

# ENSAYO SOBRE LAS FUENTES COTIDIANAS DE LA FILOSOFÍA

Por el Académico de Número  
Excmo. Sr. D. Miguel García-Baró\*

## 1. EL CORAZÓN Y OTROS TECNICISMOS

La definición, o sea, la sustancia misma de la filosofía tiene que ser un problema de primera magnitud y urgente, en el panorama cultural y político devastado que es hoy el nuestro<sup>1</sup>. La vocación de la filosofía empieza por procurar la transformación del individuo, pero es con vistas a lograr en él la *aretè politiké*, su condición de ciudadano excelente. El deber de pensar, que se impone a cada uno, no concierne solo a la guía, el fin y el gozo de su vida, sino que está destinado a lo que llamaba Aristóteles *autárkeia*, tan diferente del modo en que comprendemos, desde las filosofías helenísticas, el auténtico verse como un ser humano pleno, que realiza sus proyectos virtuosos y felices y fomenta la virtud y la felicidad de quienes lo rodean y, a la larga, por ello mismo, del Estado<sup>2</sup>. La necesidad de popularizar la filosofía es precisamente lo que obliga a algunos a intentar practicarla con un rigor extremo, que, tal cual, no puede ser popular inmediatamente.

---

\* Sesión del día 23 de marzo de 2021.

<sup>1</sup> Dos incitaciones esenciales para llevar a cabo esa meditación: Edmund HUSSERL, *Renovación del hombre y la cultura* (trad. Agustín Serrano de Haro): Barcelona, Anthropos, 2002; Karl JASPERS, *Filosofía* (trad. Fernando Vela): San Juan, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958.

<sup>2</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, 1097 b: τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐτάρκες εἶναι δοκεῖ. τὸ δ' αὐτάρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ, τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικί καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος.

Quizá el síntoma primero de que se está en el terreno filosófico sea que se sienta una persona pensando hasta con la raíz del pelo, con las uñas, con las entrañas, como repetía el ilustre maestro de Maurice Blondel, el hoy lamentablemente olvidado Léon Ollé-Laprune. Que se esté pensando con el corazón, que clásicamente es no el órgano de los sentimientos superficiales, como se tiende a suponer, sino el centro de la existencia personal.

Pero para que de pronto piense y actúe y se mueva no el cuerpo, no la cabeza, sino el mismo corazón, ha de haber ocurrido antes un acontecimiento crítico enormemente perturbador de la marcha sin sobresaltos de la vida cotidiana.

Una antigua escuela de filosofía, que ha revivido muchas veces a todo lo largo de la historia, pero que sobre todo hoy representa parte esencial de la llamada *espiritualidad para ateos*, el estoicismo —para cuyo ejercicio se vendía en las grandes superficies días antes de comenzar la pandemia hasta un cuaderno en que ir rellenando semana por semana los progresos realizados—, es en realidad una especie de enfermedad del alma conseguida con mucho empeño y tiempo. La idea de volverse invulnerable a cuanto suceda, ya sea favorable o contrario a nuestros fines, equivale a conseguir salirse de lo más característico de la vida humana, que precisamente es *que nos pueda suceder algo*, mejor dicho, *que nos está sucediendo constantemente algo*. El pasarnos algo es lo que el griego llamaba *pasión*, *pathos*, y Cicerón recordaba que la lección básica de los maestros estoicos calificaba de *morbus animi*, enfermedad del alma, a toda pasión<sup>3</sup>. Se viene a la pluma la ironía tan frecuente de Unamuno: ¡pobres, aquellos filósofos a los que luego imitó el pobre Espinosa! ¡Cuántas desgracias tuvieron que pasarles para que inventaran un disparate semejante! ¿No hacen sonreír los estupendos ensayos que hacía Séneca para probar lo que sería la pobreza, si Nerón lo despojaba de todo, viviendo un par de semanas al año en una especie de cobertizo de palmas, en el rincón de su fastuoso jardín, recurriendo muy poco a sus esclavos?

La verdad es que el ser humano no solo se define por el hecho de que puedan, muy seria y profundamente, pasarle cosas, sino que es, en definitiva, *transpasible*, si nos dejamos llevar por el placer francés de proponer neologismos elocuentes. El término lo ha introducido Henri Maldiney en los últimos decenios<sup>4</sup>. Evidentemente, quiere decir que somos susceptibles de recibir impactos de los acontecimientos que están mucho más allá de cuanto podíamos suponer que era el nivel de nuestra resistencia o, en realidad, de nuestra mera

---

<sup>3</sup> CICERÓN, *Tusculanae disputationes* 3, 9: *Omnis autem perturbationes animi morbos philosophi appellant negantque stultum quemquam his morbis vacare. qui autem in morbo sunt, sani non sunt; et omnium insipientium animi in morbo sunt: omnes insipientes igitur insaniunt.*

<sup>4</sup> El texto de MALDINEY más importante en este sentido es *Penser l'homme et la folie*: Grenoble, Jérôme Millon, 1991.

capacidad de acogerlos. Le hace juego el término *transposibilidad*, que se refiere a que, por nuestra parte, y a propósito de esas catástrofes desmesuradas, podemos en ocasiones sacar fuerzas de flaqueza y, en definitiva, descubrir que éramos capaces de algo que nunca imaginamos poder llevar a cabo. Maldiney mismo, que hizo incursiones no solo por la filosofía del arte sino también por la psicopatología, discernía la salud de una persona justo por su capacidad de atravesar crisis, de afrontar lo que no cabe esperar respondiendo con una estrategia desconocida y radicalmente nueva. De modo que quien rellene todas las crucecitas de su cuaderno para convertirse en un buen estoico o está por fin loco, y por un camino menos gustoso que el que usó el príncipe Hamlet, o sufre una ilusión de un tamaño formidable. Supongamos que el autor y el editor de ese cuaderno no han tenido nunca la veleidad de volverse estoicos y disfrutaban su botín.

Estos conceptos hiperbólicos pero necesarios y descriptivamente muy adecuados confirman que, por mucho que no podamos vivir sin proyectos y memoria, la experiencia cotidiana es que los proyectos se tuercen y que la memoria deforma piadosamente la dureza que tuvo todo tiempo pasado cuando estaba pasándonos. Un secuaz de Maldiney, más exagerado que el maestro, y que ha sido también lector de Emmanuel Levinas, Claude Romano, decía en su primer y óptimo libro que la vida es pura aventura y que más vale darnos el nombre de *advenientes*, en sentido etimológico literal, que el de animales racionales o, quizá, *Dasein*, existencias<sup>5</sup>.

Si no fuéramos *transpasibles*, no habría filosofía, pero como lo somos, la filosofía es una necesidad que, mal que bien, desarrollamos todos y en la que todos, aunque no en la misma medida, fracasamos.

La falta de constancia y de consecuencia es lo que impugna la mayor parte de filosofías singulares, o sea, de sentidos existenciales. Aquí el estoico deja de ser una figura más del reiterado *Socrates mainómenos*, Sócrates enloquecido, y lleva toda la razón cuando capta una zona de lo esencial de la filosofía en *vivir con estricta consecuencia*. No hay que formar expectativas interesantes sobre este punto, porque lo que a continuación dice el mismo estoico es crucialmente falso: que esta consecuencia no significa sino *vivir en pleno acuerdo con la naturaleza, con la divina naturaleza madre nuestra*.

Y es que, una vez corroborada la experiencia general de que somos transpasibles y tenemos transposibilidades, la segunda verdad decisiva de la filosofía es que no hay que empezar pensando que todo forma parte de la Totalidad, aunque parezca esta la verdad de Perogrullo por antonomasia. Hay que

---

<sup>5</sup> Claude ROMANO, *El acontecimiento y el mundo* (trad. Fernando Rampérez): Salamanca, Sígueme, 2012.

empezar pensando desde lo que será inevitable llamar la ruptura o el estallido de la Totalidad, y cabe esperar que la filosofía nos lleve hasta el conocimiento último de que, en efecto, hicimos lo mejor que cabía hacer cuando empezamos así, porque no existe esa Totalidad.

Para esta cuestión tiene la filosofía a la Modernidad en contra, pero a su favor trabajan tanto la Postmodernidad como lo actual, que es ya post-post-moderno. Sin embargo, en la conciencia del hombre de la calle es difícil que penetre esta verdad porque, pese a santerías, horóscopos y otras prácticas extendidas, deslumbra aún el prestigio de una mala comprensión de la ciencia moderna.

En general, el pitagorismo ha sido más que un motivo impulsor de la filosofía, como era legítimo y natural que lo fuera, una rémora que al final la destruye. En el apego a la fe en la Totalidad, este impulso-rémora ha intervenido eficazmente. Pero no menos lo ha hecho un factor más sutil y hondo, aunque no menos destructivo: la comprensión desviada de lo que es lo Absoluto (para simplificar la discusión, Dios). Al todo es naturaleza, y el ser humano es meramente una parte de ella, y la lectura correcta de la naturaleza la hacen las matemáticas, lo contrapesa muchas veces la idea de que, si Dios existe, considerarlo a la vez omnisciente y omnipotente significa que, en última instancia, solo Dios existe; solo él es sustancia. Y todo lo que necesariamente deriva de Dios es perfectamente inteligible, hasta la raíz de su ser enigmático, porque es evidente que Dios ha hecho todo —incluso las malas acciones de los seres humanos las crea Dios, según la teología ashari, predominante en el islam sunnita— a la medida de su ciencia perfecta. Que nos creamos libres y capaces de negar a Dios es tan solo un divino truco para que nuestra vida sea más placentera y, desarrollándola, llenemos también de placer al Omnipotente. No solo es que cada pelo de nuestra cabeza esté contado, sino que el espantoso infinito del universo es pura combinación químico-algebraica, transparente para este Dios ingeniero y pueril.

En comparación con la Omninaturaleza y la Omnidivinidad, la tercera alternativa que apunta a la construcción y el sostén de la Totalidad es mucho más débil: que Todo es un sueño de los humanos, un sistema en general bien coherente porque no toca realidad extraña, ajena, sino que solo refleja el alma humana. Pero proponer que a nuestro alrededor solo nos hallamos a nosotros mismos en disfraces diversos y que nada tiene, pues, más sentido que el que posee un espejismo, suele ser la salida desesperada de quien se ha quedado, gracias a un acontecimiento catastrófico, sin naturaleza y sin dios. Fernando Pessoa, el maravilloso poeta sin equilibrio íntimo que supo escribir una autobiografía *sem factos*, da un testimonio perfecto de esta situación en la primera página de ella, y da también ahí la clave para salir de cualquier Totalidad fantasmagórica: no la desesperación sino únicamente el desasosiego, la antigua

*inquietudo cordis* en versión ya mediada por casi dos milenios de historia plagada de desdichas<sup>6</sup>.

En efecto, lo que lleva antes al espíritu de cualquiera este espinoso tema, de abstrusa apariencia, que es la ruptura o desaparición de la Totalidad (la muerte de la divina naturaleza y la muerte de un dios menos divino) es la experiencia de la libertad, cuya otra cara es el riesgo. Nombres ligeramente distintos para mencionar de nuevo la pasibilidad enorme y las posibilidades no conocidas del ser humano. Libertad y riesgo, que no quieren decir ya de entrada finitud y facticidad absolutas (ellas son el nihilismo, la desesperación), hacen desaparecer del horizonte viejísimos fantasmas, solo que no siempre nos evitan soñarlos algunas noches. Quien decide ser libre (una vez que nota en sí los signos que le indican que podría emprender tal formidable aventura), rompe con la Totalidad: no sabe ya nada de eso de pertenecer simplemente a la naturaleza como un apéndice suyo que, por más que haga, le está docilísimamente subordinado<sup>7</sup>, ni atiende a que no puede escapar de la predestinación y el pre-conocimiento providencial del dios, como si él no pudiera ser ateo aunque se lo proponga. Simplemente, actúa no por reiteración de su memoria, sino por audacia, con vistas a lo desconocido y que aún jamás ha existido. Es un ser suelto, absuelto del Todo, absoluto, a quien solo él mismo, y solo quizá, entiende y sigue. Por más que le insistan en que su destino no escapará del cumplimiento de las posibilidades que la tradición histórica le ha concedido, este ser libre desprezará esos rumores, de la misma manera que su hondo sentir y hacer la libertad deja al margen por completo todo ese afán de melancolía de quienes no saben sino componer discursos sobre la finitud y la contingencia de todo y de todos.

La libertad real es la vivencia de la transposibilidad o, si así se decide, de la pusilanimidad y el encastillamiento en lo cotidiano. Ya Kant formuló en sus términos esenciales la retórica de la libertad: no podrás experimentarla como algo evidente, dado, inserto en tu naturaleza; no obtendrás ninguna demostración racional o científica de que la hay, sino, más bien, verás cómo la entrada en la ciencia hace sugerir a muchos, aunque sea sofisticadamente, que se demuestra con facilidad que no existe la libertad; no recibirás apoyo de la misma teología que anhela ser un complemento sensato de la ciencia. Sin embargo, si por todo ello dejaras de interesarte vital y racionalmente, con todo tu corazón, por la libertad y renunciaras a hacerla, a serla, te convertirías en menos que un hombre o directamente en un canalla.

---

<sup>6</sup> Fernando PESSOA, *Livro do desassossego* (1982, es decir, casi cincuenta años posterior a la muerte del autor).

<sup>7</sup> HERÁCLITO, fragmento 75: τοὺς καθεύδοντας ἐργάτας εἶναι καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων.

Ese es el dictamen que se encuentra en el núcleo del uso práctico de la razón. Lo que en cierto modo sabe quien se atiene a él quizá no pueda trasladarse a nadie más, si no vive entre hombres libres; y, desde luego, no puede universalizarse y divulgarse, porque ya el mero intento de tal cosa mina las bases de la libertad.

La persona libre deberá siempre reprochar a la teología que no ha roto con la Totalidad que se ha olvidado, en favor del dios omnipotente y omnisciente, del Dios bondad absoluta y, al mismo tiempo, del diablo, o sea, del mal en el abismo de su maldad.

Una vez que he fundado dentro de modestos límites lo que significan en la vida inmediata los aparentes tecnicismos incomprensibles que hablan en la filosofía contemporánea de *transpasibilidad*, *transposibilidad*, *acontecimientos*, *traumas* y *ruptura de la Totalidad*, es momento de pasar a ver más concreta y cercanamente las fuentes existenciales de las que surge este pensar con el corazón que es la filosofía.

## 2. ACONTECIMIENTOS Y FIGURAS DE LA FILOSOFÍA

Una parte del pensamiento contemporáneo ha insistido en que solo quien tenga experiencia poderosa de lo que significa la actividad científica puede pasar luego de ella a la filosófica.

Nadie como Edmund Husserl representa esta tendencia, aunque tanto en él como en Karl Jaspers, que también apreciaba esta vía como realmente indispensable para llegar a la filosofía, el motivo que vive en la ciencia se combina con otros que puede recoger más fácilmente el hombre de la calle.

El punto crucial está en que no se puede describir mejor el ideal filosófico que diciendo que en él se trata de la *responsabilidad infinita* por las verdades que prestan suelo a nuestra existencia y, en especial, a nuestra acción real. La filosofía es *visión responsable*, desde luego, como gustaba de decir Julián Marías<sup>8</sup>, pero conviene añadir el hiperbólico adverbio *infinitamente*, porque subraya el aspecto de ideal que aquí es inevitable.

En efecto, prácticamente cualquier filosofía realizada y cualquier filosofía que pretenda quien lo enuncia que quedará para siempre en pie dejan que desear respecto del ideal extraordinario que propone la filosofía.

---

<sup>8</sup> Véase el primer capítulo de su *Antropología metafísica*: Madrid, Revista de Occidente, 1970.

Pero lo interesante es que no hay nadie que no entienda, que no vea, aunque sea irresponsablemente, este ideal alguna vez. Luego son pocos o somos ninguno los que lo perseguimos, pero no podemos dejar de concebirlo y de estimarlo como inmensamente valioso y hasta quizá como santo. Una forma de manifestación de la divinidad es, de hecho, la exigencia de responsabilidad absoluta en el conocimiento, teniendo en cuenta que la acción, que es lo que eleva o hunde nuestra vida decisivamente, va iluminada en gran medida —o quizá incluso por completo— por lo que creemos saber de las realidades entre las que nos movemos, y que en principio son el mundo de las cosas, el mundo de la historia, es decir, los demás humanos, y nosotros mismos. Quizá haya una zona de nuestra acción que escape a la evidencia de que solemos hacer según sabemos, o sea, según creemos saber sobre la naturaleza, los prójimos y nosotros. Porque sé cómo son las cosas, actúo como actúo, aunque haya ocasiones en que mi acción va a ciegas y, como se dice con la proverbial blasfemia española, *a la buena de Dios*. Y quizá entonces tampoco sea tan ciega la acción, porque al menos se inspira en la certeza de que, en determinadas ocasiones, no sabemos realmente cómo salir del paso, de modo que intentamos algo nunca probado. Nuestro conocimiento de que estamos ante lo nuevo es entonces nuestra inspiración.

No se trata aquí de que alguna vez la ciencia llegue a conocer algo con perfección insuperable, sino solo de que va ella misma, ya en cuanto ciencia aparentemente despreocupada de la filosofía, dirigida a ese fin, probablemente inasequible en muchos o en todos los terrenos que podamos explorar. Se quiere saber, con evidencia completa, con el sentimiento de una certeza imperturbable, porque se haya llegado hasta las cosas mismas. Luego se verá si cabe aplicar, dónde, cuándo y cómo, lo que se ha sabido; pero tenía razón la filosofía griega clásica, el padre Aristóteles, cuando observaba en los seres humanos un afán original por saber, incluso desvinculado de todo aprovechamiento técnico o pragmático, sencillamente en orden a la dicha de la vida.

Es muy importante haber vivido en el ambiente en que se producen refutaciones y demostraciones que no hay duda de que lo son. Creer que se ha alcanzado un conocimiento, someter a prueba esa conjetura que tanto nos convence de antemano, corroborarla o ver que era una falsa salida, nos acostumbra a calibrar la diferencia extraordinariamente importante entre lo que de veras sabemos, lo que solo sospechamos con alguna probabilidad, las meras ocurrencias fantásticas, la ignorancia y el absoluto desconocimiento de lo que ni siquiera nos preocupa.

Hay un antecedente venerable en este elogio de la ciencia, porque Sócrates, al ajustarse a los criterios de lo que realmente era saber en las técnicas y las ciencias de su época, se cargaba de razones para refutar las pretensiones de auténtico saber en los oradores que se proclamaban sabios, profesores de felicidad y de arte política.

Husserl sostuvo siempre que la idea de una cultura basada en la *arbor scientiarum*, a su vez fundada en el ideal cartesiano de la ciencia, era la *gran fe* moderna con la que se podía y se debería haber reconstruido lo que se desmoronó al final de la Edad Media, cuando empezó a descubrirse que cierto dios estaba muerto. Precisamente la terrible *crisis de las ciencias europeas* es la dimisión culpable de esta misión civilizatoria esencial. Si el ideal de la responsabilidad absoluta o infinita por la verdad que uno sostiene decae, el irracionalismo, la facticidad, la ausencia de todo criterio riguroso acerca de lo que hay y del deber son las consecuencias necesarias. De ahí a que el pragmatismo haga nacer colonialismos y, luego, tiranías racistas (y sus respuestas violentas en forma de revoluciones de clase), no hay más que un breve paso que terminando dando las fuerzas del progreso económico desequilibrado. Es muy conocida la reveladora anécdota de que el reverso del oficio en que el nuevo gobierno nazi le comunicaba su paso a súbdito de ínfima consideración fue aprovechado por Husserl para continuar sus taquigrafías y meditar sobre alguna cuestión de filosofía entendida como ciencia rigurosa, o sea, como *fenomenología trascendental*.

Pero una cosa es que la teleología del saber estricto se aprenda en el ejercicio de una ciencia y otra que surja y arraigue el ideal del conocimiento filosófico, dirigido no a una región de seres sino al complejísimo conjunto de cuanto sea real, valioso y digno de lograrse. El científico no tiene por qué pensar con el corazón, sino solo con la cabeza y las manos. No es una catástrofe existencial, un acontecimiento en el sentido más hondo del término, lo que convierte a alguien en científico de una ciencia particular, sino más bien la pura curiosidad, el clásico asombro.

A la filosofía no se llega, con perdón de los manes de algunos ilustres maestros griegos, por asombro. El corazón se moviliza solo en las crisis o en la revelación de los enigmas y de los misterios de la vida que la conciernen a toda ella. Solo la forma de la investigación aprende tanto de la ciencia particular como suponían Husserl, Bergson, Zubiri o Jaspers.

De hecho, otra circunstancia ilustradora es cómo, pese a esta coincidencia puntual, Jaspers consideró siempre el programa de convertir a la filosofía en un trabajo científico estricto como una deserción o una tergiversación de su esencia.

En realidad, el ideal de la responsabilidad infinita, el imperativo categórico de la vida teórica, como lo llamó con razón Husserl<sup>9</sup>, tiene que presentársenos cuando también lo hagan los imperativos morales incondicionales. La

---

<sup>9</sup> Sobre todo, en los papeles anejos a las lecciones *Erste Philosophie* del semestre de invierno 1923-24 (*Husserliana* VIII, 1959), pp. 336-355.



infancia no es ese momento, aunque haya acontecimientos radicales y devastadores que puedan ocurrir en ella. Cabe una reivindicación filosófica de la infancia, pero solo en una medida y en cierto sentido<sup>10</sup>. Cuándo y cómo se suscita la posibilidad real de la vida ética, del estadio ético de la vida, es ya en sí una cuestión filosófica ardua y del máximo interés.

Es útil a este respecto servirse de una distinción nada clásica que hizo Emmanuel Levinas en el comienzo de su gran libro, *Totalidad e infinito*, de 1961<sup>11</sup>. En vez de diferenciar la moral como código de conducta concreto, de la ética como reflexión sobre la moral, Levinas llama ahí moral a la construcción de una identidad social en la que se acomoda una persona mientras no suscita la historia contra ella y contra ese tipo de identidades una tormenta irresistible.

El caso grave es la persecución, que en su grado pésimo alcanza el delirio de la Shoá o de la saca de esclavos de los territorios costeros de África. La tranquilidad que se goza en el propio rol social, junto con las obligaciones que impone, se borra de un plumazo bajo la amenaza de la violencia. La moral se ve puesta a la prueba de la característica movilización que trae consigo el miedo. Si no tiene raíces muy profundas, se volatiliza; y si la violencia que se ejerce contra alguien llega a lo máximo, tales raíces no podrán localizarse más que en lo absoluto. La resistencia ética será la resistencia absoluta; la resistencia moral, solo la provisional, la débil, la que puede ser disuelta y traicionada.

Una catástrofe con los rasgos inconcebibles de la Shoá, en donde todos los individuos de una clase inmensa, solo reunida por un nombre y, quizá, por tenuísimos lazos de sangre, se ven condenados a muerte sin posible remisión, hagan lo que hagan, es la situación paradigmática en la que no traicionar sugiere una confianza ilimitada en el bien no violento, una alianza que nada puede quebrar. Quien no desespera, encuentra entonces dentro de su insondable transpasibilidad unos recursos literalmente transposables. Logra no llevar a cabo actos que, de haber algún futuro, harían imposible que ya nunca más se haga nada con sentido<sup>12</sup>.

Tanto Levinas como Simone Weil<sup>13</sup> se han referido, por ello, a que su posición, que no se puede exactamente llamar personalismo porque está anclada más atrás aún que en lo que comúnmente se llama persona, defiende sobre todo que hay en el núcleo desconocido de cada uno de nosotros no precisamente un dios, pero sí una alianza de creación, archiantigua y archioriginaria, con el sorprendente rostro del ser que es mejor llamar *bien perfecto*. Sócrates,

---

<sup>10</sup> Me permito remitir al capítulo tercero de mi libro *Del dolor, la verdad y el bien*: Salamanca, Sígueme, 2006.

<sup>11</sup> Lo he traducido en Ediciones Sígueme, Salamanca, 2020.

<sup>12</sup> Corroboración y refutación simultáneas en Elie WIESEL, *La nuit* (1958), *in finem*.

<sup>13</sup> Véase de ella, sobre todo, la recopilación *La pesanteur et la grâce*.

primer testigo pagano —o eso solemos creer— de este fenómeno decisivo, oía la voz de su *demonio*, siempre juzgándolo de ignorante y jamás alabándolo, sin querer investigar si también la oían todos los griegos y todos los bárbaros.

Justamente esa declaración de Sócrates ilumina un panorama esencial que tendemos a no querer ver: el hecho de que todos los instantes son el caso serio, y no únicamente los raros, rarísimos o nunca presentes que calificamos de momentos decisivos. No hay una hora de nuestra vida en la que dejemos de estar confrontados con el enigma capital que la filosofía clásica designaba como nuestro *fin último*. Los actos en los que existimos son los medios que ponemos para alcanzar lo que realmente deseamos por sí mismo y no aún con vistas a una meta ulterior. Por esto decía Sócrates saber solo sobre el amor y la muerte (es absolutamente falso que haya sostenido Sócrates sin ironía que no sabía nada): porque cada acción supone una implícita reflexión sobre aquello que queremos evitar a toda costa (la *muerte* en su sentido más pleno), y debería ocurrirnos que sea el *amor* y jamás el miedo quien decidiera tanto sobre nuestro último fin como, en consecuencia, sobre los medios que tenemos que ir recorriendo día por día.

En todo caso, si alguien se ha encerrado cómoda, perezosamente, en su *ethos* y está olvidado del amor e incluso quizá de la muerte, tendrá que volverse filósofo siquiera un rato cuando lleguen la persecución, la muerte, el amor. Es posible que solo abra entonces este dormido un ojo y únicamente un breve espacio de tiempo, para enseguida recaer en el sopor y rechazar todas las posibilidades que suben hacia el bien y todas las críticas que podría lanzarle su demonio íntimo.

De esta manera, queda ganada una primera situación en la que hasta el más desmemoriado y burgués de los seres humanos entrevé qué es la filosofía.

Aunque en realidad lo obtenido es un conjunto muy complejo de acontecimientos que se dejan ordenar en una serie, por más que solo el primero de ellos se presente, con toda su fuerza benéfica perturbadora, a todos los humanos. Pues la muerte, la culpa, el amor son todos motivos que abocan a pensar con el corazón, debido a que su irrupción es en la vida una catástrofe. Los misterios que llegan son las catástrofes, y de ellas no se sale indemne, porque incluso si quien las sufre pone todo su empeño en intentar que no lo conmuevan, ya el resultado de la crisis será irremediablemente la culpa, uno de los misterios.

Llamo *muerte* a la revelación de que el tiempo de nuestra vida, tal como la conocemos en el mundo, entre personas, corporalmente gozada y padecida, es breve e irreversible. Esta experiencia traumática es universal. Por cierto, no significa sin más *finitud*, sino tan solo que nuestra situación baña toda ella en lo misterioso. Precisamente porque no significa *prima facie* finitud

es por lo que nuestra congoja surge de considerar que no sabemos cómo soportar ni la muerte total (mía y de todos y de todo) ni la prolongación infinita de la vida. Como contamos con esta posibilidad (perderíamos el cuerpo, pero subsistiría entera o parcialmente la conciencia), es evidente que la congoja no equivale a finitud y que la única forma de acomodarse a soportar la congoja no ahorrada a ningún humano es mirar la muerte de muy distinta manera a como miramos sin ver nada el pasado infinitamente largo de antes de haber nacido. En este no hay nada, mientras que la muerte es la aventura por antonomasia, tras cuya puerta no solo se resolverá la alternativa que nos llena de congoja, sino que quizá descubramos un modo de ser completamente nuevo.

Sin embargo, solo cuando experimentamos directa y hondamente que tan fuerte como la muerte es el amor, y haya además mediado la culpa esta experiencia, cabe calificar a la muerte de magna aventura. Hasta que esos acontecimientos misteriosos no nos invaden procurando sacar de nuestra pasibilidad algunas posibilidades desconocidas, el encuentro infantil con la muerte no desespera porque, casi solo en el umbral entre la conciencia y lo inconciente, quien ha recibido el impacto del primer trauma ha aprendido de paso que, efectivamente, hay traumas, acontecimientos catastróficos, de modo que quizá sucedan más que no solo la visita de la muerte. De aquí que la más sabia respuesta a la congoja sea la paciencia. De esta materia está hecha la vida que siente en sus entrañas continua o casi continuamente el misterio del ser y el misterio de la dicha. Porque la muerte no solo trae consigo la paciencia y el afán de la aventura, sino que escinde la vida en dos niveles: deja en ella una situación de fondo, ya conocedora del misterio, pero al mismo tiempo inicia la transformación del juego en frivolidad y superficialidad, o sea, en ansia de olvidar todo misterio y vivir solo, como describió san Agustín, distraído, *in regione dissimilitudinis*<sup>14</sup>. Quien intenta sufrir el misterio de la vida entre nada y muerte, o sea, quien intenta disfrutar de la vida, no deja de estar también situado en el nivel de los fines insignificantes, pero precisamente no los transforma con magia negra en fines últimos o penúltimos: vive el mundo pero sabe siempre que el alma es algo mántico<sup>15</sup>, un ser propio que desciende y sube a niveles muy distantes del nivel en el que se encuentra el mundo del trabajo y del juego.

La congoja y la paciencia piensan ya con el corazón, solo que este ignora todavía la auténtica medida de su pasibilidad y de su posibilidad. No le parece que quepa agrandar ninguna de las dos, pese a que la paciencia le prohíbe convencerse de ello y aguantarse. Como un misterio, en el sentido que creo necesario conservar en filosofía, es algo cuya revelación no se podía esperar y no se puede luego olvidar del todo y, por tanto, nos acompaña siempre,

---

<sup>14</sup> Cfr., por ejemplo, el famoso lugar de *Confesiones* VII, 10, 16: *Et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis.*

<sup>15</sup> PLATÓN, *Fedro*, 242 c 6.

a lo largo de la vida entera hasta la muerte, aunque no le veamos siempre los mismos matices ni los mismos sentidos, no hay misterio cuya presencia constante no excave en lo secreto el corazón del ser humano. La paciencia, por poca que se tenga, es la clave de la espera, y en la maduración de la espera todo va incluido, todo se escorza con cualidades antes desconocidas. Jaspers describía muy bien los misterios como *situaciones límite*, es decir, como fronteras que circunscriben el sentido de todas las realidades para una vida, porque nunca dejan de estar ahí cerca. Vienen a ser el lugar de la vida<sup>16</sup>.

En otro momento deberá describirse bien cómo es posible que segundos, terceros, cuartos misterios puedan ir manifestándose. Necesitan que la maduración de la que hablaba ocurra en sentido muy determinado, cada vez diferente, y tampoco ella por sí sola cancela la esencia *inesperable y en buena medida inolvidable* de la revelación de los siguientes misterios. Como si un violento benefactor maestro exterior irrumpiera a veces, pero solo si puede derribar una puerta cuya firmeza hemos ido nosotros, desde dentro de casa, minando lenta y muy pacientemente.

Tampoco hace falta aquí entrar a fondo en las cuestiones que suscita la serie posterior de los acontecimientos de catástrofe. Esta fenomenología narrativa fundamental, que deberá luego ser doblada o repetida por una ética de alcances ontológicos que constituya la filosofía primera, se puede limitar a indicar ahora someramente cómo la filosofía que se hace en la sola consideración de la muerte es una búsqueda originalmente solitaria del sentido de la vida. En ella falta aún el componente ético esencial: no se ha revelado todavía la gravedad de la vida bajo los imperativos éticos; no se ha visto aún la peculiar santidad del otro ser humano próximo, digno de respeto absoluto y que requiere ser pensado y tratado como un fin en sí mismo. En esta primera figura juvenil de la filosofía, la cercanía con el arte es máxima y hay un componente capital de egoísmo, de egocentrismo, de soledad radical. El hombre o la mujer interesante, reflexiva, emotiva se lanza a la búsqueda del sentido de su propia vida. Ha sido el misterio del tiempo, junto con el misterio de la dicha personal, lo que la ha puesto en tensión y lo que la mueve siempre. En efecto, la congoja respecto de la muerte y el tiempo repercute enseguida en otra: no poder dar figura concreta a lo que más profundamente se anhela, ya que no se puede querer ni la muerte, ni la prolongación infinita de la vida tal como la conocemos entre nada y muerte; y si ni eso se puede querer, pero sigue siendo evidente que a la paciencia la sostiene un cierto anhelo fundamental, el objeto que este persigue es trascendente por ininteligible, inimaginable y, desde luego, no memorable.

Mi hipótesis es que solo si se daña a quien se quiere se llega alguien a ser conciente de la propia culpa, de modo que se pase del único misterio

---

<sup>16</sup> El lugar capital es la Tercera parte principal del libro II de la *Filosofía* ya citada.

primero a la constelación del segundo: la importancia incondicional, absoluta, del otro humano. Cuando *mi* culpa es patente a mis ojos, aparecen simultáneamente una vergüenza abismal por ella y el mandamiento del respeto infinito al *otro*, incluso si responde con crueldad a mi culpa, si empieza a ser irracionalmente mi enemigo por envidia, o si es indiferente respecto de que yo exista y me ignora. En cualquiera de estas situaciones, y tanto si ya murió como si aún no ha nacido, el otro se me revela como éticamente intocable, santo. Cuando él está, me toma éticamente en rehenes y puedo entonces ejercer no la violencia inconciente del egoísmo juvenil, sino la auténtica violencia de la persona responsable.

El amor de benevolencia surge como secuela inmediata de la culpa propia, y su fase más delicada es llegar a quererse un ser humano con la misma benevolencia y la misma profundidad ética con las que debe tratar al otro. Considerarse uno mismo alguien también santo respecto de sí mismo es la última conquista de la vida ética, es decir, iluminada por este complejo segundo acontecimiento o segundo trauma. Solo ahora se descubre una segunda situación límite, pero lo más extraordinario de todo ello es que el corazón ya no piensa tanto ni primordialmente en el sentido de la propia vida. Por el otro puede renunciarse a continuarla viviendo de ese modo tan interesante que adoptó el filósofo juvenil. Es ahora cierto que se está maduro para dar la vida o para cambiarla desde la raíz, aunque no se haya cumplido la búsqueda de la primera figura de la filosofía. En definitiva, aparece el ideal de la responsabilidad absoluta por la verdad, que, desde luego, arraiga en la tensión entre culpa y amor, y no en aquella anterior entre tiempo y ser.

Nadie puede perdonarse a sí mismo. Lo único que puede alguien hacer en una dirección parecida al significado de tal frase absurda es conllevarse y, a la larga, como acabamos de ver, amarse como se ama éticamente al prójimo. El amor de benevolencia incluso a uno mismo abre, en cambio, la posibilidad del perdón, y en realidad se muestra solo cuando antes se ha reconocido la necesidad de pedir perdón a otro y la petición ha sido hecha realmente. Absorto en el trabajo ético, como implica esta justicia para con los muchos otros próximos, no es posible no dañar a alguno de ellos en el sentido, por lo menos, de disminuir sus perspectivas de dicha personal, o sea, de causar que se sienta preterido y quizá impedido de realizar un proyecto en el que había puesto su ilusión. Y da igual que esta ilusión fuera excesiva o injusta. La contrariedad que se inflige a otro rara vez puede serle explicada hasta el punto de que él la acepte como pura justicia; sobre todo, los frutos éticos que pueda dar se hacen esperar y dejan un tiempo de amargura, de merma de sentido, entre el choque con la acción del hombre recto y la manifestación de que su acción, aunque haya sido contra un proyecto de alguien, en realidad le fue ocasión de un bien mayor a través de un mejor proyecto.

Si alguien comprende hasta qué punto el arco de su vida ética debe pedir perdón a otros, y si se decide a pedirlo realmente, quedan abiertas las puertas para que de veras le quepa amarse a sí mismo con amor ético. Llegará mucho más rápidamente a esa altura si recibe además el perdón (no un cuasi-perdón ni un similiberón)<sup>17</sup>. La experiencia del amor y de la justicia queda ahora como invertida y, en verdad, doblada: soy amado, o sea, soy perdonado; alguien me considera digno de amor ético, de modo que yo estoy autorizado desde una instancia exterior, de nuevo aleccionado por el maestro exterior, inesperable e inolvidable, a amarme a mí mismo como el mandamiento ético me ordenaba amar al otro.

Ser perdonado, ser amado realiza un cambio en lo real que se consideró en general modelo de lo imposible: altera el pasado, mi pasado. Que yo me conlleve a mí mismo no logra este resultado asombroso, mejor dicho, misterioso. Y no es inmediatamente Dios quien hace aquí lo imposible, sino otro ser humano. No cabe, pues, no entenderlo como un ángel de Dios en el sentido etimológico estricto. No habría ángeles ni Dios si yo pudiera pedirme perdón a mí mismo y acabara por concedérmelo.

Pero el pasado no se puede cambiar más que si nuestro tiempo breve e irreversible, que ya se expandió a más allá de la muerte misteriosamente gracias al amor religioso al prójimo, baña en la eternidad porque está conservado en ella, no solo contenido en sí mismo como el bergsoniano *élan vital*. Eternidad, amor, otro son términos en algunos casos sinónimos y en otros muy cercanos a la sinonimia.

Finalmente, hay que observar que la escisión de la vida en niveles prosigue dividiéndose a medida que se acoge los misterios del amor. Es fácil dejarse llevar de la que Kant denominaba *inclinación* y marginar la ética en favor de la empresa del medro personal; pero no se hace sin violencia contra la voz inerme, ella misma esencial no violencia, del Espíritu del bien. Y aún más difícil es olvidar por completo la culpa y, en consecuencia, la responsabilidad. El retroceso del que se podría llamar estadio ético de la existencia al primero, al mero estadio que calificó de *estético* Kierkegaard —no lo caracterizó del todo al modo en que lo he hecho yo antes—, es solo aparente. La vida queda cargada de misterios nuevos al atravesar la culpa y el amor ético, y los nuevos misterios a veces opacan al primero, ya que al menos, cuando el sentido de la responsabilidad está en carne viva y la conciencia moral da sus voces, el dolor de morir, el dolor de no haber descubierto aún más sentido a la vida individual no es la preocupación lacerante. Ha pasado a ser el otro, y la aventura no es ya únicamente la ida hacia la muerte, sino el ascenso a la comunicación interper-

---

<sup>17</sup> Es terminología del esencial libro de Vladímir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon* (1993) (no se puede usar en este caso la versión al español).

sonal, a la sociedad en sus fondos reales o quizá intrahistóricos, a la fecundidad de los hijos.

No he mencionado todavía cómo el ser humano sumido en sus tareas éticas se prepara, casi sin conciencia de hacerlo, para la tercera posible tremenda revelación de lo misterioso cuando, a medida que sus empresas avanzan y sus proyectos se van realizando, comprende que se debe desapegar del éxito de todo eso que parece ser el portador del sentido de la propia vida. Va descubriendo hasta qué punto es también una ilusión que el fracaso de sus empeños comporte la cancelación del sentido de haber vivido. Probablemente en un principio ha pensado que llevar adelante lo que ve que es su deber es aquello que, mucho más allá o por debajo de los papeles sociales convencionales, justifica plenamente existir. Pero es esencial ir entendiendo que todas las realizaciones históricas de lo que piensa su autor que es bueno y necesario pueden acabar fracasando. Hay que saber que la posibilidad de este fracaso, o sea, la llegada de la desdicha catastrófica, no destruye al sujeto que ha luchado por evitarla. No tiene por qué haber ningún síntoma en la superficie de la historia social que corrobore la bondad de nadie. Suele haber señales que se interpretan como tales síntomas; pero en realidad es que ni siquiera debe haberlos, porque no es la esperanza de ellos lo que ha movido a la bondad. Claro que esta los desea, pero siempre que sean profundos, lo que suele también querer decir invisibles.

Ya desde el inicio de la vida bajo el ideal de la responsabilidad se asume que el mal auténtico no es aquello que se sufre, sino aquello que se hace con intención de dañar al otro. Nada ni nadie puede perjudicar al bueno, salvo él a sí mismo haciéndose cómplice de la maldad que intentaba, antes en vano y ahora con éxito, inferirle un daño real. Nadie puede, por este mismo principio general, volver a otro bueno. Tal es el significado ético del *individuo*. Pero los actos no se identifican con las intenciones. Estas se guardan en el secreto del corazón, mientras que aquellos influyen en las posibilidades y las opciones de otros y tienen, por tanto, una capacidad innegable de disminuir o dilatar el sentido de la vida a los ojos de otras personas. Este es el fundamento de la pedagogía, pero también la base de que la amistad sea uno de los beneficios mayores que cabe recibir y conceder.

Este mínimo de lucidez respecto del mal, que distingue el dolor y la culpa, el mal físico y el mal moral, y solo a este llama plenamente mal, porque solo este destruye el corazón, ha de irse consolidando en la experiencia de quien trata de vivir bajo el imperativo del bien. En la misma medida en que arraiga esta evidencia, crece el desprendimiento respecto de los frutos de la acción, sin que disminuya un ápice el interés por mantener incólume la buena intención. Es una sabiduría melancólica, que desea el triunfo de lo que se ha propuesto la intención buena y, al mismo tiempo, cada vez entiende mejor la alta probabilidad, la casi imposibilidad de que ese triunfo ocurra.

Se pide perdón —cabría entonces decir— por el excesivo apego al buen éxito de nuestras empresas, por haber creído tontamente en la importancia de no sufrir lo que la gente considera un fracaso completo. En el camino de esa falta de conciencia es como sobre todo hace daño el ser humano que ha querido consagrarse al bien.

La constelación del tercer acontecimiento de catástrofe y revelación es, así, la tensión entre la desdicha, el desapego insuficiente y el perdón. Las grandes desgracias, como solemos llamarlas, no se olvidan y, aunque se haya uno preparado en cierto modo a sufrirlas, a la vista de la frecuencia con la que ocurren a otros a nuestro alrededor, siempre asaltan como el ladrón en la noche. La capacidad de pedir perdón y, sobre todo, la capacidad de poder recibirlo, la revolución que supone el perdón, han de ser inolvidables. Una vez que la eternidad toca el tiempo personal e incluso el tiempo de la historia, los misterios que ya se habían revelado y acompañaban al ser humano quedan rodeados e impregnados por este último, del que parece que ni la mayor de las perversidades podrá ya nunca apartarnos.

Quizá no haya cuarto ni quinto acontecimiento. Afrontar con buena esperanza la muerte, tanto la del otro más amado como la del simplemente prójimo o incluso la propia muerte, es algo que queda ya englobado en el sentido del tercer acontecimiento. Podría solo decirse que la realización de la escatología inicia un cuarto trauma de revelación porque debe convertir en dicha perfecta la que era ya buena esperanza.

Si hay una forma esencialmente juvenil de practicar la filosofía, a raíz de un modo adecuado de acoger el impacto del acontecimiento en que se revelan la brevedad y la irreversibilidad del tiempo, y hay otra esencialmente madura, en donde la libertad responsable, la vergüenza por la propia culpa y el entusiasmo por introducir un poco de lucidez y de bien en el mundo actúan de motores, se podría decir que la constelación del tercer acontecimiento-trauma induce al corazón a la que llamó Kierkegaard *filosofía segunda*<sup>18</sup>, los grandes escritores cristianos de los primeros siglos llamaban *gnosis* y a partir del siglo XIV se ha solido denominar *teología*. No la que Kant bautizó como *ontoteología*, que es tan solo una especie de la filosofía de la juventud, sino la que el mismo filósofo llamó *ético-teología*,<sup>19</sup> que puede ahora abarcar las distintas teologías *positivas* de las diferentes tradiciones religiosas que siguen siendo plenamente actuales porque se sirven de la puerta de la libertad, la responsabilidad, la desdicha y el perdón para interpretar sus relatos teológicos fundacionales.

---

<sup>18</sup> Sobre todo, en la Introducción a *El concepto de angustia* (trad. Darío González y Óscar Parcerro): Madrid, Trotta, 2016.

<sup>19</sup> Véanse en especial las páginas dedicadas a ella en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (trad. Alejandro del Río y Enrique Romerales): Madrid, Akal, 2000.



### 3. UN ENIGMA

En paralelo a estas especies de la filosofía que se corresponden con la seriación de los acontecimientos, tomando esta palabra en su más fuerte sentido, acompaña toda la vida humana un enigma, un milagro que está en el fundamento de todo: la *verdad*. El fenómeno del conocimiento, el estar patente de alguna manera la verdad, es el bajo continuo de la existencia y, al decir del austero Husserl, *el enigma de enigmas* o, quizá *el milagro de milagros*.

La responsabilidad y la verdad son los temas centrales del pensar con el corazón, o sea, de la filosofía. Hemos entrevisto cómo el misterio del tiempo y la muerte hace nacer la emoción del arte y participa en el surgimiento de los intereses múltiples de las ciencias; hemos rozado el problema de cómo tomar radicalmente en serio la responsabilidad es clave para la auténtica fecundidad del ser humano; hemos afrontado un poco más de cerca en qué modo la cima del amor interpersonal es el prólogo de toda teología, de toda última sabiduría metafísica. Junto a todo ello corre el fenómeno que puede suscitar desde el principio de la vida conciente de una persona el asombro filosófico: la verdad que propone el enigma de su esencia y su posibilidad. En cada etapa de la madurez de la existencia se afrontará con diferente hondura, con mayor o menor radicalidad, esta cuestión, pero así como cualquier otro acontecimiento hace que la filosofía surja o de la congoja, o de la vergüenza, o del impulso del amor de dilección, o de las experiencias extremas de la desdicha y la eternidad, por debajo siempre hay el enigma de que se está, de modo inalienable, en la verdad, aunque quizá desfigurándola, encubriéndola, tratando de olvidarla.

Así como cierto filósofo ateo británico escribió hace unos años un libro acerca de ateología que tituló *El milagro del teísmo*, queriendo decir que no hay más milagro que la existencia de teístas en el mundo<sup>20</sup>, cabría aquí decir que el gran milagro es cómo no vivimos siempre todos maravillados e intrigados hasta el fondo del alma por qué sea la verdad y cómo nos es posible mantenernos sin capacidad de huir del todo de ella pero, al mismo tiempo, desconociéndola y, sobre todo, sin maravillarnos ante este prodigio absoluto. Un niño, incluso antes de haber sufrido otras lecciones, y mucho más duras y congojosas, de parte de la realidad, puede soñar, meditar y quedar fascinado por el hecho incomprendible y evidentísimo de que, en efecto, *el alma es en cierto modo todas las cosas*.

La visión y el ojo, los colores y las cosas son, por ejemplo, los datos; en cambio, el nervio óptico, las ondas de la luz, el espectro abarcado dentro de los umbrales perceptivos, la química de las conexiones y transmisiones neuronales son la teoría que trata de explicar lo dado. Mejor dicho, son únicamente

---

<sup>20</sup> John Leslie MACKIE, *The miracle of theism*: Oxford, University press, 1982.

una pequeña, insignificante zona del intento de teoría sobre el conocimiento sensible. En el final del proceso físico-químico que suponemos, los espíritus animales, como decían los pensadores del xvii, tocan la glándula pineal y esta logra que en la mente aparezcan las imágenes de las cosas, las *ideas of sensation*, pero no las de los procesos corporales y aéreos que no podemos dejar de pensar e imaginar. En realidad, ni siquiera las imágenes, como se viene diciendo muy reiteradamente desde los tiempos del nacimiento del estoicismo en Atenas; porque conocer una imagen no es conocer la cosa, y si estuviéramos encerrados en las imágenes, nunca sabríamos que se correspondan ni bien ni mal con la cosa, o sea, conforme a la etimología, la *causa* de nuestra representación. Tendríamos que ser absolutamente escépticos, que es algo que comporta el problema de que también serlo es estar absolutamente en al menos una verdad. ¿O es que sabemos que solo conocemos imágenes gracias a una imagen de cada imagen, y así *in infinitum*?

Los estoicos, primeros formuladores casi consecuentes del inconsecuente *representacionismo*, saltaban alegremente sobre sus paradojas dando por sentado que la naturaleza es divina y que, por tanto, lo que ella nos impone como *sentido común* es precisa y divinamente natural, es decir, indiscutible. Nos bastan ciertos procedimientos para no admitir como verdaderas todas las *phantasiai*, y asunto arreglado. La coherencia de la naturaleza y nuestro ir poco a poco apropiándonosla —en definitiva es nuestra casa, nuestra madre, nuestro dios, nuestra sustancia, el aliento de nuestra vida— es cuanto hay que ver en el conocimiento y en nuestra estancia constante en la verdad.

Pero si dejamos de creer en la divina naturaleza, acudir a que el sentido común nos deje satisfechos a propósito de la superación del escepticismo es una petición de principio grosera. Y encerrarnos en el puro *fenomenismo* es, ya hemos visto, una operación desesperada. La *Crítica de la razón pura* defiende para todo el fenomenismo, menos para la verdad reflexiva y transcendental que ella expone; y aun así, Kant salió a la realidad mediante la fe racional práctica, sostén último de un idealismo transcendental que no sea equivalga absolutamente al nihilismo. Léase el maravilloso compendio de toda la filosofía que es de hecho *El destino del hombre*, de Fichte, y se comprobará con detalle y tiempo lo que aquí afirmo al vuelo<sup>21</sup>.

Husserl maniobró heroicamente contra representacionismo, fenomenismo y nihilismo escéptico en sus *Investigaciones lógicas*, pero concluyó en una teoría tan genial como inestable y en gran medida imposible, que hubo de modificar con admirable radicalidad una docena de años después y que desembocó en la propuesta de una *monadología* sumamente consistente —pero que muestra flancos atacables por su negativa formal a dejar que la alteridad real-

---

<sup>21</sup> En la traducción de Juan Ramón Gallo: Salamanca, Sígueme, 2011.

mente trascendente conmueva con sus revelaciones y sus catástrofes la vida vigilante de la mónada que somos cada ser humano—. <sup>22</sup> Aquí la lucha con el milagro de milagros, con el enigma de enigmas, llegó a menoscabar los fenómenos decisivos de la alteridad que antes enumerábamos y describía yo tan someramente.

La dificultad de la sabiduría filosófica plena está en cohonestar en nuestro conocimiento todos estos factores sin hacer injusticia a ninguno, o sea, fundamentalmente, sin desconocer lo enigmático y lo misterioso de la vida y la realidad.

*El alma es en cierto modo todas las cosas*, porque dentro de ella, no física sino intencionalmente, pero muy reales, completamente reales, viven todas las verdades que hemos logrado, y esto significa todas las cosas, todas las personas, todos los ideales. ¿Qué materia sutil es esta de la intencionalidad? Claro que amamos a las personas, nos deleitan o nos duelen las cosas, sabemos o ignoramos las verdades; no sus imágenes o representaciones, sino las personas, las cosas y las verdades. ¿Qué unión es esta: la de nuestra vida con todo lo demás?

Las realidades mismas desbordarán, en su condición enigmática o misteriosa, lo que conocemos de ellas, lo que es unión de ellas y nuestro espíritu; pero sabemos parte de lo real por identificación, por actualización de ello en lo íntimo de nuestra vida, en los márgenes mismos del corazón o incluso muy adentro de él.

La enorme diferencia entre la teoría fisiológica del cuerpo en cuanto órgano del conocimiento y la evidencia dada de la presencia de todo fuera y al mismo tiempo dentro de nosotros no entenderemos nunca que no despierte el asombro más extraordinario en cualquier persona. Y ha sido así desde que Homero imaginaba que, sin la posesión por algún dios, el ser humano es tan solo un montón de miembros sin apenas unidad; y que el corazón mismo de cada uno, nuestro *thymós*, es inerte sin la magia de un dios amigo —a lo más, su calor hará que vivamos como un león, un caballo, un perro—.

---

<sup>22</sup> Véase, para un resumen esencial, mi *Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica*: Barcelona, Batiscafo, 2015. También, Agustín SERRANO DE HARO, *Paseo filosófico en Madrid*: Madrid, Trotta, 2016.

