

ALGUNOS PROLEGÓMENOS A UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN A LA ALTURA DEL PRESENTE

RESUMEN: La filosofía de la religión a la altura de nuestro tiempo no puede utilizar como su fundamento principal la llamada fenomenología de la religión, sino que debe basarse en la antropología metafísica, la cual, a su vez, se fundamenta en una fenomenología de la existencia donde el concepto de misterio es central.

PALABRAS CLAVE: La maldad en la historia, misterio, libertad, muerte y amor.

ABSTRACT: Up-to-date philosophy of religion cannot any longer using as its main basic tool the so-called phenomenology of religion, but must find its very foundation in metaphysical anthropology, which in its turn lays on a phenomenology of human existence where the capital notion is mystery.

KEYWORDS: Evil in history, mystery, freedom, death and love.

La tesis general de este ensayo es que la filosofía de la religión debe entenderse como filosofía primera, o sea, como otro nombre que recibe la filosofía primera cuando, elaborada simultáneamente en la forma de metafísica práctica y metafísica teórica, se introduce primero en el ámbito de lo teológico y sugiere luego evidentes aplicaciones y ampliaciones en el terreno de la interpretación de los hechos religiosos.

Esta posición mía, que he defendido con anterioridad en diversos modos y diferentes publicaciones, implica que hay un suelo descriptivo previo (la fenomenología de la religión y la historia comparada de las religiones, así como la antropología y la sociología de las religiones) para la propiamente dicha filosofía de la religión, pero que hoy ha de moverse en un terreno desde el que abundantes «hechos religiosos» (en el tratamiento que les dan las ciencias sociales mencionadas) tienen que considerarse definitivamente pertenecientes al pasado: formas embrionarias de lo que únicamente merece el título *religión*.

Naturalmente, esta posición no prejuzga (y mucho menos condena como no religiosas o meramente supersticiosas) las actitudes existenciales de nadie, incluso si se trata de grupos o individuos que explícitamente se reconocen aún miembros de iglesias que implícitamente son alcanzadas por las consecuencias críticas de lo que defienden.

La principal ventaja, en cuanto a lo público, de mi tesis es que impide ver en la *religión* –así, en general, como les gusta usar la palabra a sus debeladores– una potencia salvajemente ambigua,

extraordinariamente peligrosa para el avance de la justicia y la dicha. Lo cual no es despreciable dada la situación cultural de hoy.

1

La filosofía actual sobrelleva problemas de orden moral y político de terrible gravedad. 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: esa crueldad que ha merecido en el último siglo, en la pluma de algún ensayista, el título de *cementerio del futuro*¹.

Al elevar elocuentes lamentos sobre la carencia de espíritu, de profundidad, de anhelo de verdad que devastan nuestro mundo, 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. Pero 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. Únicamente 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

La definición más sencilla y más completa de la filosofía tiendo yo a pensar que es la exclamación de Plotino: *to timiótaton*, «lo que más importa»³.

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.

Conserva aún hoy –y posiblemente hoy más que nunca– interés extraordinario la distinción peripatética entre una pluralidad de *virtudes intelectuales*, todas ellas separadas además de las *virtudes morales*. Las virtudes intelectuales (la sabiduría –o sea, el hábito metafísico teórico–, la ciencia, la prudencia –que ensancho hasta abarcar el hábito metafísico práctico) suponen las virtudes morales⁴.

¿Qué otra cosa puede ser la filosofía que un saber de fundamentación absoluta?⁵ Pero, por otra parte, ¿cómo puede lograrse, en la perspectiva del sujeto, un saber de fundamentación absoluta si no practica 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? Fun-

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

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

3 Cfr. *Enéadas* I, 3, 5.

4 Cfr. el libro VI de la *Ética Nicomaquea* y ya el inicio del libro II.

5 Edmund Husserl, 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).

damentación absoluta en sentido objetivo significa responsabilidad absoluta en sentido subjetivo, y es por este segundo por el que inevitablemente se debe comenzar.

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. 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; creerla en serio, puesto que la vuelvo acción mía enseguida.

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*⁶: que la realidad incita a la conciencia a que me vuelva yo todo abstención de mi prisa por existir sin crítica y me convierta enteramente en pregunta.

Hay una raíz común para la sabiduría metafísica teórica y para la prudencia entendida como sabiduría metafísica práctica. 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 para vivir.

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 el 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.

Pero, ¿a qué queda abandonada la cultura si desaparece la empresa filosófica? Lo que se pierde es en este caso 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 este 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 entonces 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.

Es, por cierto, sorprendente 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 hay casi siempre el desdén por la razón, por la que llaman *fría razón*.

3

Ahora bien, un ideal, por más relevancia cultural universal que posea, debe resonar en la persona singular como un deber o un anhelo o, mejor aún, como una tarea gozosa pero urgente y que le incumbe hasta el centro de sí misma, hagan lo que hagan los demás. El ideal debe tener su puerta de entrada en la vida concreta, aunque luego –o incluso 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 que reconocer a la posición prefilosófica en la existencia 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. 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 (yo cotidiano e ignorante y yo filosófico y poderosamente autoconsciente) sino que hayan hablado o de su ascenso y autotranscendencia –gracias, sobre todo, a *eros*, el amor– o de su capacidad para vivir en estadios diferentes, a veces paradójicamente simultáneos.

Una persona gira su existencia, su corazón, 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, en una *aporía* o en un *vértigo* del 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.

4

Siempre se pone en marcha el pensamiento, la razón, cuando se alza ante la vida o un *problema*, o un *enigma* o un *misterio*.

Seguramente no hay seres inmediatos que no sean una al menos de estas cosas, pero la rutina de lo cotidiano tiene siempre rebajados a fenómenos fáciles, sin problematicidad, a muchos de estos

⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Conf IV*, 4, 9.

seres próximos. Otras veces, en cambio, tropezamos con un obstáculo o advertimos una profundidad enigmática en algún ser, o una ajenidad casi absoluta, misteriosa, en cierto otro ser.

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.

Los problemas, los enigmas y los misterios son *indisponibles*, según el término abaricante de Jean-Yves Lacoste⁷; pero los misterios disponen de nosotros, nos derriban de nuestra vida, son el desastre que obliga a recomponerla. No es posible esperarlos, no es posible acogerlos, no es posible olvidarlos; y se pasa toda la vida interpretándolos, dándoles vueltas, haciendo que su exceso de sentido o de sinsentido baje a los hondones del alma, como decía Unamuno. Nos acompañan ya siempre y no hay procedimiento técnico para deshacerlos. Existen, por cierto, diferencias muy grandes entre unos y otros misterios, e ignoramos cuántos hay y cuántos más se nos revelarán –en vida o en muerte.

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*.

La ocasión concreta 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*.

Todo vivir debe estar sometido a un final para ser soportable. Vivir con muerte es terrible, pero

vivir sin muerte lo es aún más.

¿Qué significa entonces *ser*? Si 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, ¿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*.

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 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 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. Rosenzweig parafrasea el *Fausto* y la noche de Walpurgis y menciona, desde luego, la redoma de veneno –que no precisamente de socrática cicuta– de la que se piensa por un momento echar mano; pero enseguida alaba cómo el niño –y el Fausto– decide siempre de hecho vivir. 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 *my 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 antvida. 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, debamos morir así sucesivamente por vidas siempre más vivas, en un ascenso de plenitud inacabable.

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*. La descripción parte de lo que llama *el dolor de la necesidad y del trabajo* –siempre hay en Levinas un

⁷ Cfr. *Être en danger*, p. 42 (París: Cerf, 2011).

sesgo de comentario bíblico. El sufrimiento físico, por ejemplo, el del proletario en su fábrica, 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»⁸.

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 añado 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 Levinas⁹.

León Chestov, en su exaltado ensayo sobre las ideas contenidas en el arte de Dostoievski, 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, consciente, borra los rastros de cuanto en el mundo sobreviene de extraño, de extraordinario*¹⁰, mientras que, en cambio, *Dios no exige más que lo imposible*¹¹. 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 transcendental 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 un Husserl describe con palabras académicas y 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»¹². Husserl hubiera preferido decir que la suprema evidencia es justamente la posibilidad de esta audacia, y luego es también todo lo que descubrimos tras haber pasado por este trance de ansia. 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»¹³.

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*¹⁴, 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?

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 su probable pretensión omniabarcante. Hay, pues, que reconocer, que existe un cierto *logos* de las cosas que está en correlación con el *logos* de la subjetividad –entendido todo ello esencial 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. Y he dejado entrever que mi propio acercamiento a esta raíz del misterio del conocimiento es más platónica que aristotélica o fichteana.

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 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.

5

Pasemos, finalmente, a considerar algunos aspectos del que debo denominar misterio segundo de la vida humana. Por cierto, si el primero permite vislumbrar una cierta figura de la divinidad como *Señor del ser*, conforme a la expresión de Schelling, este segundo abre a la posibilidad del monoteísmo ético (y otro posterior, que aquí no podré considerar, a la del cristianismo como especie del monoteísmo ético).

No tiene por qué ocurrir que el sufrimiento del otro traicionado enseguida 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 así la lección de

⁸ *Le temps et l'autre*, pp. 55s. París: PUF, ⁴1991 trad. mía.

⁹ *Totalité et infini*, p. 23 La Haya: Martinus Nijhoff, ²1971.

¹⁰ P. 24 Buenos Aires: Carro de Heno, ²2016.

¹¹ *Op. cit.*, p. 35.

¹² *Op. cit.*, p. 43.

¹³ *Op. cit.*, pp. 60s.

¹⁴ *Ser y tiempo*, § 40.

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.

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*.

Sin embargo, plantear hasta el final la cuestión del mal es la vía necesaria para poder reflexionar sobre la realidad, la razón y la libertad de una manera infinitamente más honda.

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. 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 radicalmente 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. Y así es como la sabiduría filosófica 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 belleza misma.

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. La auténtica filosofía nace de la *vergüenza* de habernos lanzado 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. 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 y enseguida sin resistir o no aceptarla, 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*¹⁵. 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*.

Lo que es de veras esencial es 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 tan alto nivel de amor a la verdad y apego a sus consecuencias.

Miguel García-Baró i López
Universidad Pontificia de Comillas
mgbaro@comillas.edu

¹⁵ Aunque este término esté sobre todo presente en *Autrement que 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].