencia adecuada—.

Estamos en una encrucijada clave: cuando la experiencia se refiere a meros objetos, estos son mundanos y empíricos y caen dentro del gran paréntesis metódico del fenomenólogo; cuando la experiencia se refiere a sujetos, aunque quepa error empírico respecto de si en tal cuerpo se expresa y anuncia o no un sujeto, esa experiencia como tal ha de poseer la apodicticidad que permita la tesis de que es la intersubjetividad trascendental el ser primero en sí. (Naturalmente, de otro yo no cabe evidencia adecuada alguna; ni siquiera respecto de una sola de las fases o vivencias que él experimenta subjetivamente.)

No vale aquí el recurso que suele mencionarse: como el mundo es sin duda constituido por mí mismo como mundo compartible, y cada objeto está ahí para mí y para cualquiera, ha de haber ocurri-

1. § 84, p. 182.

do que esta imprecisa intersubjetividad —el *todo de las mónadas*, le gustaba decir a Husserl, conciente de una sutil cercanía a Leibniz— se haya interpuesto en algún momento entre mi soledad transcendental y mi constituir intencionalmente los objetos del mundo; de modo que, sin darme cuenta, mi intencionalidad es a la vez intencionalidad de todas las mónadas susceptibles de constituir el mundo a la manera mía. Si ha habido esta interposición, es que hay dato apodíctico de otro yo, de otros yoes, de otros infinitos posibles, una vez que alguno es indudable *ser* y no mero *fenómeno con pretensión de valer por un ser*.

Pero en toda esta argumentación solo interviene la experiencia, la relación cognoscitiva y objetivadora —aunque, por lo que se ve, no le quepa, en la perspectiva de Husserl, reducir a objeto a quien es sujeto—. La trama de la vida subjetiva no se limita a esta clase de *intencionalidad*, e incluso parece del todo imprescindible no concederle el rango de actividad subjetiva básica, como Husserl seguramente hizo, y no solo en la época inicial en que escribió las *Investigaciones lógicas*. Hay actividades subjetivas que son coyunturas pero no representaciones: la experiencia de la muerte no es el mero conocimiento de ella sino su integración en el sentido de todo, incluido, por cierto y principalmente, el del propio viviente. Aunque este sea en cierta manera una subjetividad transcendental, es también un ente a la muerte; y si interpreto, como de hecho hizo Husserl, la vida subjetiva transcendental como una génesis de mí mismo y del mundo en la que el tiempo es la clave misma de lo propia y directamente subjetivo, hay que cerciorarse de que ese tiempo monádico o intermonádico ha integrado la muerte; en cuyo caso un yo no puede de veras ser interpretado como Leibniz veía a las mónadas: sin nacimiento ni muerte, sino como siendo básicamente eternos pensamientos en Dios, objetos luego de su voluntad y su potencia creadora, pero manteniendo siempre su consistencia de unidades inteligibles en el entendimiento infinito de la divinidad.

La objetividad de los objetos no es mortal ni inmortal; la subjetividad de los sujetos integra la muerte, sin que esto quiera decir

que es pura finitud, pura contingencia ni pura historia. Quien piensa y se lanza por la ruta de la metafísica –llámese, por ejemplo, fenomenología material o analítica existencial o como quiera que la bauticen sus cultivadores– no se limita a la experiencia del mundo y de los demás, sino que se muere y, sobre todo, ama, peca, consuela, libera, fracasa, perdona y sufre. Es un ser humano, en definitiva, y no hay que cambiarle el nombre por cosas así como *Dasein*. Y si la intersubjetividad trascendental que propone Husserl está en un curioso *aevum* sin muerte, el yo humano que filosofa con máxima radicalidad, o sea, con toda la responsabilidad de que es capaz, no pertenece a ese dominio tan elevado, tan angélico de la realidad, aunque tampoco, desde luego, a la mera naturaleza como conjunto de objetos empíricos –y menos a la naturaleza constructo de la ciencia galileana sobre el mundo–. La historia no es parte de Dios ni parte de la realidad sin alma. Los humanos nos encontramos, seguramente, en un lugar intermedio entre el tiempo de las cosas y el tiempo-eternidad de Dios: somos lo que ya Platón vio que somos, es decir, seres intermedios entre los cuerpos y las formas ideales, entre lo inerte de lo que tiene esencia pero no vida y lo que es ideal.

Las descripciones de Husserl lo separan de la posibilidad de concebir –para luego pensarla hasta el final– la propuesta platónica que acabo de esbozar. Se sitúa mucho más cerca de la tradición idealista alemana que de las fuentes griegas y cristianas antiguas.

Pero hay en el progreso de la fenomenología trascendental un algo modesta y cautelosamente inexplicado que la separa del idealismo. Y es que aunque la noción de *síntesis* es la capital a la hora de comprender el fenómeno fundamental de la *intencionalidad* de la conciencia, queda un resto: el primer punto de inserción de la síntesis, o, por decirlo de otro modo, la *x* que se trata de determinar en la síntesis de las perspectivas sobre *eso mismo, tode ti*, que ya está presente desde el comienzo. Y no solo la *x* que centra la síntesis, sino el sentido peculiar de esta misma, no fue jamás explicado por Husserl como un rendimiento que saca de su chistera la

intersubjetividad monadológica. Yo podré insistir constantemente en que el modo de abordar la subjetividad que tiene la psicología empírica es un contrasentido, porque intenta analizar al sujeto en analogía con un objeto, y concibe ya de entrada la conciencia como una especie de saco tenebroso en que van cayendo los objetos (o los *contenidos* que los representan de alguna manera). Tendré razón en todas mis ironías lanzadas contra esta ingenuidad que estropea la originalidad de la vida subjetiva y hace añicos el misterio del conocimiento; pero aunque la cosa deba ser *constituida* en una síntesis de experiencias, recuerdos, signos, datos primarios, etc., la regla para esta constitución no procede por completo de la subjetividad: hay *regiones ópticas* y no cabe deducirlas sistemáticamente de la esencia del yo o de la razón, como se propusieron todas las formas del idealismo. Husserl rozaba por esto a veces el referirse a un arte divina², sin conciencia, muy probablemente, de la cercanía en que estaba objetivamente al escribir esto de, por ejemplo, san Buenaventura. Hay regiones ópticas y hay tipos y clases y especies y singulares dentro de ellas, y aunque sin actividad intencional sintética, sin «génesis trascendental», no podrían comparecer en la vida subjetiva, son ellas, es *la índole de cada cosa* la que se va abriendo ante un sujeto que siempre procede de la misma manera global, se mueva en la región óptica en que se mueva. Me gusta el término de Zubiri: conocer una cosa es su actualización en la inteligencia sintiente –si bien Zubiri atiende apenas a las estructuras concretas de la intencionalidad pasiva, activa, sintética, temporal e incluso encarnada.

Aun si se debe en la mayor parte el sentido de las cosas al sujeto, hay otra parte nuclear de ellas mismas que desde el principio rige en el conocimiento del sujeto o, por lo menos, lucha contra la probable pretensión omniabarcante de este. Hay, pues, que reconocer, que existe un cierto *logos* de las cosas que está en correlación

2. Cfr. la Introducción a su *Formale und transzendente Logik* y la distinción entre a priori formal y a priori contingente en el primer capítulo de este tratado [1929] (*Hua* XVII, 1974) *et pass.*

con el *logos* de la subjetividad –entendido todo ello eidética y no fácticamente–; pero correlación no es coincidencia, sino algo análogo a una armonización maravillosa, mejor dicho, misteriosa. Conocemos tanto las cosas como el funcionamiento del sujeto: creer que solo conozco la cosa es dejar en un anonimato prefilosófico todo aquello en el resultado del conocimiento que es aportación subjetiva (intersubjetiva). He llamado a esto *reísmo*, porque no puedo identificarlo con ningún realismo, y ya se ve que tampoco puedo solaparlo con el idealismo. He dejado entrever que mi propio acercamiento a esta raíz del misterio del conocimiento es más platónica que aristotélica o fichteana.

Pero si ya en el análisis de las facetas teoréticas de la vida se echa de ver que puedo y debo abstenerme de interpretar el sujeto como objeto, aunque el objeto –el logro de la *constitución intencional*– proceda de la cosa misma tanto y más que de la actividad intencional subjetiva, el gran asunto pendiente es por qué y cómo la trama de unos sujetos con los otros no puede caer en el paréntesis de la *epojé* fenomenológica. Y por mi parte he añadido toda una serie de acontecimientos o coyunturas subjetivas –no necesariamente todas intersubjetivas– con las que debo contar en aquello a que me reduce la abstención del mundo de los objetos.

DE LA INTENCIONALIDAD ACTIVA A LA PASIVIDAD

Describamos una curva diferente para acercarnos a las cuestiones decisivas pertrechados con armas más aguzadas; corremos, de lo contrario, el peligro de vernos completamente superados por la dificultad real de las cosas.

Las pasadas averiguaciones muestran con claridad rotunda que hay que tomar con cautela la tesis de Aristóteles que afirma que no coinciden *lo primero para nosotros* y *lo primero en sí* o *según la naturaleza*. Más bien hay necesidad –lo hemos visto– de un cierto movimiento de ida y vuelta: tiene una importancia radical, tiene un significado quizá inagotable nuestra instalación original en la realidad; pero enseguida queda cubierta por capas múltiples de interpretación que darán luego a la filosofía arduo trabajo para ir las reduciendo o poniendo entre paréntesis. Nada tan difícil como *desaprender* lo que no necesariamente está bien, según el certero dicho de los antiguos cínicos. Y solo una vez que hayamos podido captar el sentido, la relativa legitimidad y la relativa no-verdad de esta acumulación de interpretaciones, podemos proceder a describir con precisión el terreno de lo originario. En esta segunda tarea filosófica aparecerá seguramente la tercera: la de investigar las fuentes de la posibilidad, de la realidad y del sentido de eso originario en que nacimos y que se nos fue olvidando en el habla y el roce cotidiano con los demás y, en menor medida, con cosas y sucesos.

El ejemplo más notable de esta situación de regreso y luego avance (o sea, retroceso aún más enérgico, puesto que ha de ir más

atrás de los datos inmediatos originales) es el que presenta la historia de las concepciones del modo en el que una persona arraiga en la realidad o, lo que es fundamentalmente lo mismo, en la verdad.

La filosofía recurre habitualmente –hemos visto cómo siguió en cierto modo haciéndolo la fenomenología husserliana– al *conocimiento* como base y elemento de este arraigo, ya que precisamente lo es en la verdad. Casi se diría que es cuestión tautológica e inmediatamente resuelta en cuanto se plantea. Ahora bien, el conocimiento verdadero es el *juicio correcto*, y los juicios más simples consisten en la síntesis o entramado conciente de un sujeto y un predicado. La conciencia referida al sujeto del juicio es ante todo la *sensación* y, mejor, la *percepción*; la conciencia que se tiene del predicado es el *pensamiento*, o sea, una actividad del entendimiento que discierne en medio de la realidad sensible los conceptos y las formas generales en que clasificarla conforme a varios puntos de vista (las *categorías* del análisis aristotélico o del análisis kantiano de la estructura del conocer). De donde se desprende la aparente obviedad de que *sentir las cosas*, o sea, *sentir* esta porción del *mundo* en torno es la figura misma del arraigo de una persona en las cosas y en su verdad. De hecho, percibir, a diferencia de sentir, es ya una actividad derivada, en esta perspectiva: una actividad que consiste en sintetizar las sensaciones de varios campos que nos afectan y, sintiéndonos nosotros mismos también como agentes pasivos de esta compleja síntesis que vamos poco a poco aprendiendo de muy niños a realizar, logramos la presencia real e inmediata de las cosas –y no solo de sus apariencias o exterioridades sensibles–.

Diremos luego que la vida del sentir y el entender y el razonar –o sea, ligar los juicios para que nos revelen verdades a las que seguramente solo mediante esos enlaces podemos acceder– es toda ella la vida del espíritu, solo que basada de alguna manera en la vida sub-espiritual del cuerpo y, principalmente, en la vida del sistema nervioso; la cual a su vez depende de la restante vida de cuanto además compone el cuerpo, en especial, de las funciones metabólicas que en él se realizan. Y daremos en pensar que las condiciones del

espíritu son los rasgos relevantes de la materia y del extraño fenómeno sobrenado en ella que es la vida elemental o vegetativa.

Cometemos en esta teoría —que apenas parece tal, sino únicamente la traducción de lo que dice el sentido común y general y sano— un formidable círculo que quizá más bien sea un curioso permanecer quietos en el mismo punto: de la verdad sobre el conocimiento hemos llegado a la verdad sobre el conocimiento, solo que en el punto de llegada parece haber algo completamente diferente de lo que había en el de partida. En este suponíamos que nos encontrábamos en la conciencia o el espíritu o el alma, y en el otro creemos que pisamos la tierra firme de la materia, cuando en realidad lo que tenemos es un fruto del conocimiento —y uno medianamente logrado y legítimo—. No hemos accedido a la materia sino a la conciencia de la materia; explicamos toda la conciencia mediante una parte de ella, cuando evidentemente, si la conciencia fuera la base cierta de nuestro arraigo en la realidad, o bien no necesitaría retroceso a nada que la fundara o bien, desde luego, rechazará que ese retroceso se haga meramente a una zona de ella misma, tan compuesta de sensibilidad, conceptos y razonamientos como lo estaba la teoría del conocimiento en el arranque de este proceso. Se trata, dirá el lógico, de un *idem per idem* que nos engaña.

Por cierto que la restante construcción de la teoría tradicional del conocimiento —o sea, de aquellas teorías que no toman en consideración la abstención fenomenológica— habla de cómo las funciones de este son el suelo encima del cual se elevan los sentimientos que captan el valor o el disvalor de las cosas, las situaciones y los procesos conocidos; y más arriba aún queda la esfera espiritual de la volición: el deseo, el instinto impulsivo, la veleidad, la volición propiamente dicha. Solo lo que se valora positivamente se persigue como un fin o nos mueve hacia sí; solo lo que se desprecia en cualquier sentido lo rehuimos.

Y nada más enumerar así la escala hacia la presunta cima del espíritu observamos la extraordinaria circunstancia de que no sabemos localizar dónde queda en todo esto la *acción* misma, puesto que

no siempre la volición es ya una acción. La filosofía espiritualista se verá forzada a afirmar que, pese a las evidencias en contra, la verdadera acción sí que es la mera decisión; mientras que la filosofía materialista insistirá en que hacer algo, ya sea en sentido técnico, ya sea en sentido moral, compromete casi constantemente al cuerpo, de modo que en tanto que no se desciende al nivel de la materia inconciente no se puede tener esperanza de formular ni descripción ni teoría alguna que pueda presentarse como un mapa real de lo que es actuar. Pero no hay duda de que la acción es la vía necesaria de la realización, lograda o malograda, de nuestra existencia; o, más prudentemente dicho, apenas caben dudas a este respecto, salvo las que suscitan casos en los que se diría que alguien de mínima edad, si no ha actuado pero ya ha muerto, careció enteramente de sentido y ni entra siquiera en el casillero de clasificación de los seres personales.

¿No son estas aproximaciones esquemáticas ya en sí mismas indicios de que ni el espiritualismo ni el materialismo merecen plenamente el nombre venerable de filosofías? La acción no puede quedar en modo alguno extramuros de la filosofía. ¿No habrá que invertir la pirámide de las obras del espíritu para ponerla de piedra angular?

Por otra parte, el sentir y la percepción reclaman en todas las formas habituales de las construcciones filosóficas un papel de primera importancia. El sentir está en estrechísima relación con el cuerpo y con la acción. Se diría que la acción ocupa un lado de este nudo primordial y que el otro lo forman las dos pasividades sin las que no parece posible la acción: la afección sensible y los componentes vitales, vegetativos y, en definitiva, materiales de la compleja realidad que es la persona. Pasividad y actividad: pasividad de las bases no vivas de la vida sensible y actividad de las cosas afectándonos y de nosotros actuando entre ellas, quizá sobre todo reaccionando a su invasión. Este nudo primordial, que es preciso re-sentir, re-actualizar con infinito cuidado, describirlo y pensarlo en toda su riqueza, podría denominarse nuestra vida o, posiblemente, el núcleo de ella¹.

1. Véase sobre todo el espléndido trabajo de Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl* (París, PUF, 1999).

EL TIEMPO Y LA CARNE

Husserl penetró en la esfera de esta pasividad íntima y originaria separando –me permito leerlo así, con una pizca de libertad expresiva– el *sentido* y el *tiempo*, esos dos indefinibles primordiales. La vida misma es, como sentir y como acción, *tiempo ante o entre sentido*. Estas preposiciones tratan de captar lo esencial de lo que vengo llamando *espiritual* y, mejor, *vital* (no, por cierto en la acepción de la ciencia biológica): el abrirse vivo a algo otro del temporal abrirse, para bañar en ello *como otro*, como no-tiempo-mismo. Este tiempo de la vida no es simplemente pasar sino referirse, con alguna noticia de su carácter de tiempo *mismo*, a lo *otro* en cuanto otro de sí. La relación no se puede revertir: el sentido no se refiere vitalmente al tiempo sino que se despliega ante él, quizá por su acción imperceptible. El espíritu es *mismidad* y *alteridad*, y esta mismidad no es mera identidad sino *ipseidad*, o sea, es auto-referencial en alguna manera. El sentido es identidad y el tiempo es ya en cambio ipseidad. El tiempo vital, el tiempo-vida carece de identidad, y, en correspondencia, el sentido carece de ipseidad.

Husserl intentó ver en este tiempo originario la subjetividad de lo subjetivo o, en las palabras ligeramente más complicadas en las que acabo de intentar captar este asunto, la mismidad de *mismo*, de mí mismo, anterior incluso al surgimiento del *yo* propiamente dicho, aunque sea *ipse* ya en forma radical.

Parece indudable que hay varios aspectos de esta tesis de Husserl que son perfectamente verdaderos, aunque quizá no lo que él dedujo al fin de ellos.

En primer lugar, no es exagerado decir que ante nada somos más pasivos que ante el hecho del paso del tiempo, o sea, de la sustitución de un estado o instante de nuestra vida por otro; mejor dicho, no sustitución exactamente, sino añadido, cambio que se produce porque, aun conservando en nosotros el pasado, el futuro se injerta a través del presente en él y viene a producir en el conjunto de nuestra vida una mutación cualitativa, un enriquecimiento (y, de paso, una corroboración y un aumento de nuestra mismidad). Bergson demostró que cualquier noción cuantitativa y espacial que introduzcamos en el puro acumularse la variación cualitativa del tiempo deshace lo más esencial de la descripción adecuada de lo que nuestra intuición inmediata de la duración nota (véase, sin embargo, cómo apenas podría haber evitado el término «acumulación», pese a que sugiere más un suplemento de cantidad que un matiz cualitativo nuevo y que viene a transformar solo cualitativamente mi memoria; y es que los hábitos lingüísticos no están acomodados en las lenguas naturales al dato de la duración temporal, sino al manejo de las cosas en el espacio).

Husserl no prestó tanta atención a esta alteración cualitativa de la memoria cuanto al mero hecho de nuestro asistir constante al paso del tiempo mismo. Sobre todo, muy de acuerdo aquí con los análisis de Bergson, no hay que imaginar que el tiempo se debe pensar al modo en que los antiguos (San Agustín, por ejemplo, y sus antecedentes estoicos –Séneca en especial–) solían hacerlo: el pasado ya no existe y el futuro aún no existe; pero el presente es apenas el filo de la navaja finísima que separa esas dos magnitudes inexistentes –a las que solo nuestra alma presta una sombra de realidad auténtica–. El presente así imaginado (más imaginado, en efecto, que concebido) no dura nada. Pero el presente tal y como lo experimentamos sin duda posible, sí es tiempo, sí dura. Lo que significa que su dato primordial no puede exponerse en esa representación de algo como una línea espacial uno de cuyos puntos (y los puntos son inextensos: no ocupan verdaderamente espacio de esa a modo de línea) es el momento presente. El momento, el instante, el *Augenblick* de los

alemanes (o sea, nuestro abrir y cerrar de ojos) es ya una breve fase de tiempo. Todo lo breve que se quiera –o sea, tal y como la sintamos–, pero una fase. La imagen –peligrosa como tal imagen– que viene en nuestra ayuda es la de la cola del cometa: ahora mismo estoy *reteniendo* lo que está pasando, y solo por eso puedo comprender cómo capto la melodía (de la música y de la vida). Y como el cometa, también este presente está ya iluminando, *preteniendo*, lo que entra como desde el futuro en él, hacia él –gracias a lo cual no noto discontinuidad alguna al ir entrando siempre en el futuro–.

Lo que Husserl no pudo evitar es pensar que, ya que estoy describiendo la conciencia del tiempo, el darse del presente y de su pasar, ha de haber como en el centro de esta fase o campo de lo que llamaba él el *presente vivo* un a modo de punto fontanal en el que se ejerce esa conciencia –o una fase puramente presente, *protoimpresional*, como él decía–. A fin de cuentas, es imposible ejercer vivencia alguna en el pasado o en el futuro. Es la protoimpresión archipresente la que, además de darse en su mismo brotar, retiene y pretiene el halo que, por así decirlo, la rodea. Y aquí Husserl tiene que acabar afirmando que, pese a todo, esta protoimpresión que hace tales cosas sin posibilidad de que mi voluntad intervenga –ya dije que es anterior a que aparezca mi yo como conciente de sí– viaja ella misma en el tiempo al que ella da origen en su triple modo de ser (reteniendo, preteniendo y autosintiéndose). Husserl sabe lo paradójica que es esta tesis y que, en cierto modo, nos faltan palabras para describir tales hechos infinitamente próximos, si se me permite la expresión, a nuestros ojos. Como que son más bien nuestros ojos mismos espirituales.

Hay en realidad una cuarta operación simultánea que también lleva a cabo la fase archiimpresional del presente vivo: dejar que lo retenido se vaya hundiendo en la memoria y en adelante deba ser re-cordado; y confrontarse con la oscuridad del futuro más allá de lo que pre-tengo ya de su llegarme¹.

1. Para el estudio directo de los principales textos de Husserl sobre estos problemas, disponemos en español de la magnífica versión de Agustín Serrano de Haro de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Madrid, Trotta, 2002).

Pero es evidente que la pre-tenencia del futuro es compatible con la muerte repentina o el súbito apagarse el ojo de la vida, y también es compatible con la llegada de algo inesperado –incluso absolutamente inesperado en su contenido–. La pasividad, pues, no concierne solo a la forma de la vida –si así llamamos al tiempo en su darse originario–, sino además, de otro modo, a su materia. La forma es invariable y la materia casi es infinitamente variada, ya que no se repite jamás –aunque pueda parecerse mucho un contenido a otro y, a fin de cuentas, todos tengan algún parecido entre ellos–. La vida da muchas vueltas y claro que caben en ella no solo los sucesos cotidianos sino también los grandes acontecimientos devastadores, la destrucción o el amor.

Estoy denominando materia de la vida, materia de la forma que es el tiempo íntimo y autoconciente, no directamente a lo que antes llamé *sentido*, sino incluso –y antes y más apropiadamente– a la tonalidad afectiva en la que siento el presente vivo en toda la riqueza que he tratado de representar. Esta forma temporal es la que revisiten todos nuestros actos referidos a cualquier sentido, a cualquier realidad, valor o fin. Nuestras mismas acciones tienen igualmente esta forma constante, pasiva, tenacísima, dentro de la cual imaginamos (quizá pensamos) hasta la vida más allá de la muerte. Si es verdad que el sentir es una función radicalmente básica y simple de nuestra vida, ante él deberá comenzar el abrirse para nosotros el *sentido* de las cosas y las personas. Pues bien, ya el mismo sentir se siente a sí mismo afectivamente, como se sienten afectivamente una acción, una percepción, un juicio o un deseo. Nos gusta tenerlos o nos disgustan. No ya la sensación, sino el sentimiento, en esta acepción primordial, es la parte material imprescindible de cada presente vivo; y la otra parte material será el sentido, lo relativamente *objetivo* ante la vida, si abarcamos en la extensión de esta palabra confusa no solo los objetos sino el resto de cuanto amuebla nuestra vida y no es ni yo, ni mi vida misma, ni mi tiempo afectándose.

Pero la cuestión es si con esto hemos tenido suficiente en la aproximación a lo más elemental de la verdad. Ciertamente que la au-

to-constitución del tiempo es comparable al ojo mismo del espíritu, que, como no lo es del cuerpo, empieza *viéndose* a sí mismo y su visión no se actualiza por las cosas exteriores y sensibles. Pero ¿ha de haber algo previo incluso a este ojo? Si lo hubiera, podríamos extender la analogía –sin dejarnos confundir ni arrastrar por ella– hasta pensar que semejante visión, auto-visión, auto-afección, necesita de algo así como una carne o cuerpo para ser y estar viva. ¿No consiste en esto también el fondo de la a primera vista tan peregrina idea de que el cuerpo todo, y no meramente el alma, habrá de resucitar en el final de los tiempos, o sea, desde la inauguración de un tiempo-vida cuya materia sea tan radicalmente otra y nueva que hasta sentimos que nos transmuta la forma misma en que la vivimos?

Para apoyo de estos pensamientos conviene recurrir a otros filósofos, sin que eso signifique dejar a Husserl al margen en adelante².

2. Hagamos un breve paréntesis para marcar simplemente de quiénes habría más que aprender:

Los dos filósofos contemporáneos nuestros que han vislumbrado cuando menos este problema son, sin duda, Michel Henry y Emmanuel Levinas. En una dirección diferente trabajó ya Martin Heidegger la cuestión, y de él dependen críticamente muchos otros ensayistas de la segunda mitad del siglo pasado y de este. Así sucede, por ejemplo, con Maurice Merleau-Ponty y, hoy, con Henri Maldiney, Renaud Barbaras y Claude Romano.

Heidegger estuvo, a su vez, influido por Friedrich Nietzsche. Hay un reflejo de ello en Gilles Deleuze y Giorgio Agamben, como lo hay también, y muy interesante y novedoso, en Emmanuel Falque y Jean-Yves Lacoste.

Henry estuvo en cambio influido –y así lo manifiesta con casi excesivo entusiasmo y sin entretenerse en notar las distancias que de él lo separan– por Pierre Maine de Biran. Levinas tuvo como su maestro genial a Heidegger, lo que supuso un estímulo extraordinario para pensar distanciándose de quien se alió con los nazis tan grave y resueltamente y durante tanto tiempo. Para separarse de Heidegger, Levinas recurrió a la tradición intelectual judía, a la que fue irremisiblemente devuelto por la misma persecución espantosa de los años de la Shoá. En esta tradición, además del Talmud mismo –cuyo estudio serio, pese a que a sí mismo siempre se calificó Levinas como pobre talmudista de fin de semana, lo emprendió en la posguerra–, disponía ante todo de la muy innovadora teología de Franz Rosenzweig. Rosenzweig mismo, por cierto, habría rechazado ser un teólogo, de la misma manera que rechazaba ser un filósofo o un politólogo: su modo de trabajar lo llevaba simultáneamente en todas estas direcciones y en la de la estética, pero él solo quería denominarlo *nuevo pensamiento*. Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jacques Derrida prolongan sobre todo este estilo de labor.

En una línea paralela se movió la obra de Gabriel Marcel, buen lector de la magnífica tradición francesa del XIX, tan ocupada con lo que llamaban algunos de sus represen-

Volvamos, pues, sobre la posibilidad de que la pasividad de aquello que anchamente llamamos nuestro cuerpo sea todavía más originaria que la del tiempo en la acepción peculiar, tan honda, que hemos conocido a través del trabajo de Husserl.

Claro que no se trata de salirse de pronto del marco preciso en que la discusión quedó planteada, para recurrir a que la vida vegetativa, tomada tal y como la ciencia la describe, es la base que estamos aquí echando de menos. No hay que rendirse ni al espiritualismo ni al materialismo a las primeras de cambio. (No hay que rendirse nunca, sería lo justo decir.) Para nosotros de lo que se

tantes la *certeza moral* (Léon Ollé-Laprune, por ejemplo). Y ya he mencionado que sin Bergson no se podría comprender bien los planteamientos de casi todos los filósofos que han pensado después de 1910 la relación entre el tiempo y el cuerpo.

Por otra parte, Maurice Blondel, el mejor de los discípulos de Ollé-Laprune, recogió lo que podía absorberse de Hegel a fin del siglo XIX con una profunda originalidad. El otro resto se encontraría en el marxismo original, que entonces estaba disimulado por la agitación revolucionaria de Engels y Lenin. Los textos que permitieron a Henry en los años 60 del siglo XX calificar a Marx de pensador cristiano no fueron revelados hasta decenios después de escritos al común de los lectores. En cierto modo, Walter Benjamin, aun desconociéndolos, anticipó en sus años finales algo de lo que ahí había.

La inspiración de Hegel fue asimismo filtrada con maravillosa perspicacia por Vladímir Solov'ëv en las últimas dos décadas del siglo XIX, y su trabajo estimuló una floración admirable de filosofía en Rusia entre 1890 y 1922, cuando Lenin decidió que los lejanos discípulos del gran genio del pensamiento ruso que aún trabajaban en el Estado soviético tenían que elegir entre la deportación y la desaparición. Los que tomaron el *barco de los intelectuales* intervinieron enérgicamente en la vida espiritual activísima del París de entreguerras, en especial, Lev Chestov, Nikolái Berdiáev y Serguéi Bulgákov. No corrió igual suerte la obra magnífica de Simeón Frank, que solo ahora se da a conocer en nuestro país. Y tampoco salió de los límites del Sóviet el a su modo nuevo pensamiento de Pável Florensky, mártir de sus ideas en el centro de horrores del Gulag.

Un interesante pensador de estirpe hegeliana que aún está por descubrir en toda su importancia es Claude Bruaie.

Solo desde el final de la Gran Guerra fue introducido en la discusión alemana y francesa de estos problemas básicos de la metafísica Søren Kierkegaard. Nosotros tuvimos en eso la primacía, debido al genio de Miguel de Unamuno.

Una posición relativamente más modesta en este marco de los trabajos metafísicos radicales corresponde a quienes heredaron las tradiciones tomista y rosminiana en el siglo pasado (aunque con la excepción de Xavier Zubiri); y también fue lo que ocurrió con los fenomenólogos que rechazaron la aproximación de Husserl al idealismo, o sea, al neokantismo. Así, Max Scheler, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius y Roman Ingarden. Su valoración aguarda en gran medida a los estudiosos futuros. Justamente ahora algunas de las mejores cabezas francesas empiezan esta labor, que no ha sido fomentada por el auge provisional y más bien artificial que alcanzó en la época de Juan Pablo II la apologética de los discípulos de Dietrich von Hildebrand, discípulo a su vez de Scheler.

trata es, primordialmente, de buscar una salida a las limitaciones de la fenomenología trascendental sin renunciar a los esenciales servicios que presta a la filosofía la abstención fenomenológica. Ya sabemos que la intersubjetividad es en este sentido una cuestión capital y que su aclaración filosófica implica llevar al propio dominio de la *reducción* fenomenológica algunas zonas de lo que en principio Husserl mismo quiso excluir por completo de él.

Husserl ha fijado en los siguientes términos el comienzo de la solución filosófica de su peculiar problema: que la *epojé* fenomenológica me reduce a un campo trascendental intersubjetivo, de modo que otros yoes no son objetos intramundanos que, como tales, se hallen sometidos a tener que entrar en el paréntesis de la abstención general metódica de la fenomenología. Yo llevo a cabo la *epojé*, pero ella me conduce a un dominio intersubjetivo, no solipsista, que, sin embargo, he de describir en primera persona del singular.

Si diferencio entre evidencia adecuada y evidencia apodíctica, habrá que decir que carezco de evidencia adecuada de ningún objeto que no sea de índole ideal exacta y de ningún sujeto, pero que la evidencia de mí mismo como sujeto trascendental y la evidencia de otros es apodíctica y se salva de una crítica ella misma apodíctica. ¿Hay en realidad algún otro singular de tal evidencia apodíctica? ¿No sucede más bien que esta atañe solo a que hay en general otros, aunque no quepa señalar a ninguno en concreto como apodícticamente existente junto a mí? De antemano parece del todo necesario exigir la evidencia apodíctica siquiera de un solo otro, de un solo *alter ego*, si es que se va a admitir con derecho que lo que hay es cierta amplísima, no limitable ni determinable, intersubjetividad trascendental o *todo de las mónadas*.

Si Husserl ha planteado correctamente su problema, hay que admitir que dentro del campo trascendental al que me (nos) conduce la reducción fenomenológica se puede llevar a cabo una abstracción especial que me deje únicamente con el mundo *primordialmente mío*, o sea, que desconecte la validez del rendimiento intencional de *los otros* que es la intersubjetividad o universalidad

(infinita compartibilidad) del mundo. Y como la capa básica del mundo gusta Husserl de llamarla *naturaleza*, empezamos por atender a la *naturaleza mía, primordialmente mía*. En ella ha de haber un cuerpo que obligue apodícticamente a que yo lo interprete como cuerpo de *otro yo transcendental*.

Este acontecimiento es impensable a no ser que haya también y *antes* en la naturaleza primordial un cuerpo que obligue apodícticamente a que yo lo interprete como cuerpo mío, de este yo transcendental que soy. En estas dos últimas frases, la expresión *interprete* debería ser reemplazada por *intuya*.

Mi yo empírico o mundano y los demás yoes empíricos (o sea, mundanos) caen dentro de la abstención fenomenológica: no pertenecen al campo transcendental. Están en el mundo, pero no en su estrato básico, no en la *naturaleza*, en la que solo se ofrecen fenoménicamente *cuerpos, cosas, y no almas*.

No basta, evidentemente, con intuir mi cuerpo enlazado con mi alma, o sea, constituyendo parte de mi yo empírico.

El instrumento que se necesita para empezar a entender este complejo logro intencional es introducir entre cuerpo y alma, y también entre cuerpo y yo transcendental, la *carne propia*. El cuerpo que pertenece a la naturaleza primordial es *mío* porque al mismo tiempo que está en la naturaleza, está también en el campo transcendental *en cuanto mi carne viva*.

En la noción de *carne viva mía* el elemento decisivo no puede ser simplemente el *sentir*, ya que este cabe atribuirlo directamente a la conciencia, al alma. Tiene que tratarse del *sentir localizado en un espacio que es principalmente parte del campo transcendental aunque a la vez lo sea del empírico*. Semejante espacialización del sentir —que Husserl no admitía de ninguna manera en sus *Investigaciones lógicas*— solo es posible si el sentir *se mueve y, al menos en parte, este movimiento está a la disposición del interés, la necesidad y la voluntad del yo transcendental*. También estará a disposición de intereses, necesidades y voliciones del yo empírico, pero no es ahora importante hacerlo notar.

La subjetividad trascendental no tiene, pues, únicamente el polo yo idéntico, sus hábitos y sus potencias, sino que *se mueve* tanto pasiva como activamente. Este movimiento es apodícticamente evidente, como lo es también que sobre él, en muchos modos y, en principio, siempre que lo quiero, *mando yo*.

Es, pues, un dato tan fundamental como la temporalidad inmanente subjetiva este movimiento, que Husserl decidió llamar *cinestesia*, por analogía con el movimiento empírico del sujeto sentido por él por dentro. La cinestesia, sin embargo, es la exhibición evidente de la *encarnación* del yo trascendental, y tan sorprendente como ella misma es que su ámbito de movilidad es una *espacialidad trascendental*. También el espacio, mejor dicho, algo así como el proto-espacio, es un factor de la subjetividad trascendental.

La cinestesia no puede ser la sensación «muscular» de movimiento de un órgano del cuerpo, o sea, un factor no intencional que la intencionalidad de una percepción interpreta y objetiva como tal movimiento del cuerpo dentro del mundo; la cinestesia solo puede ser el mismo movimiento subjetivo (-trascendental) dado a sí mismo (y a mi yo) en impresión originaria y apodíctica. Análogamente a como el tiempo es, en su sentido más hondo y primordial, subjetividad trascendental e intencional que, sin embargo, consiste en algo como una fase de cierto *fluir*, también el espacio, en su sentido más hondo y primordial, es *movimiento*. La diferencia tiene que estar en que la cinestesia halla una resistencia diversa respecto de la que pueda hallar el tiempo –si es que este encuentra alguna–. El tiempo no admite aceleración ni retardo y, de esa manera, no choca con obstáculo alguno sino, en todo caso, con su propio ser: *aequaliter fluit*. El movimiento, en cambio, está frenado o favorecido por *lo resistente* elemental o primordial, y es más fácil o más difícil, más lento o más veloz, más doloroso o más placentero. Es todo esto en sí mismo, mientras que el tiempo solo cabe entenderlo como la forma que envuelve esta impresionalidad afectiva de alguna manera, esta impresionalidad que merece el nombre de *carne propia*.

Si no hubiera este movimiento subjetivo transcendental, motivado por pulsiones, instintos, necesidades de orden asimismo transcendental, quizá no podría ponerse en marcha el tiempo inmanente. Un tiempo desencarnado no es más concebible que una carne destemporalizada.

Pero hay entonces que reconocer no solo a la actividad casi ciega pero afectiva de las cinestesis un terreno dentro de lo transcendental, sino también al *ámbito ya no subjetivo* en que halla su resistencia pero también su alimento –la satisfacción de su necesidad, el correlato de su instinto– la subjetividad transcendental. Es preciso establecer la aparente monstruosidad de *lo transcendental no subjetivo*.

Por esta puerta se colará también la noción de una temporalidad no subjetiva transcendental, en la medida en que el reposo de las carencias de la carne exija una *maduración* de las cosas que nos lo conceden (en alemán ya se sabe que *maduración* se dice *Zeitigung*, o sea, temporalización). No cualquier movimiento subjetivo satisface ya, instantáneamente, un *grito de la carne*.

Esta situación nos presenta una verdad de alcance imposible de exagerar, que certifica cuanto hay de adquisición auténtica en la antropología de Maine de Biran, abre la puerta a la comprensión de muchas bellezas de Levinas y avala zonas del antiguo realismo griego. En lo que me concierne, refuerza mi posición global, que he calificado de *reísmo*, y que me permite separarme para siempre de lo que tiene de panteísta el idealismo de los alemanes.

Por otra parte, desde lo que acabamos de lograr se vuelve completamente inverosímil la doctrina de Husserl sobre la experiencia primordial del otro yo.

La idea capital de esta doctrina, una vez que se gana la noción de cinestesia, es que cabe fundir la carne viva transcendental con el cuerpo mío empírico, natural; y así, cuando dentro de la naturaleza mía primordial aparezca un cuerpo con comportamientos análogos al mío, surgirá una asociación enteramente pasiva, una *parificación*, por la que intuiré, en la forma peculiar que Husserl

no desdeñaba llamar *empatía*, la vida no solo anímica sino incluso transcendental del otro ajeno, del tú como *alter ego*³.

Para empezar, la identificación de un elemento transcendental con otro empírico no es jamás apodíctica, no está nunca libre de problemas. El ejemplo contundente más conocido es el del miembro fantasma: duele muchísimo, al parecer, a ciertos enfermos el brazo amputado. O lo que es lo mismo, la localización empírica del dolor –y el dolor es aquí un factor transcendental, una parte de la manifestación misma de la verdad del presente y de mi carne– está sujeta a fracasos. El dolor es invisible, como abreviaba Henry el asunto, pero el mundo es todo él visible. La inmanencia transcendental es invisible, incluso cuando es movimiento, cuando es «cinestesia»⁴. La carne viva, el *Leib* de la letra de Husserl, vibra y vive, se mueve, se alimenta, reposa en un proto-espacio invisible, afectivo, que no cabe identificar con ningún lugar visible. Es cosa análoga al fracaso de medir con el Sol o con cualquier otro reloj el fluir del tiempo transcendental.

La consecuencia es que el cuerpo empírico de los otros siempre está sometido a problemas de ilusión, de falta de apodicticidad. No es solo que el enfermo vea a personas que no hay, sino que cabe que la presencia de los demás, si la juzgo solo como una cuestión de percepción de un cuerpo en la *naturaleza mía primordial*, seguida de una *parificación asociativa pasiva*, caiga bajo la sospecha del universal sueño coherente que puede ser la vivencia del mundo empírico –respecto del cual ya dijeron los antiguos que a lo mejor morir a él sea despertar a la realidad auténtica–.

Tienen que ser fenómenos afectivos, carnales los que hacen presente en el campo transcendental a la alteridad interhumana o, incluso, en sentido amplio, a toda alteridad interpersonal, incluida la que se da en la llamada experiencia religiosa⁵. El *encuentro* con el

3. Cfr. sobre todo el § 51 de las *Meditaciones cartesianas*.

4. Cfr. Jean-Sébastien Hardy, *La chose et le geste* (Paris, PUF, 2018), pp. 64-81.

5. Véase el hermoso texto de Juan Martín Velasco, *El encuentro con Dios* (Madrid, Caparrós, 1995).

enigma del tú, del vosotros, del él no se da en la percepción de la cosa que es el cuerpo ajeno, sino en la experiencia de la carne y en los fenómenos afectivos que, basados en ella, quizá sean el *apex mentis* del yo, la cima del espíritu de la subjetividad transcendental.

Levinas hablaba muy acertadamente de cómo la naturaleza es aquello de que se vive, de lo que uno se alimenta, lo que respiramos y la morada de nuestro descanso, mientras que el encuentro con la alteridad del otro humano es de alguna manera ya siempre enseñanza, acogida respetuosa, caer en rehenes, cuidado: entrega más que nutrición. O bien violencia que pasa por encima de la situación primera de alumno y acusado, pero nunca viaje por un paisaje o descuido como ante un cuadro o un sueño insulso.

Es preciso investigar con máxima precisión este terreno de fenómenos enigmáticos y misteriosos, pero perfectamente a nuestro alcance constante, que integran con más relevancia el campo de la esencia de la verdad que las meras percepciones de las cosas. La filosofía va aquí en general retrasada respecto de la poesía, la psicología y la psiquiatría; pero la poesía suele ser muy irresponsable y rara vez atiende a la maravillosa gravedad de sus descubrimientos, y las ciencias pasan enseguida a técnicas incluso cuando tocan materias tan delicadas⁶.

6. Michel Henry insiste, en la misma dirección que mi crítica, sobre cómo «las modalidades concretas de nuestra vida como vida con el otro, como *pathos-con* o *sym-patheia*» son: «El deseo que va o no hacia una especie de respuesta; la emoción ante la reciprocidad de este deseo; sentimiento de presencia o ausencia; soledad, amor, odio, resentimiento, tedio, perdón, exaltación, tristeza, alegría, maravillamiento... Y de todo esto ¿qué dice la Quinta meditación cartesiana de Husserl? Ni palabra» (*Phénoménologie matérielle*, p. 140 [París, PUF, 1990]). Más adelante, escribe muy lúcidamente en este mismo ensayo que «hasta cabe concebir que la imposibilidad de la percepción sea la condición de nuestro ser-en-común» (154). El otro ha de ser, más bien, «esta herida que soy yo o la ebriedad de una modificación real de mi misma vida transcendental» (156).

Es menos convincente la explicación última que encuentra para estas precisas descripciones Henry, cuando afirma, para culminar su texto, que es el movimiento de la vida misma el que, como *pulsión y Deseo*, la arroja ya hacia el otro —hasta aquí mi discrepancia es leve—, debido a que «la prueba que la vida hace de sí misma, soportándose y cargándose con su propio peso», la lleva al extremo de que se le vuelva este «insoportable». Entonces, «descargarse de este peso demasiado grave, emprender la liberación del malestar y el sufrimiento que le produce —un movimiento que nace en la vida de

Digamos estos resultados en otros términos aún:

Los dos factores que me parece que deben ser tomados antes en cuenta son en este punto: por una parte, el fenómeno de nuestra mera posición entre lo real –algo así como el posarnos en el mundo, el nacer y empezar a vivir recibiendo el alimento que el mundo nos ofrece–; por otra, el movimiento de nuestra carne sobre el arca del mundo. Vienen a ser, pues, respectivamente, las caras que en lo primordial corresponden al estímulo y la respuesta: lo real se nos da –quizá no deberíamos ya decir que «el mundo se nos da»– en el hecho de nuestra misma inserción en ello como una realidad entre las realidades, pero esta doble donación de las realidades otras y de mí mismo es ya desde el principio un cierto moverme yo entre aquellas y respecto de aquellas. Sin algo así como un repertorio de instintos *transcendentales* –de nuevo uso términos procedentes de Husserl–, yo –antes incluso de saber que soy yo– no me dirigiría a las demás realidades y no serían para mí nada: no me estarían proporcionando los primeros rudimentos del *sentido*. Podría quizá decir osadamente que he sido plantado aquí y ahora, y que estos adverbios designan –así habla Levinas– la raíz de lo que un día consideraré mi cuerpo; pero ya *aquí* y *ahora* son fenómenos, son contenidos materiales del tiempo íntimo, y sin movimiento de mi carne recién llegada, recién nacida, no podrían serlo. Esta carne mía de antes de lo que llamo ahora mi carne –pero conservada en ella, de modo que aún puedo sentirla y describirla– *disfruta* de las

su propia esencia–» es una necesidad que ha de llamarse *pulsión*. «La vida es para sí misma el mayor de los peligros», y solo volviéndose pulsión puede quizá lograr dominarse. Esta concepción pulsional de la comunidad (156ss) no está del todo ausente en Husserl mismo, que, en inéditos de los años 20 y 30 del pasado siglo, publicados en los 70, juega con la idea de que la pulsión y la sexualidad sean las formas fundamentales de la relación con otro. Pero esta perspectiva continúa teniendo una base radicalmente solipsista y no explica la capital distancia –tan querida por el joven Levinas– entre *los alimentos* y la *enseñanza*. El propio Henry lo confiesa en 175: «La comunidad es un a priori». Y justamente es eso lo que no es una comunidad, como se declara abiertamente en esta extraordinaria confesión final: el Uno y el Otro están abismados en lo Mismo, en el Fondo de la vida –expresión que Henry toma de los místicos renanos del XIV–. «La comunidad es una capa afectiva subterránea, y cada cual bebe la misma agua de esta fuente y de este pozo que es él mismo, solo que sin saberlo: sin distinguirse de sí mismo, del otro ni del Fondo» (178).

realidades elementales *viviendo de* ellas: se apoya, respira, bebe, toca. Disfruta incluso cuando en parte le faltan y llora por ellas, en la esperanza de que regresarán –tan necesarias son, y tan paradisiacamente se nos han dado si hacia ellas nos movemos–. Nos nutrimos de este jardín original de la realidad, tan abierta y sencilla y fácilmente preparado alrededor y en la base de nuestra vida. No habitamos este inicio de la realidad en el modo del trabajo, como han querido, en perspectivas opuestas, Marx y Heidegger; lo habitamos en el modo del movimiento de nuestra carne alimentada por sus riquezas ya siempre accesibles a nuestra necesidad sentida, al instinto fundamental.

Me gusta recordar el bello término que los antiguos estoicos empleaban para captar esta situación: hablaban ellos de nuestro impulso (*hormé*) inicial a tomar posesión de las cosas como quien entra en su casa y la va reconociendo como suya y la va realmente haciendo suya. Decían, en efecto, que la esencia de este recorrido por las cosas era la *oikeíosis*, o sea, nuestro estar ya siempre en casa. Ningún aprendizaje nos abre la puerta de casa. Ya siempre sabemos movernos en ella no para viajarla sino para comerla, beberla, olerla, henchir con ella nuestros pulmones, verla en la maravilla de su color, su peso, su blandura, su frescor.

Tanto los viejos estoicos como Husserl y Levinas han captado estos estratos archipasivos de nuestra vida hasta ahora mismo como de alguna manera orientados ya siempre *teleológicamente*. Orientados, en efecto, a que madure en nosotros la vida en mil formas devenidas más, y a que el sentido de lo real se despliegue en un sistema del mundo más o menos denso, que siempre mostrará un horizonte en constante fuga, donador incansable de nuestra casa y de sus sorpresas.

Levinas, evocando quizá sin clara conciencia este antecedente venerable, designa con el nombre de *economía* –evidentemente dependiente de la misma palabra, *oikía*, la casa– este despliegue de los contenidos primitivos de la vida personal. En efecto, sin la guarida de la morada en que descansar, a la que replegarnos y recoger-

nos para el sueño y para la preparación de lo que el nuevo día nos induzca a hacer, no podemos vivir. Este lugar de nuestra demora y nuestro descuido recubre como un segundo cuerpo nuestra carne: nos abriga y protege al modo del vientre materno. En medio de la realidad, nos excavamos ya siempre esta segunda piel dentro de la cual cabe eso tan esencial de la vida que es abandonarla para soñar con –o incluso sin– ensueños. Lo mío propio primordial pasa a ser esta habitación tan vinculada a mi carne.

Henry prefiere en ciertos textos hablar de *pulsión*⁷ para el conjunto de los instintos vitales básicos, dada la explicación parcial de la esencia de la vida que hemos leído en él. Por lo demás, está plenamente de acuerdo en calificar de gozo al sentimiento que la vida tiene de sí misma, como hizo tantos siglos atrás Epicuro. Incluso ve en la larga duración del gozo la razón por la que necesitamos hartazgo, una especie de delicioso hartazgo, que nos devuelva pronto al gozar puro de ser. Pero sus descripciones abarcan además el tema capital de que nuestra carne afectiva, que se halla como abrazada a sí misma –en estrechísima, invisible, nocturna inmanencia–, es de suyo un poder y a la vez un saber. Es un conjunto insospechado de poderes, todos los cuales saben ya de entrada ejercerse cuando se los requiere o los requieren las cosas. Cada acto de realización es en realidad activar un hábito, una capacidad que ya se tiene y a la que hay acceso sin mediación. Parece forzado, pero cabe hablar de hábitos innatos, puesto que el saber inmanente acerca de las potencias carnales es tan originario como la carne viva misma. Aunque haya que ir templando y educando los movimientos en que ejecuto este poder mío múltiple que es mi carne –habrá, por ejemplo, que lograr andar; que mantenerse sin tropiezo entre las cosas cercanas; que acomodar unos campos sensibles a otros, etc.–, nadie enseña a manejar el propio cuerpo

7. Véase, además del magnífico texto, ya largamente citado, que cierra el libro *Phénoménologie matérielle*, por ejemplo, también el ensayo *Phénoménologie et psychanalyse* [1991], en *Phénoménologie de la vie V*, 69 (eds. Jean Leclercq y Grégori Jean: Paris, PUF, 2015).

y aun son pocos los hábitos motores que se aprenden por imitación. En la base de estos mismos siempre habrá un poder mover y sentir original mío, que se autoafecta y que seguramente arraiga en alguna pulsión –porque el gozo cansa y pesa a la larga, según la extraña doctrina que Henry no podría pensar aplicar a la vida absoluta o divina–.

Mucho antes que Henry, fue Maine de Biran⁸ quien exploró este territorio con asombrosa agudeza –tanto más asombrosa cuanto que contaba apenas con los antecedentes que le podía ofrecer la escuela de Condillac, prolongada en los psicólogos que practicaron la «ideología pura» en los días en que el idealismo kantiano desembocaba en los sistemas globales del idealismo dialéctico.

Maine de Biran captó la situación en el modo que creo más justo, porque defendió que el yo individual es en cada caso el centro y origen de cuantas pulsiones pudieran luego describir fenomenólogos y psicólogos. «Yo» quiere decir fuerza, tensión lanzada. Este yo espíritu se apodera de los poderes de la vida carnal, de modo que es muy cierto, como luego escribió Gabriel Marcel, que yo soy mi cuerpo pero, al mismo tiempo, es también evidente que no lo soy⁹. El cuerpo en el que trato de imperar es ya por su borde más externo parte del *continuo resistente*, es decir, de aquello que se opone radicalmente a ser tomado en posesión plena por el yo, de modo que convierte en *esfuerzo* todo el despliegue de la fuerza que este es.

El yo anima el dominio real que toca con él. El espíritu se encarna, pero únicamente en el repertorio de órganos, o sea, de instrumentos con los que se esfuerza entre las exterioridades que se le resisten. A algunas podrá también reducir las a instrumentos, aunque nunca a hábitos de la propia carne; a muchas otras se verá siempre confrontado. Lo no-yo es, pues, de varia condición, según

8. Existe desde muy recientemente un estudio sistemático sobre la obra de Biran de extraordinarias sagacidad y profundidad: Luís António Ferreira Correia Umbelino, *Somatologia subjectiva. A percepção de si e Corpo em Maine de Biran* (Lisboa, Fundação Gulbenkian, 2010).

9. Véase sobre todo *Être et avoir*, 12 (París, Aubier-Montaigne, 1935).

el diferente modo de su resistencia al ímpetu esforzado del yo. Y es en este, o sea, en el espíritu, en su unidad originaria en tensión, donde se funda el tiempo.

Esta multiplicidad de planos reales (el espíritu, la carne viva, la superficie del cuerpo propio, las cosas que nos resisten relativa o absolutamente) es previa y más honda que materialismos y espiritualismos; es fenomenología y metafísica a un tiempo, y podría denominarse quizá *reísmo*, como antes sostuve, por más que la palabra sea fea y a ella se hayan acogido propuestas filosóficas que tienen lados nada convincentes.

Al defender esta concepción —que aquí solo he presentado en bosquejo—, reconozco la anterioridad de algo real respecto del yo mismo, de manera que me veo forzado a hablar de un tiempo de las cosas que es exactamente el mismo que el tiempo íntimo, aunque se sincronice con él en cierto tramo —en mi vida—; y tengo que describir lo real como analógico, porque el ser de la unidad espiritual no se podrá equiparar con el ser del *continuo resistente*, ni con el de la carne. La teoría de la esencia que habrá que desarrollar en esta perspectiva será también, pues, analógica.

Y a los movimientos de mi carne los acompañarán las especies de las sensaciones o sea, de los fenómenos primarios en que se revela la realidad no-yo dentro mismo de la vida del yo.

EL NIHILISMO Y LOS DIOSES

Una defensa más amplia y profunda de la posibilidad metafísica explorada por Maine de Biran atenderá a cómo el yo-volición de ninguna manera excluye la razón, es decir, la capacidad de la verdad como tal verdad. Al contrario, es una condición necesaria de su posibilidad. Si prefiero hablar de yo-voluntad, entonces es que implico en él la razón, porque el significado clásico de la voluntad es justamente el de ser el querer mediado por la razón. Naturalmente, ello no equivale a decir que desde el principio está el yo volente en posesión de un aparato de nociones que le estén mostrando con la claridad propia de la verdad razonable la meta que persigue de hecho. También para este caso puede reconocer una estructura por así decirlo teleológica en el yo: él es el origen del deseo que mueve nuestra carne, pero solo a través del arduo proceso del conocimiento, que se abre en la semioscuridad del sentir, llegará a poder ejercer auténticamente el pensamiento y a discernir lo verdadero de lo falso.

Martin Heidegger propuso comprender lo específico de la vida humana no como yo volente y ya desde el principio incoativamente racional, sino como *cuidado* volcado a las cosas, o sea, como *ex-sistencia* literalmente; y una existencia que más bien pertenece a lo que los lógicos medievales llamaban *individuum vagum*, que no a yo alguno auténticamente solo y propio. En cada uno de estos puntos se oponía, quizá con más conciencia de estarlo haciendo que la que solemos suponerle, a la descripción del mismo problema metafísico original que había hecho un cuarto de siglo antes Mau-

rice Blondel. En el fondo del *cuidado* heideggeriano se vislumbra la vida como *voluntad pre-egoica e irracional de poder*, presente en los textos más claramente metafísicos de Friedrich Nietzsche –las correcciones de este a la voluntad de Arthur Schopenhauer son suficientemente profundas, en mi opinión, como para no tener que tomar a este maestro del joven Nietzsche también plenamente en consideración–.

Aunque Heidegger comenzó sus descripciones de los modos generales y formales de existir el ente que cada uno somos empleando la triple fórmula *habito, colo, diligo*¹, la palabra *colo* ocupa realmente el centro en *Ser y tiempo*, mientras que el término *diligo* desaparece.

Colere al habitar la realidad quiere fundamentalmente decir servirse de las cosas como *instrumentos* interpretando tácitamente su ser como referencialidad de unas a otras en el contexto del lugar de mi ocupación o, mejor, de mi trabajo cotidiano. Por cierto que el bastante evidente intento de desplazar las concepciones paralelas de Marx hace que ese lugar se represente desde el principio como el taller artesano o sus análogos, pero de ninguna manera como la fábrica o la mina o el tajo en que el proletario vende su fuerza y quizá su vida.

Habitar es ya siempre acercar a uno mismo las cosas o instrumentos y, a la vez, alejármelos para poder vivirlos en este original estar ellos a la mano, ser ellos posibilidades de este cuidado de mí mismo, de esta faena de tener yo que existir, que no se puede llevar a cabo más que usando realidades cuyo sentido remite a otras y otras más, para albergar entre ellas mi trabajo, mi acarrearlas, almacenarlas y emplearlas para mis fines. Xavier Zubiri describió en una página de uno de sus primeros ensayos esta situación como el ser literalmente *absoluta* la persona², o sea, el existir confrontada a todas las realidades circunstantes entre las que ha sido, sin

1. *Ser y tiempo*, § 12.

2. *Introducción al problema de Dios* [1942], que figura en la edición primera, de ese mismo año, de *Naturaleza, historia, Dios*.

embargo, implantada. Inmediatamente evoca un lector español la meditación de Ortega en el claro del bosque de La Herrería, que Heidegger transforma en una dramática *derelicción*.

El término técnico que utilizó el mismo Heidegger para captar el hallarse del hombre entre las realidades fue el estar plantado en medio de ellas como ante posibilidades que él articula al notar que unas abren a otras y cierran a otras más, a otras necesariamente posteriores como posibilidades a las que pueda yo saltar. Tales son las resonancias de la palabra *Verstehen*, que en la cotidianidad significa *comprender*.

Las cosas o instrumentos dicen al ser humano su palabra ejerciendo su función de entes a la mano. Cada cosa viene a ser un verbo que él transformará seguramente en sustantivo o sujeto de una predicación, andando el tiempo. Un instrumento cualquiera no es sino un ente a mano que, por ejemplo, permite el apoyo de mi cuerpo: no es tanto el suelo ya como eso que *suelea*; y que no puede *suelear* más que remitiendo a que otros entes cercanos *paredean* y *techean*. No se podría decir que estas funciones sean las formas o los actos de las cosas, ni tampoco meras dimensiones de la acción humana. Aristóteles habita el piso tercero o cuarto de la morada inmediata y de todos los días de la vida humana. No puede *paredear* más que un ente en su relación con el ente que soy, por ejemplo, yo; así como yo no puedo ser más que en relación con entes que me ofrezcan guarida. Mi referencia a la pared no es verla ni tocarla, sino un modo de vivir todo yo en ocupación y cuidado de mí mismo; ocupación y cuidado que implica ya esta otra forma que es *colere parietem, habitare domi*. Y es desde un principio no ya evidente sino acto directo e irreflejo de la vida humana que me cuido de mí de modo muy distinto a como me cuido de mi habitación.

La descripción no se puede completar sin el factor que debería, pero no logra suficientemente, abarcar el *diligere*: están también los demás seres que son como yo, que hacen por sus vidas como yo hago por la mía. Mi cuidado respecto de ellos, mi ocuparme con ellos no se confunde jamás con las otras dos modalidades del cui-

dado (el habitar yo el mundo cultivándolo en cierto sentido). Con los demás *con-vivo* o *co-existo* sin posibilidad de desentenderme de ellos hasta un punto tal que pueda suponer que alguna vez viví sin la menor relación con nadie, y luego la logré en una forma complicada de percepción de una cosa como posible cuerpo como el mío allá fuera de mí y, por tanto, como órgano de la habitación de otro yo en mi mismo mundo.

De hecho, una de las virtudes de las descripciones de lo inmediato que guardan el estilo de la que presentó Heidegger en *Ser y tiempo* está en evitar absolutamente pensar la intersubjetividad o el carácter de convivencia del ser humano como un inicial solipsismo que pueda a cierta altura del tiempo llevar a cabo la hazaña excesiva de empezar a contar con la compañía de otros. No es exactamente que Husserl planteara así de imperfectamente este asunto capital, bien lo sabemos ya, pero está en la cercanía de otros menos cuidadosos que en realidad procedieron así, y su célebre *Quinta meditación cartesiana* fue leída por muchos superficialmente.

Lo que más ha de llamar la atención e incluso reclamar inmediatamente crítica en la descripción de Heidegger (presuntamente, solo ontológica y nunca óptica, es decir, nunca anclada en ninguna vida concreta, nunca asimilable a relato biográfico alguno y ni siquiera inclinada a ofrecer la riqueza peculiar de la *Psicología de las concepciones del mundo*, el bello libro antecedente de Karl Jaspers) es la exageración del vaciamiento de lo que tantos otros llamaríamos la *naturaleza humana*. Zubiri se refirió también en su primera época a cierta *radical nihilidad ontológica* del ser humano, que encuentro objetable (como la encontró el propio Zubiri años adelante)³.

La única referencia directa a algo así como el contenido material de la persona que se enfrenta al mundo es la forma de la existencia, el *existenciario*, como decía la antigua traducción de José Gaos, *Befindlichkeit*, es decir, el *encontrarse* de esa persona

3. Las últimas referencias a Zubiri remiten a *En torno al problema de Dios* [1936], reeditado en *Naturaleza, historia, Dios* (Madrid, Editora Nacional, 1974), pp. 361ss.

afectivamente en medio de todo. El mundo que se me va abriendo desde el taller de mi trabajo cotidiano y la habitación de mi morada me sabe afectivamente ya siempre, y sin esta conciencia colateral de mi tonalidad sentimental, de mi *temple de ánimo*, como escribieron las excelentes traducciones del mismo Zubiri, no cabe decir que esté yo plantado entre mis posibilidades teniendo que ir a aferrarme a una de ellas. La opción está bajo la influencia no solo de mi comprensión articulada de estas posibilidades, de estos instrumentos y estas personas que me reclaman, que me hablan ya pidiendo mi respuesta, sino también, desde luego, bajo la del temple de mi ánimo. En él caben dos grandes variantes, que simplemente se podrían describir como el *buen* o el *mal humor*, y quizá mejor diciendo que hay días en que yo y todo bañamos en *luz de domingo* y los hay tristes y grises. En estos casi parece que no hay morada, trabajo, convivencia ni posibilidades: la existencia está recogida en sí misma, en mitad del océano del tedio, sin nada que hacer. En aquellos realmente habitamos, cultivamos y queremos a cosas y personas. Pero ¿qué explica esos cambios de humor o esas diferentes maneras de hallarnos a nosotros mismos y a todo? Con lo que *me encuentro* es no solo con el bosque de la realidad sino también conmigo mismo, puro éxtasis existencial, puro cuidado, pero ya siempre atemperado o destemplado.

No cabe mucha duda respecto de que el cuidado de mí mismo —ocupándome con todo lo otro que yo— pugna por estabilizarme en el temple adecuado y fácil con las cosas que me rodean y entre las que no me queda otro remedio que vivir. Parafraseando cierta bella y verdadera frase de Unamuno, el hombre que se siente en medio del mundo perfectamente en calma y satisfecho (con las cosas del mundo en su casi infinita respectividad tiene él bastante —la *Bewandtnis*, casi intraducible sin rodeos, del texto de Heidegger)⁴ es precisamente aquel para quien no hay noticia alguna de Dios. Para que esta noticia se abra paso hasta él, tendría que estar sin-

4. *Ser y tiempo*, § 18.

tiendo compasión no ya de sí y de la gente, sino incluso de la más lejana estrella de los cielos. San Agustín habría dicho que tanta satisfacción en lo cotidiano es en última instancia *distractio*, viaje por la divertida región de la constante desemejanza. Heidegger depende grave y tácitamente de san Agustín, por más que su salida casi sea la opuesta a la del teólogo. En efecto, esta conformidad con el círculo de mi pequeña *región* oculta, en la perspectiva jansenista de Heidegger, que el temple esencial y básico de mi ánimo es ya siempre *angustia*. Solo ella corresponde al hecho de hechos desde el cual vivo, que es el haber sido arrojado a cierta altura de la historia y atado a la necesidad de hacer mi vida desde ahí: clavado a ese haz ignoto y espesísimo de circunstancias y entes que un día aprendo a llamar el *mundo* –más bien siempre *mi mundo*, y mejor aún, *nuestro mundo compartido*, el propio de esta generación y este lugar de la Tierra–.

Angustia ante no poder ser más que así, este, ahora, cuando este hecho fundacional es el ejemplo mayor de la contingencia misma, o bien, si se quiere revertir la descripción y adecuarla a los modelos más antiguos, es la presencia ciega del *hado*, de la *moira*; solo que esta parte de la historia y la vida que a mí me toca no está *dicha* por dios alguno ni tiene transcendencia que no se comprenda dentro del horizonte de mi mundo. Todo esto no es un don al que me halle yo religado; no tiene el carácter de un destino divino, de cierta *deidad*, como se esforzó enseguida por asumir Zubiri entre nosotros. En vez de un acontecimiento saturado y digno de máxima celebración –como tienden a decir ahora los discípulos franceses católicos de Heidegger–, no es sino lo ininteligible. No hay ente, ni personal ni impersonal, detrás de esta derelicción; hay solo el envío del ser –ese formidable *neutro*, anota Levinas con náusea– que me ha mandado aquí y ahora y que me obliga a bracear entre las cosas y las personas que me tocaron en suerte. Si fuera el ser humano capaz de mirar directamente la verdad sin fondo de su situación radical, sólo sentiría una infinita destemplanza respecto de esta morada histórica en la que tan naturalmente se entretiene tra-

bajando, conviviendo y persistiendo. El mundo no es la gran casa que los viejos estoicos pintaron; no hay madre naturaleza; solo hay el vacío de un no-hogar, de una no-patria con los que me empeño, para distracción, consuelo, olvido y enterramiento de la verdad en un sepulcro con siete candados, en hacerme hogar, patria, taller, familia, ámbito ciudadano...

He hablado de *ser*, pero no habría diferencia si lo llamara *la nada*. Cuando se me revela en una crisis de tedio y me inunda de desesperación, mi experiencia es que ya no estoy plantado en medio de lo que me da satisfacción, sino que todo, todo el mundo, tanto el impersonal como el personal y aun mi mundo interior y la historia entera, no significan ni importan nada, pero eso es todo cuanto hay, todo el sentido y el valor de cuanto hay. Vida y muerte son meros avatares de entes, de personas; pero el ser o la nada es lo que compone el transfondo solo desde el cual hay y medio se entienden los múltiples entes según sus géneros. Dejémonos, pues, de las viejas concepciones de nuestro ser que, llenas de miedo, de angustia no reconocida y de ansia de consuelos aunque fueran falsos, nos han llamado *imágenes de Dios* o incluso meramente *vidas dotadas de discurso*. Somos sencillamente el *ahí* de lo que hay (entes y ser o nada): el punto ciego y vacío, casi ni ente, de la revelación de la verdad; el claro del bosque, patéticamente desierto.

Cuando el mundo nos presenta pequeñas dificultades, nuestra actividad tiende a basarse en la objetivación de los entes a mano y en convivencia, para juzgar lo que son y de lo que carecen. Instrumentos y compañeros de faena se tornan *objetos* que analizamos y cuyas propiedades catalogamos. No bajó de ahí apenas nunca la pobre filosofía. Pero existe también la salvaje aporía del brote de angustia. Es como si nos elevara muy por encima de este mundo, a una Sils-Maria en los cielos vacíos. El pobre Husserl quería comenzar pensando en una suerte de abstención imitada de lo que idealmente debería ser la praxis del científico e inducida en realidad por los problemas de fundamentación que habían ido surgiendo en las ciencias independizadas de la raíz común de la

filosofía. La abstención de verdad es esta que nos revela la diferencia entre el ser o la nada y los entes; nos revela el mundo como tal y nuestra inanidad o, mejor dicho, la de la historia entera tejiendo y destejiendo distraídamente un presunto sentido global que, a lo sumo, podrá ser el drama del amo y el esclavo o, en palabras más contundentes y más cercanas en el tiempo, el enfrentamiento entre las dichosas bestias rubias y los resentidos que han tenido que desertar por astenia de las escuadras joviales de aquellas y viven del intento de llenar de mala conciencia a los autores del débil pero entretenido significado de los pueblos. Todo vanidad, todo distracción, todo pasiones locas en el escenario en el que también los entes que se resuelven casi de milagro a ver y sentir la verdad han de desenvolverse. Estos han emergido en algún estado de excepción espantoso, o sea, aporético y angustioso, de las aguas del mundo y de la historia; pero sencillamente han pasado así de estar abiertos por el destino a la existencia y su verdad cotidiana, a estar resueltos a aceptarla y renunciar, siquiera sea en esos excepcionales momentos de lucidez no deseada, a toda ficción de transcendencia. El hombre habitó desde siempre religiosamente el mundo, pero su rabiosa necesidad de huir de la verdad es lo que explica ese hecho. Nadie acepta más que a ráfagas y muy a regañadientes la verdad, y enseguida se construye un refugio blindado contra ella. Las únicas potencias divinas reales son las que pueblan este mundo llenándonos con la calma provisional de su posesión. Por eso habitamos el mundo artísticamente y logramos dejar a las cosas ser lo que son sin girarnos destructivamente contra ellas. Mantenemos la cultura en la paz de una mentira absoluta, que vamos tendiendo a hacer impenetrable. Y así nacerán, de esta definitiva no superación del nihilismo, quizá alguna vez dioses nuevos, porque nunca hubo revelación más lúcida que la aportada por la analítica existenciaría, de modo que el roce con su verdad insoslayable e inolvidable es ya de suyo un acontecimiento preñado de dioses futuros.

Hubo un instante en que estuvieron a punto de nacer y hasta de dominar la tierra; pero la barbarie de los mundos nuevos y viejí-

simos (América, Asia) y la propia inconsistencia de los hombres que los adoraban cuando su revelación solo se incoaba trajeron la desgracia de su aborto en los años fatales de 1943 a 1945. El pueblo al que venían quedó reducido a la tiranía más brutal, porque las humanas fuerzas vencedoras no daban de sí más que la bomba atómica, la revolución soviética y sus campos colosales de reeducación y la consunción suicida de la Shoá.

No estoy exagerando la crueldad de la posición del filósofo alemán por excelencia de nuestra edad. Más bien se me debería acusar de un exceso de piedad para con él que me hace dejar aquí la pluma y exclamar sencillamente que todo esto no da angustia sino náusea, y que si la filosofía hubiera descrito así por fin verdaderamente el significado del *ser*, habría logrado probar del modo más contundente posible que ninguna diferencia es mayor que la que separaría en tal caso al ser del bien. Incluso el bien y el mal están entre ellos más cerca.

LA ESPERANZA

Este decaer de la verdad en que consiste el modo *no-propio* de existir del ente que es, pese a todo, el *ahí* del ser, el punto de su revelación que al tiempo es ocultamiento, no tendría posibilidad ni sentido, sin embargo, si el temple básico del ánimo, o sea, la angustia no estuviera interviniendo ya de alguna manera, como un ingrediente desconocido y repugnante, en las tonalidades aparentemente nada sombrías de nuestros afectos cotidianos. No se huye de lo totalmente desconocido y que ni siquiera rozó nuestra avisadísima capacidad de sentir. He ahí un flanco débil en la construcción de Heidegger.

Mi posición es, desde luego, que no hay tal experiencia angustiosa del ser como nada, aunque haya la náusea que nos inspira su mera representación fantástica: la de la totalidad última –en la que se escucha, se huele, se siente el repugnante tejemaneje, el borboteo salvaje de la combinación de ser y nada, más allá de la vida y la muerte, antes que todo antes–.

Emmanuel Levinas empezó también por aquí su respuesta a Heidegger, y yo insisto, basándome en Franz Rosenzweig y en las cosas mismas más aún que en las palabras de Levinas, en que la Totalidad, el Hay impersonal y aterrador, es ficción del espanto humano, porque la imaginación juega siempre con lo pésimo para poder jugar con los mediocres óptimos que están a su alcance. Semejante totalidad fue, como dice Rosenzweig, el *humo azul* con el que los humanos quisieron negar la que sí es su experiencia fundamental, su experiencia matriz: la de la muerte. Al creer en la Totalidad –no

solo de la naturaleza sino de ella más su Principio Dominador, su *Arché*-, y al pasar a pensarse y tratar de sentirse el ser humano una mera parte del divino Todo, la muerte se desdibuja y termina por ocultarse. El Todo no muere jamás. Solo puede morir de veras algo tan singular que no se engloba en nada, sino que es de veras sustancial, *hipóstasis*: un ente independiente pero solo, si se quiere decir así, relativamente absoluto. Ya su terror ante la verdad manifiesta que esa es su condición. No cabe sinceramente ser panteísta. Antes se podría imaginar un ser humano solipsista, monista de tan solo él mismo, que parte no independiente del único y divino ser total.

Hay la experiencia infantil de la muerte, pero no hay la experiencia —ni infantil, ni adulta, ni de ultratumba— de la nada, de la angustia en el sentido que esta palabra tiene en la pluma de Heidegger. Para justificar este punto esencial evoco ahora por segunda vez el encuentro con el misterio fundacional, pero extraeré de su contemplación algunas verdades nuevas.

En virtud del encuentro infantil (y hay seguramente niños de muchos años biológicos) con la muerte, hay la conciencia del tiempo tal y como la vive todo ser humano casi desde que tiene memoria (por eso los niños de muchos años son falsos niños, aunque pretendan lo contrario). Y solo por esta forma de la conciencia del tiempo cabe que un día dé alguien en la descripción de la nada como correlato del temple del ánimo que ese alguien imagina que es el que hay en la base de todo en la existencia de una persona. No ocurre al revés: no surge la conciencia del tiempo de ningún ramalazo infantil de tedio o de angustia.

La llegada de la muerte vuelve a la vida propiamente vida, y en adelante no se sabe ya qué era eso que hubo antes de este acontecimiento fundacional, de este segundo nacimiento (en una serie de varios más...). Al mirar atrás, la única palabra que se viene a los labios es *ignorancia*, quizá también *inocencia*; pero había algo más: ansia de comprender oscuramente que algo podía llegar a ocurrir, de modo que el niño ignorante e inocente se convirtiera en eso tan distinto que veía él en los adultos. El juego, casi siempre

imitación del mundo por venir sobre el niño, es prueba de esta ansia y medio de calmarla a la vez que de fomentarla. Kierkegaard es quien ha llamado genialmente la atención sobre esta presencia de nada en la vida del niño, que no lo angustia sino que simplemente remueve algo en su fondo que pasará a ser un día inquietud: *inquietudo cordis usque ad requiem ultra mortem*. Una vez que se entra en el tiempo, inútil entender exactamente en qué clase de duración se estaba viviendo antes de él.

La vida ha de ser breve, aunque en cierto modo sea entero el eón –tal fue la profundidad abismal de la doctrina de Epicuro, que ha cristianizado entre nosotros el genio de Michel Henry–. Lo único que hay es mi vida (por eso antes no hubo realmente nada), en determinada perspectiva parcial; pero aunque el nacimiento haya estado precedido por nada y no haya sido objeto de experiencia alguna, no puede ocurrir exactamente lo mismo con la muerte. Ahí está el primer error capital de la dura consolación solipsista de Epicuro. La vida ha de disponer de un tiempo breve, o sea, finito. Aunque no sea la muerte quien nos mate, sino una vida superior, como escribió una vez maravillosamente Fichte¹, al menos la muerte es sin duda *algo*. Si cupiera disponer de infinita cantidad de tiempo, jamás habría motivo ni ocasión para hacer nada: las acciones no serían *posibles* con este peculiar modo de la posibilidad que ahora tienen; no habría momentos de tiempo, no pasaría nada ni vendría nada. Es una evidencia plena que las circunstancias no se repiten y que todo urge, o sea, que lo que puedo hacer realmente solo es una fugaz posibilidad ahora, que cierra y abre otras muchas de esta misma índole. La muerte es el final, por lo menos de esta vida con minúscula; y podría significar, claro que sí, nuestro verdadero *dies natalis*.

Estoy hablando confundiendo adrede la experiencia infantil de la muerte con la llegada o caída de la espada de Damocles que es la muerte misma. La muerte es el objeto de esa experiencia ma-

1. Véase *El destino del hombre* (trad. Juan Ramón Gallo: Salamanca, Sígueme, 2011), p. 203.

tricial que parte las aguas de la infancia de las de la vida en toda su realidad, o sea, la vida seria, caduca, llena de prisa y, por lo mismo, llena también de capacidad de calma. La muerte quizá no enseñe nunca tanto como cuando acaba con nuestra infancia. En su venida primera me fuerza a entrar en el tiempo irreversible, que yo ni sospechaba que existiera. No podré defenderme, será imposible retroceder. Lo que no cabía ha sucedido y lo que no podía aprender lo he comprendido inolvidablemente. Rosenzweig se atrevió a escribir, por ello, que la muerte justifica que Dios exclamara, justo al crear al ser humano, que aquella maravilla no solo era buena, como las restantes criaturas, sino *muy buena*, y con ella culminó toda Su obra *ad extra*². La congoja de encontrarse de improviso con la muerte –¡pueden ser tantas las circunstancias concretas que la hagan venir a nosotros!– es la misma que la de aprender algo esencial y absolutamente nuevo: es la de descubrir que hay *lo otro* y que yo paso ahora a ser *yo mismo*, *el mismo frente a lo otro y los otros*. Solo cuando pasa ya algo de tiempo es posible que las enseñanzas tan profundas se entiendan como bendiciones. Como hay realmente *lo otro* y el tiempo urge, la vida es tensión en su núcleo mismo, *inquietudo cordis*, *aventura y adviento*. La dicha y la tristeza empien sus turnos espléndidos. El éxito y el fracaso, los enigmas, los misterios, el sentido se inauguran en una explosión que nada controla durante años y que ha hecho a muchos poetas confundir este momento largo con la infancia perdida y anhelar el regreso a aquellas regiones en que la decepción no estaba aún. A la infancia auténtica, en realidad, nadie puede desear volver.

El momento de congoja que completa la experiencia primordial del tiempo es asimismo pasajero y acaba en una exaltación seria aún mayor que la que nos da la vida iniciándose. Me refiero a que se descubre al fin que es mejor que haya muerte, pese a tanto dolor como nos hará sufrir –sobre todo, en otros–. Pero esto significa que no sabemos lo que queremos, y no hay pensamiento más gozoso

2. Véase la p. 200 de mi traducción de *La estrella de la redención* (Salamanca, Sígueme, 1997).

que comprender que no lo sabemos, o sea, que lo queremos desborda enteramente el pensamiento, la imaginación, la voluntad y, desde luego, los penosos horizontes del mundo de descripciones tan mancas como la de Heidegger. Si digo, como tantas veces Unamuno, que jamás me dará gana de morir y que quiero simplemente vivir, y que por eso me represento como vida lo que espero más allá del paso de la muerte, caigo en un error monstruoso, digno del niño que antes era. La indefinida prolongación de esta vida es el horror mismo que antes tocábamos con la punta de los dedos: la desaparición del tiempo y, con él, de todo interés y toda alteridad. Esa prolongación es lo mismo que borrar la vida con la vida. Una cosa es que seguramente nos parecerá casi siempre o siempre que la muerte llega demasiado pronto –siempre llega a destiempo cuando se mueren los otros–, y otra que realmente deseemos no morir nunca. Unamuno logró escribir en un pasaje de su *Sentimiento trágico* que este no ansiaba la vida aquí conocida, sino otra cosa, algo así como la Vida con v mayúscula, o sea, la inmortalidad del alma³. Aunque una vida, por más mayúsculas con las que la escriba, libre de la muerte es inimaginable, impensable en concreto. A lo más que llegamos al contemplarla es a suponer que haya una serie de vidas con sus muertes siempre, cada vez más plenas y felices y buenas. Pero si la serie es inacabable, entonces no hemos ganado nada y la congoja permanece.

3. El pasaje literal de *Del sentimiento trágico de la vida*, I, pár. 39, es: «‘Un alma humana vale por todo el universo’, ha dicho no sé quién, pero ha dicho egregiamente. Un alma humana, ¿eh? No una vida. La vida esta no. Y sucede que, a medida que se crea menos en el alma, es decir, en su inmortalidad conciente, personal y concreta, se exagerará más el valor de la pobre vida pasajera. De aquí arrancan todas las afeminadas sensiblerías contra la guerra. Sí, uno no debe querer morir, pero de la otra muerte. ‘El que quiera salvar su vida, la perderá’, dice el Evangelio; pero no dice el que quiera salvar su alma, el alma inmortal. O que creemos y queremos que lo sea». En el pár. 18 del capítulo V se leerán expresiones casi contradictorias, como es natural en Unamuno: «Todos los esfuerzos para sustantivar la conciencia, haciéndola independiente de la extensión... no son sino sofisticas argucias para asentar la racionalidad de la fe en que el alma es inmortal. Se quiere dar valor de realidad objetiva a lo que no la tiene; a aquello cuya realidad no está sino en el pensamiento. Y la inmortalidad que apetecemos es una inmortalidad fenoménica, es una continuación de esta vida». Más grave aún, VI, pár. 46: ... «Si es terrible la mortalidad del alma, no menos terrible es su inmortalidad».

Es, sin embargo, pasajera la congoja, porque al entender que no me puedo librar ahora, cuando me cerca y me asalta, de ella, entiendo también que la inquietud central de mi vida se dirige a lo Absoluto, a lo Transcendente: a una figura de Otro que no aparecerá más que en sus huellas mientras dure mi inquietud. Solo a través del escándalo de la congoja se muestra la esperanza absoluta, cuya base de carne está precisamente hecha de que si ya me ha ocurrido algo inconcebible ahora con la presencia del tiempo, queda abierta la posibilidad de nuevos advientos inconcebibles, aún más inconcebibles, entre los que podrá estar cómo la Vida acaba con esta vida.

Nada es tan importante como la esperanza absoluta, pero su acceso es difícil y estrangula las pequeñas esperanzas de poca monta. Y no es la ciencia, ni siquiera la filosofía como esa ciencia rigurosa que dibujó Husserl en sus *Ideas*, la que introduce en la vida la esperanza absoluta. Su camino pasa por la acción y el sentimiento, y luego, eso sí, ilumina como un sol las vías de nuestro saber y dinamiza nuestro viaje por todas ellas. La venida de la esperanza absoluta puede, por ello, no estar ella misma a la plena luz de la conciencia. Es esa luz, cuando nos llena; pero los humildes y los niños, en el sentido evangélico del término, pueden perfectamente ser llevados por ella en pura inocencia. A fin de cuentas, la sabiduría más honda y más completa se ha de deber a la santidad y no a los métodos de otras maneras de la investigación. La lámpara de lo metafísico es la conciencia moral, alimentada por la *inquietudo cordis* que se ha puesto ya en las manos de la esperanza absoluta.

No concibo refutación más convincente de Heidegger que la que me concedió un día lejano la muerte y me corroboraron luego otras irrupciones de la verdad aún más cargadas de sentido, que fueron dibujando las figuras de la alteridad sin por eso destrozar su misterio ni, mucho menos, abajarlas a inmanencia.

FRONTERA TEOLÓGICA

Hay, pues, en efecto, en la filosofía primera dos grandes posibilidades que abarcan y determinan todo. En la más antigua y más reiterada de ellas, que iniciaron los milesios, lo real constituye una totalidad, *la totalidad* –quizá dividida en aquello que es caduco (la *naturaleza*) y aquello otro, dominante, principial, que es permanente o eterno–. Esta totalidad, justamente ya por serlo, es absoluta y, también ya por ello mismo, sagrada, divina. Es tan solo un matiz de detalle declarar *stricto sensu* sagrado al Principio Dominador y no plenamente sagrada a la naturaleza dominada.

En la otra posibilidad, la contemplación de cuanto es real –lo sensible y lo inteligible– sugiere de suyo a la razón su condición no sagrada, no perfecta, no absoluta. Incluso si para la falta de perfección de lo que nace, vive y muere se ha de pensar un principio eterno, la vinculación esencial entre ambos polos reales implica la no sacralidad del principio.

Xavier Zubiri decía, por esto, que los griegos pensaban en el horizonte del *cambio*, del movimiento, de la naturaleza; mientras que los modernos o, ya antes, quienes están bajo la influencia de la tradición bíblica, piensan luego en otro horizonte diferente, al que llamó el de la *nihilidad*¹. La palabra no es afortunada, aunque sí lo es la cosa que designa. Resulta más exacto decir, para este segundo caso, que los ojos del espíritu descubren la *contingencia* de la realidad sensible, de la realidad inteligible y de las mismas

1. Ya en los ensayos *Sobre el problema de la filosofía* [1933], publicados hace pocos años, aunque sin fecha, por la Fundación Xavier Zubiri, en Madrid.

realidades humanas o personales. Ahora bien, saber ver la contingencia, la no necesidad de cuanto ha nacido, vive y morirá, e incluso de su posible principio no caduco, sitúa en la doble posibilidad del ateísmo (incluso del nihilismo) o del reconocimiento de la libre transcendencia de un Dios. El mundo y las personas no se explican por ellos mismos, luego su origen, su fundamento, o es la nada o es lo divino auténticamente transcendente, respecto del cual mundo y personas no somos necesidades de su esencia sino decretos de su libertad.

En esta segunda perspectiva, el mundo queda desacralizado, o sea, queda como siempre fue pero como no supo verlo la primera –y necesariamente anterior en el tiempo– perspectiva. Cabe mirar con ojos no simplemente admirativos la belleza de las cosas; cabe juzgar la historia como una trama de libertades en pugna, quizá todas autolimitadas por el mal moral y todas sufrientes.

En ambos casos, lo real ha sido *pensado*, ha sido transformado en *noúmeno*. Y es que no es posible una existencia humana que no sacralice o desacralice las cosas (la naturaleza, en general, mucho antes que la historia y al ser humano que la hace).

No es ni mucho menos evidente que los filósofos griegos hayan estado inmersos en todos los casos en el *horizonte del cambio*, y no se hayan encontrado nunca en el de la *contingencia*. Pero es cierto que solo a Sócrates y a Platón podría sacárselos de un horizonte al otro, por más que nos hayan ocultado celosa y comprensiblemente el fondo de sus corazones.

La opinión de Zubiri a propósito del conjunto de la filosofía griega es menos temeraria cuando se la ve apoyada en textos de las Escrituras judías y cristianas griegas. Zubiri ha repetido lo que dijo primero el libro alejandrino de la *Sabiduría de Salomón* y reiteró san Pablo en el comienzo de su *Carta a los romanos*. Ambos lugares clásicos sostienen que quienes no superan el primero de estos horizontes, la primera de estas dos globales concepciones de las cosas todas, es que han pensado, desde luego, pero *vanamente*, o sea, insuficientemente. No porque les hayan faltado los argumen-

tos, las disputas y los intentos de sistema. Al contrario, san Pablo dice expresamente que abundaron en tales cosas; más bien les faltó *fuerza* de corazón y decayeron en su empresa de buscar lo auténticamente divino confundidos por las delicias enigmáticas de las realidades sensibles e inteligibles. Fueron subiendo hacia la verdad pero descansaron conformes con alguna realidad que aún distaba de la cima de la verdad misma. Son elogiados porque intentaron lo que debían y amaban, pero *no tienen defensa*, ya que se cansaron demasiado pronto y cometieron la más grave y menos inocente de las confusiones: tomaron por divino lo que aún no lo es. Tal fue la conducta de todos los filósofos griegos, y no se dirá que es este un error pequeño ni de pocas consecuencias.

San Pablo no tiene que repetir la enumeración de las vías de semejante error, porque la *Sabiduría de Salomón* ya lo había hecho. El desconocido escritor alejandrino había contado entre estos pensadores deficientes, algo perezosos, demasiado enredados en la belleza de las cosas no divinas y en la bondad de las personas humanas, sobre todo a los estoicos, a Homero y a Aristóteles. ¿Cómo es que se habían rendido, cada uno a su manera, al *amor fati*, pese a que es evidente que suceden muchas cosas aberrantes, pésimas, feas? Platón, al menos, llegó más lejos que nadie y postuló que Dios es lo Bello mismo; pero merece una crítica que, en realidad, ya se formuló siglos atrás en la Escuela de Mégara: ha pensado lo Bello en vínculo necesario con las múltiples cosas bellas sensibles e inteligibles, y por ello su divinidad es aún una zona más de la sagrada totalidad. Si hubiera pensado exhaustiva y valentísimamente, habría comprendido que hay un ser personal, *El que es*, YHWH, que *ha creado* lo bello mismo y, *a fortiori*, las realidades que imitan dentro del campo de la finitud la belleza de eso uno supremo (cfr. *Sab* 13, 1-9).

Tal es el comienzo de la especulación negativa sobre lo divino, de la teología apofática. Lo que Platón estuvo próximo a lograr es aplicar una regla de proporción que implica un tremendo esfuerzo de ascenso racional (*analogía*): debería haber visto que hasta las

zonas de lo real que son imperecederas exigen un creador de ellas libre; el cual, por serlo, ya no es bello sino más bien no-bello y, mejor dicho todavía, es híper-bello, está allende la belleza y la no belleza. Naturalmente, las palabras *creador* y *libre* necesitan ser entendidas con el mismo ímpetu analógico, y hasta la palabra *El que es* –si seguimos la consecuencia del texto y no ya su tenor literal–. Todo es *obra*, resultado de un designio libre; todo es contingencia en última instancia. El mundo se puede describir sin Dios y Dios se puede concebir sin el mundo –y también podrá decirse que las personas se deben primitivamente entender por ellas mismas y no exclusivamente ya desde el mundo impersonal ni desde Dios híper-persona–.

LA FILOSOFÍA PRIMERA COMO ÉTICA

Los resultados que arrojó antes la consideración de cómo la doctrina de Husserl sobre el fundamento fenomenológico de la intersubjetividad fracasa pese a su plausibilidad global conducen a un último paso de esta investigación —no hace falta insistir, seguramente, en que aún se trata de un ensayo provisional, que se limita a abrir espacios hacia lo futuro—.

En efecto, habrá que deducir de ese fracaso que el verdadero encuentro apodíctico con la alteridad del otro personal tiene su primer lugar o en la experiencia de ayuda indispensable que él me es, o en la experiencia contraria: el otro como fuente de dolor. Solo en la medida en que la presencia del otro suponga una merma o un crecimiento de sentido para la propia existencia, disminución o aumento que haya de comprenderse como el recibir un ataque o un beneficio *absolutamente desde lo exterior a mí mismo pero también personal*, solamente así resultará apodíctica la entrada en mi esfera existencial de la alteridad interpersonal.

De nuevo hemos de preocuparnos más por el orden del conocimiento que por el orden del ser. Y el egoísmo del solipsista es capaz de atribuirse todos los éxitos y crecimientos posibles, pero, en cambio, se ve defraudado y refutado y detenido por el ataque del otro. Epicuro llegó a concebir, recuérdese, que mi tiempo es *todo el tiempo* y mi vida *toda la vida y todo el ser*, por más que apreciara la amistad y la conversación de los demás. En cambio, hubiera tenido que reconocer, en un alarde de sinceridad que no se

permitió nunca, que la existencia culpable o asaltada por el otro queda privada de una parte de sentido, sin que a ella sola le quepa suplirla con nada.

De aquí que esté yo de acuerdo fundamentalmente con Kierkegaard en que solo dañar egoístamente (con el egoísmo casi inocente de quien no ha reconocido aún nunca la radical alteridad del otro) a alguien abre la puerta, de un modo muy complejo y nada inmediato, a la evidencia absoluta de no estar solo y no poder ser un epicúreo cumplido.

Seguramente el modelo de esta situación es el amor erótico egoísta, pero quizá también el disfrute perverso de perjudicar a alguien cercano, solo para ver qué sucede y cómo reacciona. El objeto del deseo, por más que sufra de nuestro egoísmo adolescente, no suscita sin más la conciencia de culpa y no enciende, por tanto, la primera chispa auténtica de responsabilidad. Kierkegaard veía perfectamente cómo su Seductor, igual que Don Juan, no se arrepentía. Don Juan solo podía llegar hasta la idea de que la dama que llora abandonada por él solo debería sentir el orgullo y el placer de que fue nada menos que Don Juan quien la amó. Juan el Seductor deja de divertirse con la chica cuya vida posiblemente destruye: ya no es interesante, ya no es tema ni poético ni erótico; hay que encontrar quien la reemplace, aunque, eso sí, la vida se va haciendo más cansina a cada nueva aventura.

Pero cabe también la posibilidad de un sincero amor juvenil que se vuelve traición bajo circunstancias adversas —cabe recurrir al ejemplo de los protagonistas del relato famoso de Orwell, 1984, pero hace poca falta cuando es tan probable que este modelo se reitere con variantes por todas partes en el universo humano—. No tiene por qué ocurrir que el sufrimiento del otro traicionado enseña levante la conciencia de culpa, pero, por lo regular, con el paso del tiempo, a la vista de la desgracia evidente que se ha causado, se revelará el mandamiento ético capital: que no hay que dañar a nadie, *pase lo que pase*, o sea, que hay fuera de mí, más como *tú ajeno* que como *alter ego*, una realidad misteriosamente santa, que

me manda sin condiciones cuidado, supresión de toda violencia, amor ético. Me enseña la lección de que la muerte no es el único misterio, sino que superior a ella llega el misterio del amor ético. Y cuando esta revelación —tal es el nombre que los eminentes filósofos de inspiración judía del último siglo han dado a este acontecimiento— surge, una persona comienza a reflexionar con la suficiente profundidad en la calidad y la abundancia de los dones de amor que ha recibido ya antes. La responsabilidad hacia lo futuro se carga con el sentido y el peso del arrepentimiento; y aunque no se haya podido desvelar el entero sentido de la muerte, está uno preparado ya para morir por el otro, para *morir por lo invisible*.

El encuentro interpersonal se halla teñido, pues, de la melancolía de no estar nunca a la altura no ya del enigma presente en el otro, sino incluso del misterio de bien que se manifiesta en su llegada. Sea él como sea moralmente, encarna el mandamiento, es el enviado profético del *bien perfecto*. Y yo, que no soy bueno, concibo ahora la plena idea de la vida en la responsabilidad, y empiezo en serio a ocuparme con la labor infinita de Sócrates.

Cerraré, pues, provisionalmente este ensayo con algo semejante a una alabanza a Emmanuel Levinas, ya que, efectivamente, encuentro muchos factores en su obra extraordinaria que estimulan la construcción o reconstrucción del sentido de la historia. Quizá los hay en ella en mayor cantidad que en ningún otro metafísico contemporáneo. Sin embargo, no todo lo que ha propuesto Levinas puede ser asumido. Quedará para nosotros en otro momento largo trayecto de investigación...

Como Unamuno, como Schleiermacher, como su maestro Heidegger, Levinas parte del reconocimiento de que la realidad primero se siente que se piensa¹. Lo inicial es habitarla en modos muy variados, pero, a la vez que se la disfruta, se la trabaja y se vive simplemente implantado en ella, el ser humano la *siente* y *se siente a sí mismo en el conjunto impreciso, en el horizonte de*

1. Véase ya su *Quelques réflexions sur la philosophie du hitlérisme* [1935].

toda ella. Y caben pocas dudas respecto de que el sentimiento originario de lo real se podría describir con la fórmula con la que Schleiermacher describía en su madurez la base de toda religión: *dependencia absoluta* de este mínimo ser que cada uno somos. La realidad en total nos abarca, nos lleva, nos pone en ella, nos sostiene, nos mata; nosotros somos como la hierba de primavera, como la caña al borde de la rambla. Miramos luego la diferencia abismal entre unas y otras vidas humanas: desdichas insoportables en unas, riquezas de todo orden en otras; brevedad espantosa o no menos espantosa longevidad; el azar del paisaje y la lengua que nos reciben al nacer; el azar aún más enigmático de la época que nos toca en suerte. Lo absoluto nos rodea y nos domina y se manifiesta como capricho o, mejor expresado, como un despliegue de caprichos poderosos, inmortales, universales, que están en pugna entre ellos y de los que somos nosotros como juguetes queridos o desechados. Hay por todas partes divinidades que se hacen patentes en su apoderarse de nosotros: la enfermedad, la pasión —en general, como se dice tan apropiadamente en el griego antiguo, el *entusiasmo*—.

Poco a poco se enriquece la vida humana y va teniendo en menos a estos poderes tan claros, tan cercanos y tan peligrosos o graciosos. En los arranques de las literaturas, la épica coincide en regiones distantes en la descripción de cómo el ser humano vive desconociendo la verdad. Homero, caso máximo de esta comprensión de nuestra existencia, sabe muy bien hasta qué punto la guerra, el amor, el poder distraen a los hombres de reconocer su condición. Nos creemos libres, no pensamos en la muerte y confiamos en que entendemos las cosas y podremos realizar los planes que sobre ellas nos proponemos; cuando la verdad es que carecemos de inteligencia, de fuerza, de libertad, y la muerte está siempre a nuestro lado. Es divertido vivir con intensidad este poco de tiempo asumiendo tantas ilusiones y tantas mentiras. Es imposible de hecho vivir con el constante pensamiento de la amarga realidad que nos ocultamos a nosotros mismos. En la épica homérica empieza el ser

humano a tener conciencia de su libertad, su ignorancia, su mortalidad y su flaqueza, pero de un modo velado e ilusorio. Es a una divinidad poderosa sobre todas las demás a quien se debe la distribución, aparentemente tan caprichosa, de los destinos. En realidad, este orden incomprendible es muy sabio, porque solo gracias a lo divinamente fijo de los destinos podemos sobrevivir juntos quienes nos habríamos ya destrozado hace mucho si no estuviera fijada nuestra suerte y fuéramos de veras libres. Dios nos entretiene con el juguete de una libertad y de una sombra de inteligencia que no poseemos, pero le debemos inmensa gratitud por el hecho de que Él lo ha dispuesto ya todo infinitamente mejor que como nosotros seríamos capaces de organizarlo.

Hay de ahí un paso a la fe en la justicia de este reparto inflexible de las suertes. Este paso es común a la mayoría de las literaturas sapienciales en torno al tiempo axial, y en nuestra tradición se da con toda pureza en Hesíodo. El fenómeno simultáneo de la profecía en Israel añade matices de muy grande importancia, que luego nos ocuparán.

Comprenderlo *todo* a la luz de esta noción de justicia, solo que combinada con la concepción de lo divino como *vida primordial* o matriz de los sucesivos mundos que irán naciendo y consumiéndose por siempre, fue el origen de la filosofía en Mileto. Entre Anaximandro y Hesíodo apenas hay esta diferencia: Hesíodo sabe la verdad porque las hijas de la divina Memoria y de Zeus lo poseyeron y lo indujeron a cantar el origen primero de todas las realidades, incluidos los dioses mismos; Anaximandro sabe la verdad porque sobre él ha descendido la Inteligencia. Esta le ha revelado que está presente desde siempre en todos los seres humanos; pero también que la Matriz viva de todo no nace ni muere, o sea, que es esencialmente más divina que los dioses, que forman parte de cuanto ha parido esa *Matriz*, es decir, de *Naturaleza*. Hesíodo había rozado este pensamiento, pero se limitó a cantar que lo primero que nació fue la gran abertura del espacio en que se encuentran en coito interminable los dioses iniciales: el Cielo y la Madre Tierra. Por ello

tuvo que serle revelada la tragedia sangrienta de las primeras generaciones de dioses, hasta que el nieto triunfador reparte las Suertes de todo lo que hay con sus hermanos y se casa con Destreza, para engendrar a Justicia, su asistente, su primer visir.

Los filósofos de la tradición milesia reconocieron en la Matriz regidora del mundo no solo la vida infinitamente fecunda sino la verdad. De este modo pudieron rechazar el éxtasis dionisiaco, que evitaba el conocimiento para fundirse con la vida, ignorando que son lo mismo.

Los filósofos de la tradición itálica distinguieron en el fundamento tanto del éxtasis religioso popular como de la cosmología filosófica reservada a los iniciados la impersonalidad de la verdad simplemente clara y distinta: las relaciones cuantitativas que sueñan como música para el entusiasmo. Sucumbieron a la comprensible tentación de negar la existencia humana y los dioses y la naturaleza, para transferir a la armonía matemática toda la verdad; y terminaron por descubrir que la armonía misma es ilusión respecto de la eternidad del ser único; y llegaron incluso a comprender que este ser único ha de carecer de cuerpo, o sea, de cantidad, o sea, de espacio y de tiempo.

Lo irreducible de esta alternativa entre el ser único incorpóreo y la vida identificada con la verdad, bajo la cual también vive, aunque más pobremente, la naturaleza, proveyó a la inteligencia libre e ingenua de los filósofos arcaicos de la reflexión radical sobre el conocimiento, es decir, sobre la posibilidad de distinguir el ser desconocido del fenómeno bien conocido —en otras palabras, la realidad tal como haya de ser en sí misma y las apariencias humanas—. La concentración, la reducción de la filosofía al universo humano de los fenómenos, de las apariencias, abrió el momento del máximo contraste pensable entre la razón pura de los discípulos de Parménides y la finitización de la filosofía. El sofista, es decir, el Sabio en su expresión máxima, o es el Matemático que termina en lo Uno o es el Retórico que se ocupa a fondo con la incertidumbre del mundo humano desconectado de lo absoluto.

Levinas no relató así esta historia del primer siglo de la filosofía en los extremos del mundo griego hasta arribar a Atenas, pero su concepción del presupuesto de la perfecta inocencia de la libre razón es básicamente justa: hasta que la cuestión del mal, es decir, el problema del bien no se plantea radicalmente, esa libre razón inocente procede sin temor a desembocar en donde realmente desemboca: la que Kant llamó *antinomia de la razón* en su uso teórico. Plantear hasta el final la cuestión del mal es reflexionar sobre la realidad, la razón y la libertad de una manera infinitamente más honda que cuando se la evita o se la menosprecia. Ahora el problema es la inocencia misma de la libertad y, por ello mismo, los alcances reales del conocimiento cuando soslaya comer los frutos del árbol de la ciencia del bien y el mal. Protágoras y Sócrates inician, en la máxima divergencia que cabe, la filosofía auténticamente merecedora de este nombre; y el nuevo pensamiento judío propone que esa diferencia en última instancia es la que separa las sabidurías de las naciones de la profecía de Israel. Entre la literatura sapiencial de Oriente y el profeta de YHWH hay la distancia que separa al sofista del filósofo. Jeremías murió aplastado por las sabidurías paganas, como Sócrates murió aplastado por la retórica.

Levinas calumnia a Sócrates y alaba a Platón², pero hay en ello un gesto forzado y del que no podría encontrar el propio Levinas plena justificación. No solo porque sea sumamente conjetural lo que sabemos de Sócrates, sino porque la alabanza de Platón implica ya también en alguna medida la de su viejo amigo inspirador.

Lo que Levinas censura en Sócrates parece basado en una zona de la interpretación que hacía Sören Kierkegaard del gran maestro ágrafo: que la verdad no necesita relación interpersonal para manifestarse, porque está ya toda contenida en el fondo de cada alma. El afán de diálogo que era el rasgo principal de Sócrates según todos los testimonios que se guardan de su vida –y las diversas fuentes tienen entre ellas diferencias filosóficas evidentes y enormes– no

2. Sucede así constantemente en la obra maestra *Totalidad e infinito* [1961], que he traducido en Salamanca, Sígueme, 2012.

sería más que un extraño truco del que cabría haber prescindido por completo. Si Sócrates estaba sujeto a episodios de éxtasis que podían detenerlo más de un día entero sin que en todas esas horas su cuerpo se moviera en absoluto ni su alma dejara de permanecer fija en algún enigmático objeto, así se revelaba su auténtica naturaleza. *Ironía* es aún en la *Ética nicomáquea* un vicio³: el de fingir que no se sabe lo que se sabe, para salir luego con un impulso de locuacidad que se burla del interlocutor. No es que Aristóteles ejemplifique la ironía con la conducta habitual de Sócrates, pero queda flotando la duda acerca de si Sócrates no llevaba a cabo, como entre nosotros escribió irreverentemente Unamuno, una constante labor de alcahuetería⁴. Su dedicación apasionada al diálogo se explicaría en definitiva eróticamente, como gusto exagerado por analizar las almas de los demás y, de paso, por hacerse admirar. Sócrates sería a la vez un observador indiscreto y un seductor cuyo triunfo estaría en despreciar el cuerpo hermoso que se le entrega, pero habiendo llevado a sus amigos a ese punto exaltado de amor por él. De hecho, sin embargo, en la literatura curiosa de las anécdotas interminables sobre los primeros filósofos cínicos, Sócrates llama alcahuete a Antístenes⁵, dando claramente a entender que alguien como este seguidor suyo tan constante sí que no precisa de los jóvenes de los que se rodea. Pero justamente hay extraordinaria diferencia entre el Sócrates original y el peculiar Sócrates enloquecido que fue Antístenes: el cínico se basta a sí mismo y hace bien en echar de su lado a palos a cualquier tentativa de alumno que se le acerque, pero el socrático (hay un cínico pero existen muchos, innumerables socráticos) sinceramente necesita del prójimo. No fue a Platón sino a Sócrates a quien enseñó Diotima el mapa general de la vida plena, y Levinas alaba a Platón justamente por creerlo el verdadero discípulo de Diotima.

3. 1108 a 20s.

4. *Del sentimiento trágico de la vida* II, pág. 36.

5. Jenofonte, *Banquete*, 4, 61. (Cfr. la espléndida obra de Claudia Mársico: *Socráticos. Testimonios y fragmentos* II, 153 [Buenos Aires, Losada, 2011]).

Sócrates puede pensar simultáneamente que la verdad está en el fondo del alma y que el trato con los otros seres humanos es imprescindible para que aflore ese fondo tan lejano. En realidad, el mundo social no está organizado conforme a la verdad, aunque todos los que se hallan inmersos en él la lleven en los pliegues más recónditos, en las cavernas oscuras de su existencia. Por esto una persona no es ingenua e inocentemente libre, y también es por esto por lo que la vida humana corriente está llena hasta los bordes de ignorancia e incluso de mentira y, así, de violencia. Cuando en medio de la historia se adopta la postura vital de Sócrates, lo único que puede suceder es que crezcan en quien lo hace una cierta pena muy profunda y el deseo de escapar de entre los hombres; si se permanece junto a ellos es por deber —y este deber no solo lo es respecto de ellos sino también respecto del propio socrático—. Dejarse llevar por un mundo perverso y ciego termina por convertir a cualquiera en un cómplice más. Los deseos y los proyectos de todos, mientras no indagan filosóficamente qué será en definitiva la verdad más importante, van desviados del objetivo que haría de cada vida y de cada sociedad un paraíso. No es simplemente pensando a solas como se actúa hacia el bien y la verdad, sino que la *praxis*, que normalmente se desenvuelve siempre en situaciones dialógicas, interpersonales, es la única vía hacia lo que el fondo desconocido del alma anhela sin buscarlo.

Ese exactamente es el punto de diferencia entre Protágoras y Sócrates —y todos los seres humanos somos seguidores o de uno o de otro—: el orador se deja llevar por la tendencia del orbe social y el filósofo, no. Los dos ven bien que la historia es sobre todo violencia y desgracia, mal moral y dolor; pero Protágoras hace el pase mágico de que su alumno flote siempre en esta corriente lamentable y que no tiene escape, mientras que Sócrates conserva beligerantemente la esperanza de un mundo mejor, que tiene que empezar por la crítica radical de lo que viene ocurriendo —pero no hay crítica radical más que si quien la ejerce vislumbra la luz del bien perfecto, la belleza oculta de la bondad, más bella que la be-

lleza misma—. Belleza se dice *forma* tanto en latín como en griego, aunque aquí se haya alterado el orden de los sonidos y suene la misma palabra como *morfé*.

El secreto de la vida humana es que no quiere penetrar en la verdad, aunque esté basada en ella desde siempre. La libertad de cada individuo debería combatir la tendencia fácil que es sumergirse en el río terrible de la costumbre —como le gustaba decir a san Agustín—⁶ y vivir como todo el mundo vive. Hay algo en el contacto de unos con otros seres humanos que convierte enseguida y casi necesariamente en violencia la vida en común, y ello no puede consistir sino en el miedo a que las fuerzas del otro sobrepasen las nuestras, y dado que todos hacemos por la vida enérgicamente y queremos siempre algo más de lo estrictamente necesario —la *pleonexía*, el tener yo más que tú, es el nombre de este mal radical—, el mundo social es lucha, avaricia, envidia y siempre miedo. El miedo tiene la propiedad atroz de que no deja espacio para poder maniobrar hasta salir eficazmente de él. Y la libertad doblegada por el miedo apenas puede recuperarse plenamente a sí misma. Para ello precisa de un salto heroico fuera del río de la historia, de una *epojé* o *abstentio* respecto de aceptar cobardemente que consista cada uno de nosotros en lo que los demás han empezado ya a hacer de él.

Considerar a los grandes líderes políticos como guías libres de hombres libres es no tener noción ninguna de la difícil verdad a la que se abre la aún más difícil libertad. Pensar a favor de corriente no es pensar, sino tan solo pronunciar palabras correctas para el criterio de los demás. Pensar es ante todo ser libre respecto de la misma corriente de nuestro tiempo, nuestra lengua, nuestro mundo, nuestra tribu. Solo este pensar es de veras *filosofía*, amor a la verdad a la que se pertenece. Sin esta gran abstención política y moral, que es heroísmo en el sentido más profundo posible, no cabe *verdad*. Es el bien lo primero vislumbrado desde el antro del

6. *ConfI*, 16, 25.

mundo, y únicamente el esfuerzo enorme de ir a buscarlo puede llamarse en serio *búsqueda de la verdad de las cosas*, gusto por la realidad, amor al ser. Mejor dicho, amor a aquello del ser que lo merece, porque hay infinidad de realidades existentes en la corriente de la historia y la sociedad que, por más que sean, no tienen gota de bien y solo merecen rechazo, distancia, abstención.

No es nada extraño que el primero que comprendió todo esto y actuó en consecuencia fuera asesinado legalmente. Su muerte corroboró que no se había equivocado. También Aquiles murió antes de la conquista de Troya, pero esa muerte previa era la condición para que la ciudad sitiada cayera. En realidad, Aquiles solo fue el sitiador.

Sócrates murió por lo invisible que él veía tanto cuando dialogaba con cualquiera en serio como cuando se abismaba discutiendo consigo mismo y con el Bien divino. Así exactamente ha definido Levinas en nuestros días la metafísica, ya lo sabemos: no como una doctrina sino *morir por lo invisible*.

Los sentimientos que se derivan de los modos en que la existencia se vive son, pues, el miedo y la ilusión de su consuelo en la vida política cotidiana; pero también el vértigo de someterse al examen socrático –sería mejor decir al examen del Dios– y la valentía y la buena esperanza que brotan del espíritu de Sócrates.

Cuando un filósofo comienza a serlo lejanamente, suele guiarse por la curiosidad de los enigmas: ¿qué son últimamente las cosas? ¿Qué es el ser humano? Pero solo se vuelve por completo un filósofo cuando comprende la necesidad de suspender el movimiento general de avance irreflexivo de la historia: vértigo de ocupar un puesto que nadie más visita y vértigo del mar de ignorancia en que se está; pero también atención a la voz del Dios y persecución impetuosa y alegre –luego será cada vez menos alegre pero más valiente– de las verdades que permiten cambiar el signo de la vida, remontar el curso de la historia hacia su base divina y penetrar en las cuevas íntimas para hallar la luz de lo Absoluto, o sea, del Bien que es la Verdad.

Levinas vio bien cómo el sentimiento de libertad del ser humano en medio de las realidades es necesariamente posterior al régimen mitológico de la existencia, o sea, al sentimiento de absoluta dependencia. Distinguió luego entre libertad que no reflexiona sobre su condición de responsable y aquella que sí lo hace; pero acabamos de mostrar cómo la segunda de estas formas —que, a su vez, debe ser posterior al surgimiento de la primera— no vino al mundo exclusivamente en la profecía del reino de Israel, sino que lo hizo también en Atenas un par de siglos después. El resultado es, sin embargo, muy semejante: la auténtica filosofía nace de la *vergüenza* de habernos lanzado desde niños a las aguas de la tradición dentro de la cual nacimos, sin haber antes considerado si era bueno ese paso o si no había que tratar de quedarse al margen. Naturalmente, se replicará que no se nos dio tiempo para decidir y que el niño no es capaz de ganarse por sus meras fuerzas y antes que todo la posibilidad de tal decisión. Pero es más verdad aún que nadie entra en la tradición del todo a ciegas y con tanta facilidad como se domina el propio cuerpo, por ejemplo. Hay siempre un breve instante en que lo que se nos impone pide, sin embargo, ser explícitamente aceptado por nosotros. Este instante, esta *diacronía* entre el asomar la imposición por la punta del presente y aceptarla yo enseguida sin resistir, es una señal elocuentísima de cuál es la auténtica naturaleza del ser humano. Esta mínima distensión del tiempo *ahora mismo*, en un *abrir y cerrar de ojos*, es, en el lenguaje del Levinas tardío, la *ex-cepción*⁷. Un ser humano es vida *racional* precisamente en tanto en cuanto es dentro del mundo esta clase de *ex-cepción* —podría también hablarse de *abs-tención*—. La razón no es sino la capacidad de evidencia en cualquier ámbito: la constante posibilidad de intuición certera a propósito de una verdad, una belleza o un bien —y de sus opuestos—. La *epojé* feno-

7. Aunque este término esté sobre todo presente en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974], tiene un papel fundamental desde el comienzo del trabajo en que se ponen las bases del pensamiento desarrollado luego en toda la obra de Levinas: *De l'existence à l'existant* [1947].

menológica no nos traslada a un lugar que no salpica la sangre de las desgracias y las depravaciones de los seres humanos. Por cierto que tendremos luego el arduo trabajo de discernir cuál será el lugar último de la verdad, si no lo es una intersubjetividad meramente fáctica e histórica, pero tampoco lo es la intersubjetividad transcendental entendida como comunidad de subjetividades perfectamente análogas a la que yo soy cuando me remonto a la condición de espectador desinteresado de la totalidad de las cosas. ¿Serán las meras cosas naturales el lugar último de la verdad? ¿Lo serán en tanto que criaturas? ¿Es posible elevar la teoría de la verdad hasta incluir a Dios en su cima, si tomamos radicalmente en consideración la libertad, el mal y el perdón?

Lo que es de veras esencial es el hecho de que la meditación libre sobre el bien que no se tiene –se está más bien en una vergonzosa distancia ignorante respecto de él– constituye el auténtico punto de partida de la metafísica. La investigación curiosa de los enigmas de la realidad tiene que dejar paso a este otro género de indagación, que compromete la vida entera incluso si no puede convertirse nunca del todo en hábito o carácter o casa que definitivamente habitemos. Hasta Sócrates tenía que combatir a diario contra la rutina de creer que se ha estabilizado la propia vida en ese nivel de amor a la verdad y apego a sus consecuencias.

DISCURSO DE CONTESTACIÓN

POR EL

EXCMO. SR. D. PEDRO CEREZO GALÁN

ACADÉMICO DE NÚMERO

SESIÓN DEL DÍA 15 DE OCTUBRE DE 2019

MADRID

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS



Excmo. Sr. Presidente,
Excelentísimas Sras. y Sres. académicos,
Señoras y señores:

La solemne recepción del profesor don Miguel García-Baró como miembro de número de esta Real Academia constituye una celebración, cuyo rito está marcado por la tradición ya secular de esta Institución. Pero el rito no es una mera forma protocolaria; encierra y expone un sentido. Hay en este rito, a mi juicio, una triple celebración.

Hoy celebramos, en primer lugar, la cultura, entendida como tradición viva, que se desarrolla y acrece mediante el esfuerzo de las sucesivas generaciones y se proyecta así creadoramente hacia el futuro. No la cultura sustantivada y sacralizada como un conjunto de fórmulas, sino aquella cultura que se inspira en las necesidades y aspiraciones del hombre y puede promover, por eso, la chispa originaria de ilustración que ya late incoativamente en las mismas entrañas de la vida, a la búsqueda de su autocomprensión y justificación.

Celebración, en segundo lugar, de la dignidad y excelencia de la inteligencia humana. No me refiero, claro está, al sentido instrumental de la inteligencia como facultad de disposición, administración y dominio. Hablo de aquella otra inteligencia nutricia que es –aspira al menos a ser– saber sabroso, comunicativo y participativo, y por eso pan de luz o luz-maná que, a la par que alimenta, esclarece y tonifica la vida.

Celebración, en fin, de la filosofía, representada hoy en la figura del profesor don Miguel García-Baró, cuyo magisterio acreditado y corroborado en obras prestigiosas honra a esta Institución, tanto o más que ella lo honra a él en este día.

Creo que esta circunstancia nos depara una oportunidad para reflexionar sobre el papel de la filosofía en la Academia. Los fundadores de la Institución, allá en el año 1847, tomaron la sabia decisión de incluir la filosofía en lo que iba a ser la Academia de las ciencias humanas, hermanando así la causa del cultivo y progreso científico con la causa del humanismo (*Estatutos*, art. 1.º). Recogían una antigua y venerable tradición aristotélica, reacuñada expresamente por Descartes, al comienzo de la modernidad, en sus *Principios de la filosofía* (Carta-prefacio), que sitúa las raíces del árbol del saber en la metafísica o filosofía primera, de cuyo tronco secular florecieron primero las filosofías segundas y luego las modernas ciencias de la naturaleza y del hombre, cuyos frutos ubérrimos –dice Descartes– son la mecánica, la medicina y la moral, esto es, las ciencias útiles para la vida.

Corrían entonces, cuando se fundó la Academia, bajo el reinado de Isabel II, aires de ilustración y de renovación cultural, que se recogieron fielmente en la Carta fundacional, al establecer como finalidad de esta Institución «el cultivo de estas ciencias, ilustrando las cuestiones de mayor importancia, trascendencia y aplicación, según los tiempos y circunstancias». Hasta tal grado llegó en este punto la conciencia de los fundadores que eligieron para el escudo de esta Academia el lema *Verum, justum, pulchrum*, núcleo matriz de la filosofía, la llamada teoría de los trascendentales o propiedades universales del ser –la unidad, la verdad, el bien, la belleza–, extensivas a todo lo que es e irradiativas a la conciencia intencional humana, teoría que fue luego transmutada en Kant, con el giro inmanentista hacia la autoconciencia, en cuanto ideales constitutivos de la propia razón. La filosofía no tiene otro objetivo que la búsqueda de la verdad y el bien –el bien como salud moral y como justicia– válidos para todo hombre. Para ello no exige para sí, frente al poder, ningún papel hegemónico ni privilegio alguno más que la libertad de pensamiento. Otras ciencias podrán ser más útiles y productivas para la vida social, pero nunca más básicas y esenciales; de ahí que su rango sea el más bajo o inferior en cuanto

fundamental, como ya lo sancionara Kant en su opúsculo sobre *El conflicto de las facultades*:

En consecuencia, debe considerarse a la Facultad de filosofía, en tanto que tiene que responder a la verdad de las doctrinas que debe aceptar o simplemente incluir, en esa medida libre y dependiente exclusivamente de la legislación de la razón, y no del gobierno (SF, Akad, VII, 27).

Esta comunidad de destino entre la filosofía y las ciencias humanas presupone que la filosofía debe aprender de estas sin cesar, abrirse a sus tareas y contenido sustantivo, a sus problemas y vicisitudes para evitar así extraviarse en una abstracción tan vacua como estéril; pero, a la inversa, que las ciencias humanas pueden y deben también dejarse instruir por la filosofía en lo que concierne al destino (*Bestimmung*) esencial del hombre. «Lo único que debe importarme –dice Fichte en *El destino del hombre*– es el progreso de la razón y la moralidad en el reino de los seres racionales, y solo ciertamente a causa de ello, por el progreso mismo» (BM, *Ausgewählte Werke*, 1962, III, 408). ¿Cuál tiene que ser, pues, la función de la filosofía en el ámbito convivencial con las ciencias que instituye la Academia? Me atrevo a sugerir que le caben tres tareas fundamentales:

1. Ante todo, despejar el horizonte ontológico acerca de lo que haya que entenderse por realidad y verdad, con el fin de evitar que la experiencia científica se cierre sobre sí misma en terco y estéril positivismo. «Las ciencias de meros hechos –decía Husserl en la *Krisis*– hacen hombres de meros hechos» (Kr., pr. 2), esto es, disuelven la condición humana en conductas programables y administrables.

2. En segundo lugar, orientar la conducta hacia el bien integral humano, para que su destino como criatura racional pueda aunar, en la medida de lo posible, la virtud moral, la justicia y el bienestar del género humano en su conjunto.

3. Y velar, en tercer lugar, por mantener la unidad entre los diferentes usos de la razón –el teórico, el práctico y el poético (productivo y artístico)–, para evitar que su antagonismo conduzca a la doble aberración contrapuesta del dogmatismo y del escepticismo.

* * *

Para esta triple tarea, el ingreso hoy del profesor García-Baró en esta Institución representa una buena suerte, pues promete y garantiza un fecundo entendimiento. Entra hoy en esta casa un verdadero maestro de filosofía, y no solo *in partibus infidelium*, como decía Ortega con cierta modestia de sí mismo, sino *palam et aperte*, ante la estimación y el reconocimiento del universo mundo académico, no ya solo el español, sino también el europeo y el iberoamericano. Quiero subrayar hoy su vocación a la filosofía primera en el sentido más estricto, como la ha definido modernamente Husserl, al concebirla como «una ciencia universal a partir de una fundamentación y justificación absolutas» (*Meditaciones cartesianas*, prs. 5 y 64). El profesor García-Baró ha entrado a cultivar la filosofía por la puerta magna de la *Fenomenología*, que abrió Edmund Husserl al comienzo del pasado siglo, en el intento de superar el positivismo y naturalismo rampantes en las ciencias, inclusive en las humanas, como la psicología o la sociología. Ha cultivado asidua y rigurosamente la fenomenología, al comienzo bajo la orientación de dos grandes maestros, Gerard Funke y Michel Henry; después, con su propia iniciativa y rendimiento, ejecutiva y ejemplarmente, desarrollando una corriente que en España quedó casi relegada, nada más ser recibida, por las prematuras críticas que sobre ella vertieron Ortega, Zubiri y Heidegger. El profesor García-Baró no se ha dejado amilanar por el anuncio de la muerte de la metafísica, de un lado, a manos de Heidegger, tan influyente en el nietzscheanismo postmoderno, y, del otro, a manos del neo-positivismo y la filosofía analítica. Ha sido fiel a su vocación metafísica y, muy al contrario de ellos, se ha esforzado en transitar por este ancho camino de la *Fenomenología*, que le permitía hacer filosofía a lo grande, sin cortapisas ni inhibiciones. Sus publicaciones sobre *La verdad y el tiempo* (1993), *Vida y mundo* (1999) y *Teoría fenomenológica de la verdad* (2008) lo acreditan como un investigador de relieve internacional en este movimiento filosófico. A él le ha brindado la oportunidad de cultivar su vocación metafísica hacia lo primordial, inspirándose en aquel entusiasmo por

lo inteligible que hemos heredado de Platón, al que toma nuestro filósofo por su *daimon* tutelar. Buena prueba de ello son sus estudios de inspiración ontológica, con títulos metafísicos sin pudor alguno, como *Introducción a la teoría de la verdad* (1999), *Ensayos sobre lo absoluto* (1993) y *El bien perfecto* (2008).

Se ha ocupado asimismo de la relación entre *Fenomenología y Hermenéutica* en su obra *Husserl y Gadamer* (2015), y se ha abierto, desde la tradición griega de Occidente, especialmente la platónica, que habita como casa propia, a la tradición talmúdica, reclamado por el pavoroso problema del mal en la historia del siglo XX, con sus dos terribles guerras mundiales, los campos de concentración nazis, el gulag soviético y la práctica sistemática del horror que condujo a la *Shoá* o la Catástrofe. En este sentido, ha dedicado un excelente estudio, denso y bello, titulado *La compasión y la catástrofe* (2007) a trazar con mano maestra el panorama vigoroso y decisivo del pensamiento judío desde Spinoza hasta la *Shoá*, especialmente en la línea axial de desarrollo que va de Hermann Cohen a Franz Rosenzweig, y desde este hasta Emmanuel Levinas. Este libro es una primicia en España y creo que constituye una muy valiosa aportación española a la bibliografía universal sobre un tema tan crucial en el pensamiento contemporáneo.

A esta apertura cultural, a la que bien podría calificar de ecuménica, une el profesor García-Baró un estilo filosófico que yo llamaría «dramático existencial», con un gran *páthos* de gravedad en su extrema desnudez, consciente de que la filosofía se juega su suerte, su aceptación o su fracaso social en cada una de sus salidas a un mundo trivializado y administrado hasta la náusea, domesticado por los reclamos propagandísticos y las consignas ideológicas de uno y otro signo, que se ha vuelto sordo y ciego para la voz de la poesía, de la meditación espiritual y del pensamiento creador.

¿Y qué diré de los apuntes biográficos del comienzo de su discurso? La pasión por la sabiduría rezuma por doquier. Habla del silencio sonoro de las maravillosas bibliotecas, habitado por la memoria de los maestros y el tirón de los primeros discípulos. Son las

muchas horas de esfuerzo y de vigilia que reclamaba la altura de su aspiración. Pero la historia había comenzado ya antes sin apenas advertirlo. «Los fundamentos del alma –dice– los ponen la familia y los paisajes de infancia», y esas entrañables figuras, familiares o no, que pueblan nuestros sueños infantiles. «De las personas más queridas –dice con un gesto de recato y elegancia– no hablaré: son yo mismo». Y es que, a la hora de la aspiración y de la prueba, nos salva siempre el niño que fuimos o que nos regalaron ser. El niño, que cree en los prodigios, se entusiasma en lo misterioso y confía en la fuerza regeneradora de la vida, que lo hará crecer y madurar.

* * *

Pero vayamos del pensador a sus palabras de hoy. En el discurso que acabamos de oír hay varias dimensiones implicadas: una cifra de su formación, un itinerario intelectual, una tesis filosófica personal y, ante todo, una actitud. En general, creo que puede tomarse como un *Protréptico*, según el nombre clásico que dio Aristóteles a un discurso introductorio para persuadirnos de la necesidad de filosofar y adentrarnos a la vez en la filosofía. Cuenta mucho para ello la propia experiencia personal de su camino de pensamiento. Pero para la filosofía de hoy, todo comienzo tiene que partir de la experiencia de la catástrofe. En términos graves y sombríos, se refiere García-Baró a la complicidad de la filosofía con la grave situación que preparó el horror del siglo XX: la bancarrota del humanismo al ponerse a prueba sus convicciones en el advenimiento de las masas y el furor de los nacionalismos enfrentados; en fin, la defección de los intelectuales en la pleamar del fascismo y el comunismo. «Solo el neokantismo (dice) –a esta corriente pertenecieron sabios socialistas y sabios liberales–, alguna versión del anarquismo, el nuevo pensamiento judío y la fenomenología quedaron, en general, al margen de estas atrocidades».

Sí, es cierto. Yo quisiera añadir, por mi cuenta, que lo mejor del pensamiento español de aquella hora procedía del neokantismo y que tuvimos la suerte de contar con el regeneracionismo institu-

cionista, inspirado por Giner de los Ríos. Los maestros de nuestros maestros fueron convencidos liberales: Ortega y Gasset, Unamuno, García Morente, que supieron resistir dignamente a la catástrofe, pese a lo equívoco de aquella hora, y alguno, como Zubiri, se puso deliberadamente al margen de lo que hacía triunfar, jugándose su propia carrera académica. Ciertamente, no se puede exonerar a la inteligencia de su responsabilidad histórica, pero tampoco cabe identificar la gran Europa del espíritu sin más con la Europa de la barbarie. Como advierte García-Baró: la solución «solo puede proceder creativamente de aquellas mismas fuentes y tradiciones a las que se acusa de responsables de todos los males».

Pero este planteamiento aporta un tema que será el *leit-motiv* de todo su discurso: la inseparable unidad de la verdad y el bien, pues, como arguye, «la verdad nunca puede ser cómplice de la perversidad, mientras que la presencia del mal es necesariamente síntoma de que la verdad ha sido expulsada o tergiversada». ¡Buen aviso a navegantes para evitar las aguas turbias!...

Tras esta introducción, la primera dimensión que quiero subrayar es la actitud. Precisamente, atendiendo a la exigencia husserliana de armonizar los usos de la razón, se abre el discurso con un título que unifica la razón teórica y la razón práctica, la metafísica y la ética, el saber de la verdad y la justificación ética de la vida. El lema elegido de Fichte declara meridianamente la actitud existencial para filosofar. Dice así: «Solo si la voluntad está dirigida inquebrantable y derechamente al bien, el entendimiento alcanzará por sí la verdad... De la sola conciencia (convicción moral: *Gewissen*) proviene la verdad» (MB, en AW, III). Dicho en román paladino, «solo los ojos limpios ven claro». Tal como lo comenta en su discurso: «Hay una raíz común para la sabiduría teórica y para la prudencia entendida como sabiduría metafísica práctica (*phrónesis*). Debo vivir de verdades. Debemos vivir de verdades». Pero ¿cómo?, ¿cómo disponerse hacia la verdad? Quisiera recurrir a un texto confesional de Agustín de Hipona en el que se plantea en dramática paradoja esta pregunta en un trance semejante:

De tal modo se ama la verdad, que quienes aman otra cosa que ella quisieran que esto fuese verdad. Y como no quieren ser engañados, tampoco quieren ser convictos de error; y así, odian la verdad a causa de aquello mismo que aman en lugar de la verdad. Ámanla cuando brilla, ódianla cuando se les reprende, y porque no quieren ser engañados y gustan de engañar, ámanla cuando se descubre a sí y ódianla cuando los descubre a ellos (...) Aun así, el alma ciega y torpe quiere estar oculta (*latere vult*), aunque no quiera que se le oculte nada (*se autem ut latat aliquid non vult*) (*Confesiones*, X, 23).

Queremos contar con la verdad de lo otro y de los otros, pero que esté oculta la verdad de uno mismo. ¿Cómo romper esta dramática contradicción? También se da análogamente en el orden del bien: queremos que se nos haga el bien, pero que esté oculto el mal que hacemos. Exigimos el bien para nosotros, pero nos exceptuamos del mal que denunciarnos en los otros.

Este es el torbellino en que se precipita la conciencia, nadando en la ambigüedad, con mala conciencia (*mauvais foi*) acerca del otro y de sí mismo. Solo se sale del atolladero reconociendo el mal y la falsedad que habita en uno mismo, y reconociéndolo ante el otro, capaz de juzgarlo y, eventualmente, de condenarlo o de perdonarlo. De ahí la importancia en filosofía de la experiencia del error, del fracaso y de la culpa. No hay otra salida. Se dirá que la verdad objetiva es neutra en cuestiones de valor, pero es una pobre excusa, pues la verdad que de veras nos implica y concierne, la que nos hace vivir, y el bien irrenunciable que deseamos, no admiten excepciones. Son un patrimonio universal: de todos o de ninguno. ¿Cómo la verdad y el bien van a hacer distinciones?... La búsqueda de la verdad tiene que arrancar forzosamente de esta voluntad de verdad, que es ya en sí misma ética, pues es voluntad del bien, de aquel que purifica la mirada y que nos trae consigo la verdad misma. «En el sentido primordial, la verdad significa lo mismo que veracidad –ha escrito García-Baró en *Ensayos sobre lo Absoluto*–, y veracidad, a su vez, quiere decir simultáneamente lucidez y seriedad». De ahí la gran depuración mental y cordial, la gran ascesis

o renuncia, de la que hablan todos los filósofos con distinto énfasis, que se requiere para iniciar el camino de la filosofía. Sócrates ya lo dijo a su manera: no es digna de vivirse una vida sin examen, esto es, sin poner y ponerse a prueba ante la exigencia de la verdad y del bien que se buscan. Junto a la *epokhé* mental, capaz de abstraer de los fenómenos y atravesar las apariencias, debe darse también la otra *epokhé* moral o renuncia al bien aparente y al mal efectivo que se hace. Reivindicando superlativamente la actitud socrática, García-Baró convierte esta exigencia incondicional de lucidez en «un imperativo categórico que ordena a todo hombre y en toda circunstancia que no admita más que los juicios que haya sometido a crítica exhaustiva; se trata de un deber incondicionado que es la clave de la autonomía moral e intelectual que constituye el centro mismo de una persona». Creo que es un modo hiperbólico de mostrar que la filosofía pertenece intrínsecamente a la condición humana y que todo hombre lleva incoativamente la vocación a la filosofía. Esto no supone, en modo alguno, ninguna prerrogativa del filósofo sobre el hombre, sino, inversamente, del hombre sobre el filósofo, pues, al cabo, es la misma exigencia de humanidad la que abre a la filosofía. Kant llegó a una conclusión semejante a partir del principio socrático del autoexamen, a saber, «que el conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer, y, por lo tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más común (...), pues el filósofo no puede disponer de otro principio que el mismo del hombre común» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad, IV, 404). Pese al nombre altanero de «legislador de la razón», que le da Kant, el filósofo no es más que su partero y se dedica a esclarecer aquella ley universal que late y alienta en todo corazón humano. No puede dar lecciones de humanidad, sino que se deja instruir por aquellas exigencias incondicionales que descubre en todo hombre. La filosofía, así entendida, no es una razón sistémica, sino una razón de vida o, si se prefiere, razón de amor. El acento se ha desplazado de la verdad hacia el bien. «La lámpara de la metafísica es la conciencia moral», afirma García-Baró

en términos que saben inequívocamente a Levinas. Pensar es esta voluntad de ser radicalmente consecuente incluso con uno mismo, más aún, contra uno mismo. De ahí que todo pensamiento genuino sea anti-egoísta e in-tempestivo. Tal como él lo formula:

Pensar es ante todo ser libre respecto de la misma corriente de nuestro tiempo, de nuestra lengua, de nuestro mundo, de nuestra tribu. Solo este pensar es de veras filosofía, amor a la verdad a la que se pertenece. Sin esta gran abstención política y moral, que es heroísmo en el sentido más profundo posible, no cabe la verdad. Es el bien lo primero vislumbrado desde el antro del mundo, y únicamente el esfuerzo enorme de ir a buscarlo puede llamarse en serio búsqueda de la verdad de las cosas, gusto por la realidad, amor al ser.

* * *

La segunda dimensión del discurso es un itinerario personal, un tránsito desde la *Fenomenología* de Husserl a la Filosofía primera de Levinas, con un antagonista de trasfondo, duramente criticado cuando comparece, que es Martin Heidegger. Fue una suerte para García-Baró, como dije, entrar en la filosofía por la *Fenomenología*, que suponía un comienzo absoluto del pensar, para superar el positivismo y el naturalismo del siglo XIX. «Fundamentación absoluta en sentido objetivo significa responsabilidad absoluta en sentido subjetivo», escribe García-Baró, indicando con ello la gravedad de su compromiso con la filosofía. Pero ¿es tan fácil transitar de Husserl a Levinas? ¿Cómo ir desde la Elogología trascendental de Husserl hasta la Heterología levinasiana? Claro está que se trata de un Husserl más socrático que cartesiano, que no instituye como patrón de evidencia la matemática; que parte de la actitud natural, ya abonada por el buen sentido pese a su ingenuidad, y que no pretende negarla o refutarla olímpicamente, sino reconstruirla o constituirla en la génesis trascendental de su sentido. «Las palabras délficas *gnoti seautón* – declara Husserl al término de sus *Meditaciones cartesianas*– han cobrado nuevo sentido. La ciencia positiva es ciencia que se ha perdido en el mundo. Hay que perder primero el mundo por medio de la *epokhé* para recuperarlo luego en la meditación

universal sobre sí mismo. *Noli foras ire*, dice san Agustín, *in te redi, in interiore homine habitat veritas* (MC, pr. 64). La llamada *epokhé* lleva a cabo una puesta entre paréntesis o suspensión abstractiva de la actitud natural, en su fe propia que la tiene vertida inmediata e ingenuamente hacia el mundo, para así pasar a la actitud filosófica, la mirada puramente contemplativa del yo trascendental, desde donde puede fundarse apodícticamente la evidencia acerca del sentido y la validez del mundo. Se entiende que se haya tomado tal propuesta, al modo cartesiano, como una fundación objetiva del mundo desde la autoconciencia y se haya podido hablar de un idealismo fenomenológico. Incluso Rosenzweig y Levinas habían marcado su contraste con Husserl con un áspero juicio, que equivalía a una condena. Tal como lo formula el propio García-Baró en su Introducción a *La Estrella de la redención*: «La absoluta falta de supuestos (se entiende de la *Fenomenología*) es su prejuicio fatal; o, desde otra perspectiva, que la pretensión de haber suprimido absolutamente toda exterioridad respecto del sistema es el autoengaño, la alucinación, incluso la enfermedad mortal de la filosofía». Pues bien, García-Baró se resuelve en contra de este presunto idealismo, pues el yo, en su pasividad originaria, no es una mónada hermética, sino que está abierto a lo otro y al otro. Por principio, el otro yo nunca puede ser entendido como objeto, ni en la conciencia natural ni en la trascendental, sino como otro sujeto, extraño (*fremd*) a mí. El otro no puede ser constituido por modo objetivo, por la sencilla razón de que es una condición necesaria de toda posible objetividad. La declaración de Husserl en este sentido es rotunda y terminante. «El ser en sí primero, que precede y soporta toda objetividad, es la intersubjetividad trascendental, la totalidad de las mónadas que se comunican entre sí» (MC, pr. 64). Conforme con esta afirmación, sostiene García-Baró, que la V de las *Meditaciones cartesianas* ha sido mal entendida como una constitución objetivante del yo ajeno, cuando se trata de una asimilación de su ajenidad (*fremd*), desde la esfera primordial del yo (lo que a mí me pertenece en propio), de modo que pueda mostrarlo, reconocerlo, como otro yo (*alter ego*).

No es el momento de entrar en esta densa problemática y en su discusión, todavía hoy abierta, sino de insistir en el papel mediador que juega la carne —una nueva categoría que no es ni *res extensa* ni *res cogitans*, según M. Merleau-Ponty— en esta operación asimiladora. La carne, por lo demás, no es un añadido, según el dualismo cartesiano, sino que pertenece a la misma originariedad trascendental del yo pienso, que es, en verdad, un sujeto encarnado en su facticidad. La carne siente, y su sentir originario soporta toda la actividad del yo. El yo pienso es, en el fondo, un yo puedo y un yo siento, y por tanto un yo actúo, interactúo con lo otro y el otro, en esa mezcla intrascendible de acción/pasión. Esta abertura de la carne a lo otro de sí no indica solo la *x* o el «el resto» que queda, *a parte objetiva*, como subyacente a toda constitución, sino como una inserción real en la realidad. Asume así García-Baró la tesis zubiriana de la inteligencia sentiente, pero alargándola o completándola, como dice, fenomenológicamente, «en las estructuras concretas de la intencionalidad pasiva, activa, sintética, temporal e incluso encarnada», conforme a la teoría husserliana de las «síntesis pasivas de la protoimpresión de realidad». Es a lo que llama *reísmo*, una tesis ontológica alternativa a la pareja idealismo y realismo, o, si se prefiere, a la de espiritualismo y materialismo, heredadas de Descartes. «En lo que me concierne —escribe con un gesto de liberación— refuerza mi posición global que he calificado de *reísmo*, y que me permite separarme para siempre de lo que tiene de panteísta el idealismo de los alemanes». El yo pienso encarnado asume en su trascendentalidad la temporalidad inmanente de la conciencia y la espacialidad sentiente de la carne. Muy oportunamente, trae a colación García-Baró en este punto el análisis husserliano de la conciencia inmanente del tiempo —su presente viviente, que nace en cada protoimpresión, con su halo durativo de retenciones y pro-tenciones de su acto, que tanto recuerda los análisis de Agustín y Bergson sobre la *durée*, así como el análisis complementario de la espaciada originaria en las cinestésias—, «un sentir que se mueve —dice— a disposición del interés, la necesidad y la voluntad del yo

trascendental». En este punto es preciso reconocer que si Heidegger llevó a cabo una analítica existencial de la temporalidad, que pasa por canónica, encubrió en cambio el fenómeno originario de la carne, quizás –como sospecho– por la primacía otorgada a la constitución temporal sobre la espacial. García-Baró sostiene con coherencia que ambas dimensiones son inseparables y, si cabe, acentúa la carnalidad por su primacía, pues no es posible analizar un tiempo desencarnado. «Un tiempo desencarnado no es más concebible que una carne destemporalizada». Esta es la tercera dimensión del discurso de García-Baró, una tesis propia acerca de la exterioridad, a la que se abre la *Fenomenología* desde el *apex mentis* del yo, que no es conciencia pura espiritada, como creían los idealistas y espiritualistas, sino autoconciencia carnal.

* * *

No obstante, matiza el alcance de su tesis, reconociendo que hay limitaciones en la *Fenomenología*: «Para nosotros de lo que se trata –dice– es primordialmente de buscar salida a las limitaciones de la fenomenología trascendental sin renunciar a los esenciales servicios que presta a la filosofía la abstención (*epokhé*) fenomenológica». La misma distinción entre lo empírico y lo trascendental se vuelve problemática, porque no se trata, en verdad, de una división del yo, de un desdoblamiento, sino de un involucramiento recíproco, en una trama indescomponible. Dudas también acerca de la función de la reflexión de poder reabsorber aquel suelo natural y carnal, de donde brota. «No es mi voluntad de lucidez lo inicialmente más importante –subraya García-Baró en gran estilo–, sino aquello que la suscita desde fuera de mí, desde lo *otro* que yo. Hay, para decirlo en otras palabras, un *maestro exterior* y *otro* cuya lección despierta a un segundo maestro, *interior* este y hasta *más yo que yo mismo*. Yo mismo, por cierto, soy el discípulo de estos dos maestros ejemplarmente exigentes y elocuentísimos». Pero lo más decisivo es consumir el reconocimiento de la exterioridad como trascendencia, que significa tanto como poner, junto a las pulsiones del yo,

el deseo de infinito en términos de Levinas, lo que lo descentra absolutamente de sí mismo. Esto es especialmente relevante en la relación con el otro. No se trata solo del otro yo, cooperador conmigo en una comunidad dialógica –la comunidad de las mónadas o el nosotros trascendental–, sino del otro que, en la exterioridad radical de su rostro (*visage*), en su trascendencia, aporta para mí no ya la oportunidad del discurso veritativo, sino el origen del mandamiento moral: No matarás», el límite a la extensión de mi yo a la totalidad de lo que es como cosa propia:

«Si es cierto que lo dicho –lo comprendido en algún modo– supone el decir, hay entonces un lugar originario para el sentido que es el no-lugar de lo otro-del-ser. Antes que las palabras signifiquen, significa el rostro del otro hombre. Su significar es, verdaderamente, mi decir, y mi decir es invocación del Santo, oración dirigida a la exterioridad absoluta, a la trascendencia auténtica, al Infinito», escribe García-Baró, siguiendo a Levinas, en *La compasión y la catástrofe* (2007, p. 325).

Junto a la abstención intelectual hay, pues, que practicar la otra abstención moral, a la que hacía referencia al comienzo, la del apetito y el propio interés en exclusiva. Este ha sido, a grandes trazos, el itinerario intelectual que recorre García-Baró en este discurso desde Husserl a Levinas. Creo que es demasiado grande la distancia entre ellos y que fuerza al intérprete a dar un salto. Haciendo un camino análogo, Paul Ricoeur traza entre ambos, en *Soi-même comme un autre*, un friso ontológico que permita la transición. Pero García-Baró ha preferido que el camino desemboque directamente en el misterio, siguiendo tal vez la consigna del poeta: «Entremos más adentro en la espesura».

En este contexto ontológico acerca de la carnalidad del yo, pondera García-Baró la experiencia de la muerte, como un límite a la pretensión de lucidez, que aspira a disolver todo enigma. Para Heidegger, como se sabe, la angustia ante la muerte es la posibilidad de asumir la finitud humana sin disimulos en cuanto índice de la *negatividad* que nos constituye, en un tiempo deudor en su comienzo y orientado hacia su fin o consunción. Creíamos que la impaciencia

del deseo engendra los ídolos con que se intenta ilusoriamente aplacar, pero, según parece, también el hastío de la negatividad destila la ensoñación de los dioses, todos figuras de humo. García-Baró se rebela con dureza contra esta analítica existencial que solo arroja el saldo de lo negativo de punta a rabo. Al igual que ha evitado la recaída en el panteísmo idealista, nos alerta ahora de la otra recaída en el pannaturalismo del gusano y la ceniza. Para él, la experiencia de la muerte es de la contingencia del ser, de lo que no se basta a sí, pero ansía más vida. Muy al modo ibérico y unamuniano, no se trata de la angustia ante una libertad que se consume en nada, sino de la congoja de ser, que si de un lado es falta de ser, del otro es ansia de ser más, afirmación de la vida. El presente viviente se autoafirma en ansia de más vida. De nuevo aquí la influencia del judeo-cristianismo está presente en García-Baró en esta ansia de una carne mortal que se quiere inmortal, como ya atisbó Platón en la figura demoníaca de *eros*, el amor que busca y procrea en la belleza. Y el amor, como se sabe, siempre trasciende. Es bien conocido que la muerte, con su ascética mental y moral, está muy ligada a la vida filosófica. Filosofar era, para Platón, aprender a morir, invirtiendo el sentido de la muerte en otra forma de vida más alta. Se comprende que le parezca a García-Baró una buena definición de la metafísica la expresión levinasiana *morir por lo invisible*, que sería tanto, según creo, como *vivir* en las más profundas *entrañas de la vida integral*.

No puede faltar, en este trance hermenéutico, el recuerdo de sus maestros judíos:

Rosenzweig se refiere, claro está, a cómo el ser humano escucha al final de la noche demoníaca el canto de la mañana de Pascua. Quizá esté recordando la maravillosa expresión que dio Fichte a la esperanza humana en las páginas finales de *El destino del hombre*: no nos ha de matar la muerte, sino una vida mucho más poderosa y vital que esta de ahora.

En este punto de su meditación, el pensamiento de García-Baró se abisma, esto es, se abre resuelta y explícitamente a la exterioridad trascendente. Quizás lo único que podemos afirmar fenomeno-

lógicamente —creo— es que nos mata la vida; que esta ciertamente nos consume, pero nos abre también la oportunidad de una consumación. La temporación es la gran maduración personal en el sentido más genuino de nuestro más propio y esencial poder-ser. Por eso la vida nos mata, pero en ocasiones la muerte nos transfigura. Todo depende del sentido de este ansia vital y su puesta ejecutiva en obra. Heidegger, que pasa por ser el filósofo mortalista por antonomasia, ha escrito que el mortal, refiriéndose en exclusiva al hombre, puede su muerte; la puede en cuanto la asume e integra en su propia vida. Creo que hay, además, otra extrema posibilidad de interiorizar la propia muerte en cuanto signo del don de la propia vida. Se muere de aquello por lo que se vive, y se vive de veras en aquello por lo que puede uno entregar su vida hasta la muerte. De vez en cuando los poetas socorren a los filósofos en sus apuros. Antonio Machado escribió un endecasílabo luminoso en loor de su maestro don Francisco Giner de los Ríos:

Lleva quien deja, y vive el que ha vivido (CXXXIC).

Este perfecto existencial, «haber vivido», es, como saben bien los filólogos, no un pasado consuntivo, sino consumativo: algo así como un haber que se conserva y renueva como fundamento del presente. Así lo confirma la paradoja de «lleva quien deja», que es la otra cara de «deja quien lleva», quien queda en la actitud de llevar la vida hacia delante. Haber vivido de veras es vivir per-durando y tal vez, acaso, vivir por siempre.

Y termino por donde debí comenzar, dando al profesor García-Baró la bienvenida más cálida a esta Institución, su otra Casa desde hoy en adelante, donde espero y deseo que deje, al cabo, por su dedicación intelectual, su apacible convivencia y su alta vocación de filósofo —como ha dejado su antecesor, nuestro común amigo don Mariano Álvarez— una huella per-durable.