

FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y CRISIS

Miguel García-Baró

Universidad Complutense de Madrid

Es absolutamente indispensable anteponer a mis restantes palabras una auténtica *captatio benevolentiae*: nada puede ser, a mi modo de ver, tan presuntuoso como aceptar hablar sobre el tema que me fue propuesto, amabilísimamente, por la organización de estas reuniones filosóficas. Esa aceptación parece implicar sentirse por encima de una situación que se domina, sobre la cual planea el conferenciante en un cielo de superioridad. No sucede así en absoluto. Una vez que pensé que la amistad me obligaba, prácticamente, a asumir este compromiso, sólo me ha quedado tratar de compartir con ustedes algunas, entre tantísimas otras, de mis interrogantes filosóficas mayores. El tono necesariamente esquemático de las páginas que siguen no debe ser interpretado de otra manera.

1

La mera mención de una (o *la*) crisis de la razón infunde en el ánimo inmediatamente un escalofrío de espanto, sobre el que conviene detenerse un instante en el comienzo de nuestra reflexión. No hay, en modo alguno, que acostumbrarse a usar estas palabras tan arriesgadas y tan cargadas de sentidos múltiples, por más que, efectivamente, circulen a diario en la voz de la conciencia pública. Precisamente por ello, los filósofos deben ser sumamente cautos a este respecto.

El espanto inicial que suscita la evocación de la crisis de la razón se debe, desde luego, a que reconocerla equivale a abandonar la dirección de la existencia a otras manos que a las de la razón, dado que la existencia no espera, en su impulso constante, a que ninguna crisis se resuelva. Pero como la razón se vincula a lo general, a lo común, dejarla a un lado es, cuando menos, abandonar a la suerte la cooperación interpersonal y la crítica objetiva de los fines y los medios que la existencia se propone. Hasta para hablar sensatamente de pluralidad hace falta, como sabemos desde muy antiguo, alguna perspectiva unitaria y abarcante, o sea algún concepto, algún logro racional.

Sin embargo, todos somos conscientes de que la crisis de la razón es, aún más que temida o sufrida, saludada con alivio e incluso alegremente. No es justo decidir de antemano que esta actitud, tan distante del espanto que otros experimentamos, sea radicalmente irresponsable o absurda. Conviene, siquiera en obsequio de la perspectiva fundamentalmente solidaria que adoptamos los amantes de la razón, ensayar una orteguiana salvación, en la medida de lo posible y lo justo, de la esperanza que suscita, por lo visto, en muchos la crisis de la razón en el presente. Tanto más cuanto que no es nada infrecuente percibir una asociación directa entre esta extraña esperanza y la defensa de la estricta contemporaneidad, todavía hoy, de la religión y aun de las formas religiosas tradicionales; como si la crisis actual de la razón, o la crisis quizá definitiva de la razón, abriera la puerta a la supervivencia segura de la religión.

Es de toda evidencia imposible intentar esta "salvación" y entrar en el debate que sostenemos los espantados y los esperanzados sin alguna referencia acerca de lo que unos y otros entendemos por razón.

Creo que es sobre todo uno de los sentidos posibles de esta palabra el que justifica mejor tanto la expresión misma que habla de una crisis de la razón, como el alivio por que la razón, en tal acepción del término, haya entrado efectivamente en crisis. Me refiero al uso metafísico de la razón, en el modo en que Heidegger, culminando una tendencia ya presente no sólo en Kant, sino en el empirismo clásico británico, lo ha descrito. Reducido a un esquema que ojalá sea esencial, este uso de la razón que la caracterizaría certera y capitalmente en cuanto factor nuclear de la cultura de Occidente, es aquel que pretende que el conjunto de la realidad se halla escindido en dos sectores. El primero de ellos, visto en el orden del descubrimiento, es el constituido por la realidad sensible, por la totalidad de los seres a los ojos, a las manos, al oído. El segundo sector es el que no se percibe, sino se piensa, precisamente porque es de suyo inaccesible a la sensibilidad. La razón, pues, habría sido caracterizada adecuadamente por Platón en el diálogo *Fedón*, basándose en el antecedente de los eleáticos. Pues si la verdad se halla dividida en sensible y racional, dado que hay incongruencia entre ambas, pero la visión misma de esta incongruencia insoportable es cosa de la razón, queda decidido de antemano que, si no la única, sí al menos la vía del ser inmutable, no sensible, racional, es superior a la que recorre el ser fugaz sensible. La consecuencia es que o bien el ser sensible es meramente aparental, o bien es un ser de orden segundo, derivado y dependiente del ser auténticamente real, que es el captado por la razón humana. A lo que debe añadirse un desarrollo mayor de ese punto de vista que he recordado, a propósito de la imposibilidad de elegir racionalmente el ser sensible como primordial. Y es que esta elección, como cualquier posible tesis verdadera, se ha de presentar en la forma de una proposición. Pero la proposición —o sea aquello a lo que únicamente se aplica con absoluta propiedad el adjetivo "verdadero", o los adjetivos, todos del mismo orden, "falso", "dudoso", "probable", "incongruente"— ensambla en su pequeño cuerpo hecho tan sólo de palabras el mundo sensible y el mundo inteligible, ya que vincula un predicado racional, unitario, intemporal, ser pleno, con un sujeto que últimamente es sensible, contingente y temporalmente inestable, si es que no directamente fugaz o instantáneo. La metafísica y la razón ligan, pues, su destino al destino de la proposición como lugar primordial de la verdad. Si la proposición declara el ser tal como realmente es, o hasta consiste en el habla misma del ser real en su pura verdad, entonces el platonismo —o su variante, el aristotelismo— es para siempre la descripción adecuada de la realidad: la verdad se contiene primordialmente en los seres objeto de la razón, y todos

los seres objeto de la sensibilidad existen a expensas de los seres racionales, o sea, en definitiva, existen como imágenes de estos últimos, como aspiraciones que se tensan hacia ellos.

La inmortalidad obligatoria de los seres que no se encuentran en el tiempo, que no aspiran tensamente a nada, porque son tan perfectamente que su ser consiste en no poder dejar de ser lo que ya y desde siempre son, merece no sólo ser comparada con la inmortalidad de un dios, sino incluso elevarse por encima de ésta y constituirse en crítica permanente de la religión antigua, porque los dioses de ella, lejos de relacionarse con el mundo sensible en la forma de meros ideales que son copiados a su modo y amados a su modo por los seres sensibles —o sea en la forma apacible, verdaderamente apática que muestra la proposición—, se relacionan con el mundo sensible en el modo variopinto y extrañamente comprometido que se refleja, por ejemplo, en la melancolía de Zeus contemplando impotente la muerte de Sarpedón, su hijo, ante las puertas de Troya.

La metafísica, pues, no es sólo el despliegue de la razón en todos sus poderes de verdad, sino la teología física misma, o sea el discurso verdadero sobre lo divino, que habla desde la naturaleza propia de lo divino mismo. Por ello se constituye, a la vez, en un imperativo ético-político decisivo. La metafísica, además de teología física y lógica verdadera, es también la visión de la ciudad ideal. Y como esta contemplación es al mismo tiempo la cima de la humanidad del hombre, de modo que es realmente impío sostener que quepa que sea vencida por algún otro poder de los que configuran a éste, el hombre racional, el metafísico, el teólogo, es también el hombre de acción que, desligado de cualquier interés sensible, se ha de aplicar a la realización del estado ideal, superando las barreras nacionales y étnicas, en un cosmopolitismo auténtico que en seguida evolucionará en la defensa de un imperio sin límites geográficos ni históricos de principio, concebido, evidentemente, como única fuerza de civilización —siempre, eso sí, constreñida por las flaquezas insuperables de la condición efímera y débil de todo lo sensible.

En esta perspectiva, la incorporación a la metafísica de la revelación profética judía, sobre todo en la forma del mesianismo cristiano, sólo podía afianzar las aspiraciones de la verdad a configurar el orden de la realidad sensible. La novedad era, ciertamente, que el orden del tiempo se acogía ahora a un esquema de orientación final que hasta entonces le había faltado. El mundo últimamente irredimible de la historia, se volvía ahora sujeto de redención. El tiempo adquiriría una conexión mucho más estrecha con lo intemporal de la que había pensado la teología física: en cierto modo, más parecida a la que se contenía en las formas griegas tradicionales de religión. Sobre todo, la noción cristiana de la Encarnación del Hijo de Dios como revelación del hombre en la plenitud absoluta de su naturaleza, dinamizaba en principio y necesariamente la historia, con un vigor que sólo quedaba paliado por la constatación del pecado original y hereditario del género humano.

Precisamente esta traba fue la que de muchas maneras combatió la fase moderna de la metafísica. Una vez soltada, el advenimiento real de los monarcas filósofos, que habían de destronar tanto a los antiguos emperadores como a los papas, era sólo cuestión de tiempo. El racionalismo moderno inicia, en este sentido, la fase de la historia de la metafísica que conduce, por fin, en los desastres del siglo XX, al alivio inmenso de una crisis de esta marea totalitaria que lleva dos mil quinientos años subiendo siempre. Y es que la revelación de la verdad real no ya en la proposición, sino en la ecuación algebraica realmente sabida por el hombre, descubre un sentido nuevo a la ley por la que el orden

sensible se rige y, al mismo tiempo, permite el confinamiento de la providencia divina y del mal radical en el hombre a dos rincones perfectamente marginales: en la práctica, a dos cantidades despreciables en el cálculo físico-metafísico-político del ser. Este nuevo giro del problema de la metafísica es el que ha tratado de expresar Heidegger al referirse a que la esencia de la técnica es la manifestación del ente en total como *Gestell*, o sea como algo puesto en el escaparate, capaz siempre de ser encargado, susceptible, pues, de una movilización absoluta, y siempre revelado como una fuerza que cabe reemplazar por otra equivalente. Si ha habido algún respiro para la humanidad entre la concepción racionalista de la metafísica y la edad de la técnica, se ha debido a la reacción romántica y al episodio del hegelianismo; pero estos dos fenómenos se absorben definitivamente en la misma trayectoria imparable, cuyo testigo final habría sido Nietzsche. En realidad, la absorción dialéctica de la antítesis finito-infinito, aunque no permite una matematización directa, un cálculo simple de la realidad, somete por principio el devenir histórico a la necesidad de la razón y, por ello mismo, presenta disuelta, también por principio, la resistencia que aún pudiera ofrecer lo otro de la razón, la instancia desde la que pudiera sobrevenir a ésta una crisis. En cuanto al romanticismo, su impulso esencial fue, justamente, salvaguardar en la última instancia la originalidad de la revelación —en su irracionalidad— frente a la universalidad intemporal de la razón. En la medida en que esta reacción no fue escéptica, pudo ser absorbida por el hegelianismo, sobre el modelo según el cual la representación es superada en el concepto.

En absoluto entiendo que el diagnóstico de Heidegger acoja holgadamente dentro de su esquema la metafísica de raíz hegeliana y la metafísica racionalista, además de la metafísica supuestamente antimetafísica del positivismo lógico. Pero esta somera evocación de la índole de la llamada ontoteología puede haber servido de “salvación” de la postura esperanzada con la crisis de la razón y, a la vez, ha permitido realzar, al paso, los aspectos religiosos y teológicos más evidentes de tal crisis.

Como es sabido, Heidegger interpreta el final de la metafísica valiéndose de la finitización radical de la verdad y aun del mismo ser que se simboliza, sobre todo, en la sustitución de “razón” por *Dasein*. Lejos de ser la proposición, y mucho menos aún la ecuación algebraica, el lugar primordial de la verdad, lo es el ser mismo del hombre en tanto que existente que se cuida del mundo, de sí y los otros existentes, y que recibe su compleción paradójica de la inminencia de la muerte o del precursarla ya siempre. Justo en la inautenticidad de la existencia de este ente radica, como una posibilidad que se ha efectuado, la interpretación parmenídea, platónica, pitagórica, cartesiana y hegeliana de la verdad. Un tanto sorprendentemente, es de la realización exhaustiva de la técnica de lo único de lo que cabe esperar una reapertura de las posibilidades que la humanidad se cerró a sí misma en Grecia y en Israel. Gracias a que la esencia de la técnica no es de naturaleza técnica ella misma, la consumación de ésta está de alguna manera abriendo la puerta a otra manifestación histórica del ser. Su característica principal habrá de hallarse precisamente en aquello que no es la técnica como tal. Ésta consiste en la plena visibilidad y disponibilidad de los entes todos, o sea en la nivelación absoluta de todos los entes, incluido el hombre, el titular del esfuerzo técnico mismo. Tal nivelación es, en cualquier caso, el resultado de un atentado de la razón sobre el ser de los entes, de un radical no dejar al ser ser, ni al ente ser el ente que es. Como es bien sabido, esta equiparación perfecta entre saber y poder, auspiciada por los pensadores renacentistas, no fue posible mientras no se situó la razón del hombre en el lugar de preeminencia absoluta que habría recibido, según Heidegger, del ascenso de la subjetividad cierta de

sí misma al rango de lugar primordial de la verdad, en el pensamiento cartesiano. En vez, pues, del universal cerciorarse la razón humana de la realidad cuantificable de todos los entes, el advenimiento de lo salvador sólo puede anunciarse como una suspensión de este ímpetu. El ser puede quizá pasar a revelarse en una forma que ya no se corresponda con la esencia de la técnica, y ello habrá de ocurrir a través, ciertamente, de algo así como el habitar en puro agradecimiento la tierra, dejando que las palabras primordiales, si ello es todavía posible, vuelvan a resonar, al modo en que el poeta quiere dejarse usar como portavoz de cada ente y, sobre todo, como expresión viva del ser mismo.

De la hiperactividad prometeica de la metafísica (que es a un tiempo teología y técnica, política totalitaria y enmudecimiento de todo lo que es, para que sólo se perciba la voz del hombre sin raíces, planeando sobre la nada sólo a base de su voluntad de poder), la crisis quizá conduzca, pues, a la pasividad peculiar de la poesía; y más allá del mundo dividido en dos que ya asoma en el fragmento mismo de la prosa de Anaximandro, Píndaro o Safo anuncien efectivamente el futuro de algún dios nuevo.

2

Verdaderamente, quien se deja llevar de la grandiosidad de estos esquemas, en su piadoso intento de salvación de las posiciones que no puede compartir, termina sintiendo aún más vértigo o más espanto que antes de su ensayo, cuando ya simplemente se representaba algunos de los peligros de la charla inmoderada sobre la crisis de la razón, y no tenía, además, que contemplar la temeridad de estos violentísimos cierres de paréntesis en los que presuntamente quedan envueltas las realidades pasadas de la razón y la revelación, la fe religiosa y la ética, la ciencia y el arte de nuestra tradición milenaria. ¿Ha existido realmente alguna vez la metafísica exactamente en el sentido descrito? Quizá sí en forma de enseñanza filosófica general en las escuelas, donde las vías para demostrar la existencia de Dios y los artículos referentes a su naturaleza es probable que no siempre se hayan interpretado a la luz del *dictum* tomista según el cual de Dios verdadera y ciertamente sabemos qué no es. Pero se aceptará que pocas cosas están más lejos de la filosofía viva que ese ambiente de la presunta transmisión escolar de sus logros. Cuadra más el diagnóstico heideggeriano a la fase moderna y más reciente del desarrollo del pensamiento metafísico, en la que los límites de éste han tendido a difuminarse en la misma medida en que lo ha hecho el que separa el tiempo y la eternidad, la finitud y lo infinito.

En cuanto a Platón mismo, ¡cuántos matices no habría que introducir! Por una parte, veo simbolizado el nacimiento de la metafísica en el exilio de Platón fuera de Atenas, como reacción primera a la muerte de Sócrates. Sócrates no había podido respirar, es decir no había podido filosofar sin el aire ambiente de las leyes de su ciudad natal, en sacrificio por las cuales murió, no menos que en sacrificio por la filosofía. Dejando a un lado la cuestión de la amenaza personal que pudiera influir en la marcha de Platón a Mégara, los pocos kilómetros que separan a esta población de Atenas simbolizan, sin embargo, el despego radical de la mediación filosófico-religiosa de las leyes patrias con el que Platón inicia su vida filosófica una vez que Sócrates muere. La tesis que realiza su exilio de Atenas es, justamente, que si el hombre no se ha de abandonar al escepticismo o a la fatalidad en lo que hace a la excelencia ético-política y, en general, humana, puesto que el diálogo con las leyes patrias no es la mediación adecuada de la

verdad atemporal, dada la injusticia y la corrupción de las leyes mismas de la ciudad, entonces sólo la razón, sólo la proposición verdadera, en la medida en que la inteligencia del hombre puede acceder a ella, media lo eterno en lo temporal. Sólo la discusión filosófica habla con palabras de eternidad en algunos casos, y sólo ella, pues, es capaz de aproximar la ciudad justa a la realidad histórica, porque ella vislumbra el modelo divino de las cosas terrenales. O el escepticismo, o la fatalidad, o la metafísica; y se escoge ésta porque sólo ella acompaña y respalda sensatamente la empresa ética de la existencia.

Pero, aun siendo fundamentalmente verdadera esta apreciación global del programa que la Academia se propuso, no se debe olvidar jamás que en el propio *Menón*, como en *Fedón*, *Fedro* y *República*, la reminiscencia, esto es el método y el acontecimiento del conocimiento metafísico, es descrita siempre, gracias al mito sobre la preexistencia del alma, en términos que hablan con toda claridad de que es imposible recuperar la pura presencia inicial del ser ideal, tal como hubo de darse en el pasado literalmente inmemorial del ser más propio del hombre. Si se olvida este problema esencial, esta distancia irrecuperable, esta diacronía capital, entonces, ciertamente, Platón se torna un neokantiano —y es ante todo el neokantismo la metafísica de la subjetividad que Heidegger estigmatiza como fase penúltima del desenvolvimiento de la esencia técnica de la filosofía occidental—.¹ Si se olvida esta cuestión, el deseo, el eros que hace la esencia del ser del hombre se reduce, con máxima violencia, a no ser otra cosa que la forma suprema de la necesidad, cuya satisfacción vuelve mismidad y antropología el escenario entero de la realidad, o sea la desrealiza toda y enseña, finalmente, que la metafísica es nihilismo *ab ovo*.

Regreso, pues, a la justificación de mi espanto inicial. ¿Qué verdadero filósofo ha sido jamás este sofista con cuyo retrato nos confronta la presunta revelación de la esencia de la metafísica como ontoteología? ¿Qué crisis puede haber sobrevenido a la razón, cuando es ella la facultad que descubre ante sí misma una continua crisis? ¿No es la razón, más bien, la lucidez del deseo, en el sentido levinasiano del término, o del eros, en el sentido platónico que acabamos de evocar? Recordemos un rasgo de suyo inolvidable de la definición de filosofía que hallamos en el documento fundacional de ésta, la *Apología de Sócrates* platónica. Allá en el principio de su primer discurso de defensa, Sócrates, el filósofo, no se contenta con decir que la filosofía será condenada porque se la confunde con la *sofía* por antonomasia, sino ejemplifica directamente en qué consisten ésta última y aquélla, la filosofía, que siempre correrá, mientras exista, el riesgo inminente de ser tergiversada por quien la contempla desde fuera, sin participar con su alma misma en el movimiento que la filosofía realiza. Este ejemplo es el modesto caso de Eveno de Paros, el insignificante sofista que vivió en Atenas los días de la

¹ "Las interpretaciones modernas de Platón olvidan el olvido" con el que se instaura la relación histórica del hombre con el ser realísimo. Así termina Jean-Louis Chrétien el magistral primer capítulo de su estudio sobre *L'inoubliable et l'inespéré* (París, Desclée de Brouwer, 1991, p. 56). Una parte central del esfuerzo filosófico de este interesante pensador está concentrada en recordar cómo el platonismo y el neoplatonismo —en medida mucho mayor que el aristotelismo, los presuntos inspiradores de la metafísica ontoteológica, contienen rasgos esenciales que de ninguna manera corresponden con la tesis heideggeriana masiva sobre la desviación radical que la teoría platónica de la verdad representa respecto del reconocimiento pensante de la diferencia ontológica.

condena y la ejecución de Sócrates. El sabio por antonomasia y por excelencia es el que hace profesión de conocer técnicamente en qué consiste el bien del hombre, lo cual supone conocer técnicamente qué es el hombre, y en este conocimiento se encierra el saber técnico sobre qué es la muerte y el estar muerto. El filósofo, en cambio, es el hombre que sabe que ignora el conocimiento técnico de todo esto. Y aún se puede ser más preciso: todos aquellos que creen que es real el saber del sofista no son, verdaderamente, menos sofistas que éste mismo. El filósofo, en este sentido, es el único, el solo o casi solo entre los muchos; porque todo el mundo cree que existe un conocimiento preciso y transmisible sobre el bien, el hombre y la muerte. Y con conocimiento técnico (*episteme* o τέχνη, en el texto platónico) hago referencia a saber hacer y decir exactamente lo que conviene para hacer llegar, en este caso al hombre, a su excelencia propia: la de ciudadano. En el texto que Platón publicó, la metafísica es, pues, la sofística, y la filosofía es, en cambio, un signo de interrogación que envuelve en su poder, en su libertad, en su racionalidad y en el ímpetu de su profundo deseo a toda la empresa del sofista, a toda la empresa de los hombres que, ajenos a la lucidez radical de la filosofía, aceptan que hay en este mundo metafísicos o sofistas. He aquí a la filosofía convertida en la excepción, en la abstención ἐποχῆ) de realizar el movimiento que realiza todo el mundo como si fuera de suyo, como si tuviera en su favor la evidencia más abrumadora.

Pero ¿en qué se funda semejante excepcional abstención? ¿Acaso en una metafísica que llega más allá, como *episteme* técnica respecto de su objeto y su sujeto, que la que dice poseer el sofista, o sea todo el mundo? No, por cierto, en el caso fundacional del Sócrates platónico. En él, el punto de apoyo de esta excepcional *docta ignorantia* es, al parecer, triple, pero de ninguna manera aún más sabio o sofístico que el punto de apoyo del sofista. En primer lugar, Sócrates sabe que el mal moral debe ser evitado a toda costa; pero, en segundo lugar, esta certeza clave es en verdad un constante trascender la existencia hasta los límites del mundo. Efectivamente, mantenerse en la tesis de la evitación del mal moral a toda costa es mantenerse, en cada decisión de la existencia, ante la ignorancia cierta de que la muerte sea el peor de los males. Contra lo que tan frecuentemente se oye decir en la actualidad acerca del límite de la existencia, Sócrates, o sea la filosofía, no aceptó que el límite, o sea el mal o el no ser, fuera la muerte propia, sino la realización del mal moral, el sometimiento de la libertad individual al yugo de cualquier heteronomía. En tercer lugar, Sócrates defendió que el único acuerdo que el ser racional puede conseguir consigo mismo, con las leyes y aun con su vislumbre finita de lo divino, es tan sólo posible sobre la base de la proposición que dice que el mal moral es el límite absoluto. Tal es el célebre intelectualismo moral de Sócrates: aquel hombre que sostenga la alternativa, o sea que la muerte propia es el límite absoluto, sucumbe a la ridícula ignorancia de no poder hablar, últimamente, en perfecta coherencia consigo mismo. El único discurso que siempre se mantiene diciendo lo mismo y en el mismo sentido, sin correr el albur de esos viajes circulares por el territorio de lo absurdo que vemos realizar a sabios como Eutifrón, Hippias, Polo, Trasímaco o hasta Calicles, es el que establece que el mal moral es el límite absoluto, franqueado el cual es ya imposible el cuidado del alma, porque comienza la autodisgregación, la nihilización.

¿No es una falacia de dimensiones extraordinarias confundir el dominio brutal del *Gestell* con la clausura de las posibilidades del socratismo, o sea de la filosofía? ¿No será que en el fondo de esta falacia, como su motor íntimo, se oculta la deficiencia esencial con la que una gran parte de la filosofía contemporánea se ha enfrentado a lo que realmente debemos considerar su crisis radical en el siglo que ahora termina?

Estoy, ciertamente, sugiriendo que la esencia de la filosofía es ética e interrogativa; que su vocación es eminentemente política, sólo que en un sentido diametralmente opuesto a la política del sofista; y aún quiero defender que esta esencia ética, interrogativa, universalizante y radicalmente democrática de la filosofía comporta en principio la defensa de una diferencia o transcendencia que la aproxima a lo mejor de lo que celebran las tradiciones religiosas de la humanidad y, en particular, la tradición inaugurada por el profetismo de Israel. Mi principal inquietud en el presente más bien está dirigida a explorar la profundidad del elemento interrogativo-negativo del rostro actual de la filosofía, teniendo en cuenta las experiencias de catástrofe histórica por las que ha pasado el siglo XX. Respecto de la primera cuestión (la visión global socrática que mantengo que sigue siendo la adecuada, en general, acerca de la filosofía), me encuentro muy cerca, como se habrá podido colegir, de la obra filosófica de hombres como Husserl, Henry, Levinas y Patocka; respecto del segundo interrogante, también se habrá podido inferir que sostengo el radical interés que poseen, en principio, a la hora de definir, por decirlo de alguna manera, no ya la filosofía *in genere*, sino la filosofía en su actualidad histórica, aquellos pensadores que disciernen en los abismos de mal de la historia contemporánea una cesura que nos ha trasladado ya, aunque casi a ciegas, a una edad nueva. Un ejemplo en este sentido, aunque sólo incipiente, en la medida en que yo lo entiendo, lo ofrece Emil Fackenheim. En cuanto al pensamiento teológico cristiano, sostengo que los motivos radicales de la teología de la esperanza de Moltmann y de la teología política de Metz (ambas antecedidas por la obra truncada de Bonhöffer), junto con la exégesis de Schillebeeckx, presentan gérmenes muy interesantes en el camino hacia una todavía lejana síntesis, muy alejada del régimen premoderno del pensamiento de las *Summae* medievales.

Al propósito que nos ocupa, el pensamiento de Husserl, base metódica desde la que recuperar el socratismo en la actualidad, más allá de los historicismos y el positivismo, presenta una peculiar tensión, de la que han surgido las transformaciones que después pasaré a considerar. Por una parte, la vida de la subjetividad se describe como síntesis progresiva, progresivo e incesante cumplimiento de expectativas que figuraban, un momento antes, o quizá desde ya hacía mucho, en los horizontes de sentido de los logros previos de la subjetividad. Cumplimientos de sentido que abren nuevas posibilidades en su horizonte y lanzan así hacia delante, hacia el futuro, la tensión inacabable de la constitución del mundo. Tales cumplimientos se ven en la perspectiva básica de la *identificación* del sentido anticipado con el sentido intuido, y de aquí el énfasis puesto siempre en la primacía de la razón lógica respecto de la razón estimativa y la práctica. No quiere decirse, por cierto, que las identificaciones elementales en cuestión sean predicativas en el pleno sentido de esta palabra; pero sí se admite que son *pre-predicativas*, de modo que se orienta teleológicamente la esfera de la pasividad sensible hacia la esfera de la espontaneidad y de la actividad categorial, sobre las que surgirán también las correspondientes espontaneidad y actividad de las formas fundadas de la razón (o sea la razón estimativa y la práctica). La teleología racional es, pues, por decirlo de alguna manera, el argumento teológico capital de la fenomenología husserliana.

Pero hay aún otro factor, que de hecho crea una peculiar tensión, sentida por el gran filósofo sobre todo en las fases más avanzadas de su trabajo, y justamente a propósito de lo que hubo de considerar el error capital de su acción política en la universidad: haber

fomentado con tanto entusiasmo que Heidegger le sucediera en la cátedra desde la que proyectaba él que continuara la difusión de la fenomenología trascendental como forma auténticamente científica y ética de la filosofía, antídoto del irracionalismo y sus peligros. Este segundo factor es, precisamente, la excepcionalidad radicalísima de aquella subjetividad que no constituye el mundo de la vida, sino que se eleva, en la *ἐποχή* fenomenológica, a la contemplación de cómo realiza su universal rendimiento la subjetividad trascendental. En algunas ocasiones, esta doble serie o doble corriente de la subjetividad fue aproximada por Husserl a los términos clásicos de la meditación de Fichte. Pero con ello se corre el peligro de ontificar demasiado, valga la ruda expresión, la subjetividad en su doble perspectiva, y sobre todo la subjetividad “fenomenologizante”. La diferencia entre subjetividad trascendental y mundo de la vida rendido o logrado por ella es ya tan grave y grande que impide trasladar las categorías con las que el mundo de la vida se aprehende a la descripción de la esfera “cerrada” en que consiste, por su parte, la subjetividad trascendental (no digamos nada de lo inapropiado y circular de una aplicación a esta esfera de las categorías vigentes a propósito de los mundos suprapuestos sobre el mundo de la vida, como es el caso del mundo de la ciencia física). Pero el problema metodológico radical de la fenomenología es el de pensar adecuadamente el nuevo χωρισμός que separa las descripciones de la conciencia constituidora de mundo respecto de las que deben valer para la autoaprehensión de las series de vivencias que se aplican, justamente, a esa descripción. ¿Valen para la conciencia fenomenologizante los mismos elementos descriptivos con los que desde ella se describe —y se constituye intuitivamente— la conciencia trascendental o constituidora de mundo? Por ejemplo, la palabra “vida”, o la imagen del fluir del tiempo inmanente, tan profusamente utilizadas en la descripción de la conciencia que constituye mundo, ¿se pueden trasladar a la autoconciencia fenomenologizante? ¿En qué modo ésta forma parte de la vida trascendental, cuando precisamente no participa del movimiento esencial de ésta, que es el de constituir o rendir mundo? Pero no se puede decir que la conciencia *ἐποχή* fenomenologizante no sepa nada de sí misma. Esta posibilidad está prohibida una vez que se admite que cabe la fenomenológica, porque ésta, inmediatamente, aunque quizá sin que lo advirtamos bien al principio, nos introduce en la cuestión, realiza, por así decirlo, esta escisión del yo triple: el yo que se interpreta a sí mismo nada más que como un fragmento del mundo; el yo que asiste fenomenológicamente a esta interpretación de sí (la subjetividad trascendental) y el yo que contempla todo este espectáculo presente (si es que la palabra “yo” es trasladable hasta este remoto confín de lo subjetivo; Husserl se refiere, más bien, a un “archi-yo”, en este caso problemático).

Esta no es una cuestión de sutileza técnica fenomenológica, sino realmente capital. Si se desatiende el problema, la teleología general de la razón llevará a utilizar la palabra *mónada* para designar al peculiar “ente” que es la vida trascendental, esfera cerrada de ser, como dice siempre Husserl, donde se contiene intencionalmente el mundo primordial de la vida. Interpretar la fenomenología como una monadología es llevarla lo más cerca posible de los confines del idealismo, aunque siempre en mayor vecindad de Kant que de Hegel (y no digamos de Leibniz), puesto que la intersubjetividad de las mónadas no está ónticamente sostenida por la sustancia divina, sino sólo prácticamente abierta al horizonte teleológico de la autorrealización de la razón práctica. Pero si se presta máxima atención al pensamiento de la subjetividad fenomenologizante, entonces

se establecerá una transcendencia mucho más profunda de ella respecto de toda teleología racional-mundana. ¿Qué tensión espera poder cumplir una vivencia cualquiera de esta vida que hace fenomenología, en vez de hacer mundanidad? ¿En qué motivación puede haberse fundado una vivencia así, de tan radical libertad respecto del mundo como para no esperar satisfacción ninguna dentro de su horizonte? ¿Cómo puede volverse filósofo el filósofo? ¿Es la filosofía socrática destinada a todos los hombres, cuando la noción misma de hombre parece perderse en este abismo preantropico de la posibilidad de vivir fenomenologizando, en vez de constituyendo siempre sólo mundo? Ciertamente que no se deja de constituir mundo cuando se está haciendo fenomenología; pero tal constitución ha sufrido una transformación especialísima, un cambio de índice, una puesta entre paréntesis irreductiblemente original, por el hecho mismo de que una subjetividad se eleve a pensar la constitución del mundo. Una vez escribió Patocka esta sentencia, tan socrática como adecuada al problema que trato de circunscribir: "El filósofo difiere en la medida en que el mundo, a sus ojos, no es evidente".²

Esta no evidencia del movimiento del que la propia existencia empieza participando ya por el hecho de que se inicia en las manos de lo que Ortega llamó "la gente", es lo que se hace plenamente patente en la pregunta universal del filósofo. Esta pregunta testimonia, por ello mismo, una libertad respecto del horizonte de sentido del mundo absolutamente extraordinaria. Se podría decir que una rebeldía desmesurada, para la que en *Totalidad e infinito* Levinas gustaba de emplear la palabra "ateísmo". No, evidentemente, libertad relativa a unos proyectos de mundo porque ligada a otros, sino libertad que trasciende del mundo como si éste no fuera, a pesar de la apariencia masiva, la totalidad absoluta y el horizonte de todos los horizontes de sentido. Libertad negativa, como liberación respecto de toda sujeción de la razón en que ella consiste a la inclinación o heteronomía. Libertad cuya positividad es misteriosa en el sentido más propio: no escrutable con los instrumentos de análisis de la política mundana. ¿Con cuáles, entonces, si es que con algunos? ¿No es ella el tema único de la que Kant llamó metafísica de fuente práctica, para siempre diferenciada de la metafísica enredada en la ilusión trascendental? A no ser que la filosofía práctica kantiana quede englobada adecuadamente por la dialéctica hegeliana, dentro de la cual no parece posible una protesta individual tan radical como la que eleva esta libertad. Y en tal caso sería Kierkegaard, mejor que Kant, la guía clásica que deberíamos utilizar para orientarnos en esa esfera misteriosa, de la cual sólo vemos por el momento con claridad su lado negativo.

Regresemos a Husserl. A mi parecer, ningún problema de su fenomenología es tan crucial como el de dilucidar las fuentes de las que surge la motivación de la *ἐποχή*, si es que no ha sido concebida como pura pasividad extrema (pensamiento este que pertenece a Levinas, pero que no parece que quepa asimilar en el conjunto de la obra de Husserl). La *ἐποχή* fenomenológica se realiza en plena conciencia, en plena madurez de la libertad, como la institución de un hábito del que ya no se puede prescindir (aunque esto no quiera decir que pueda vivirse en la permanente actualización de tal hábito). Pero el *καρπός* de la vida humana en que esta institución se cumple es siempre también la

² "L'homme spirituel et l'intellectuel": *Liberté et sacrifice. Écrits politiques* (trad. E. Abrams) (Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p.245).

madurez de la vida que no sólo constituye mundo desde hace mucho, sino que se preocupa con radicalidad por las tareas de la razón. Es del ejercicio de la ciencia, del reconocimiento íntimo de su vocación fundacional, de donde se extraen, en principio, las fuerzas y el sentido para llevar a cabo la *ἐποχή* fenomenológica, justamente cuando se reconoce que el ideal de la episteme, como en el socratismo, obliga a trasladarse fuera de las presuntas *ἐπιστήμαι* ya constituidas, porque todas ellas en conjunto no son hoy más que técnica, técnica de la presunta excelencia del hombre y de todos los entes del mundo: absoluta igualación de sentido de todas las cosas, *Gestell*. Pero queda saber qué ha conducido a un hombre a la radicalidad del ideal de la episteme: qué lo ha inducido a concebir una lejana vislumbre de lo que un día, en el *καιρός* de su vida madura, será la realización efectiva de la *ἐποχή* filosófica. No se responde suficientemente a esta pregunta si simplemente se dice que ésa es, precisamente, la índole racional del hombre. Se responde sólo a medias. Sigue quedando saber a qué se debe esta excepcionalidad del hombre y, sobre todo, cómo cabe despertar a la razón, cómo cabe el primer barrunto de la forma de existencia que es la filosofía socrática. Recuérdese que a Sócrates no le hizo filósofo la llegada de Querefonte a Atenas portando su oráculo, sino que Sócrates entendió las palabras del dios de Delfos gracias a que ya sabía antes que él no sabía nada técnico sobre el hombre, el bien y la muerte. De aquí que envuelva Sócrates mismo en el misterio de su infancia la voz demoníaca que le apartaba de realizar aquello para lo que no tenía todavía una explícita fundamentación de su incorrección (y, sorprendentemente, esta voz del demon no le impidió, por lo visto, empezar su actividad absorbiendo las doctrinas de Diógenes, Anaxágoras, Arquelaos...).

A la cuestión de cómo se reconoce por primera vez la índole racional, o sea desmesuradamente libre e interrogativa, del hombre, Husserl no podía responder como implícitamente lo hizo Platón. Para éste, ya toda sensación va complementada con reminiscencia. Husserl, que no ve en el mundo de la vida la imagen anhelante de la realidad superior de la conciencia transcendental, tiene cerrada esa línea de respuesta. Que yo sepa, nunca intentó directamente contestar al problema de lo inmemorial de la libertad transcendental. Y, sin embargo, si toda vivencia de alguna manera cumple el sentido de alguna otra, si nada es absolutamente inesperado en la vida transcendental, parece que cabe exigir del fenomenólogo alguna palabra más en este asunto.

4

Michel Henry se instala desde el principio en el terreno de la libertad transcendental, con una fuerza tal que la dificultad inexplicada me parece, en su caso, la opuesta: la de elucidar adecuadamente cómo es que la vida transcendental se malinterpreta a sí misma como si ella no fuera otra cosa más que constitución de mundo. Henry no explica la génesis de la filosofía en el hombre, porque su problema más bien es el de describir el error capital que es vivir alguna vez de espaldas a la filosofía (de aquí que tampoco sea nada fácil exponer, en los términos de su fenomenología, cómo se cae en este error universalmente reiterado). Henry parte de la diferencia radical entre cuanto aparece y su manifestación. A esta diferencia está dispuesto a llamar diferencia ontológica, porque lo que aparece es el ente en conjunto, pero el aparecer, gracias al cual hay ente, es, por ello mismo, el ser, y no un ente. El aparecer como tal, puro, es el tema de la fenomenología,

y no el ente. Y hay que llamar fenomenología a esta tarea porque, efectivamente, si el aparecer no fuera autoaparecer, nada se sabría de él: no se establecería la diferencia ontológica misma. Los entes son, pues, precisamente, las realidades o presuntas realidades incapaces de autoaparecer o automanifestación. La vida, en cambio, o sea el aparecer del mundo de los entes, es enteramente automanifestación —lo que no quiere decir que no recele misterio alguno para sí misma—. Sólo es posible interpretar mundanalmente la vida gracias a la capacidad de olvidarse de sí que ésta posee. Pero esta capacidad no llega jamás al puro y perfecto autoolvido. Siempre la vida es autoafección. No auto-logos, porque realmente las categorías y todo lenguaje están hechos para la captación de los entes en el relativo olvido de la vida. Autoafección cuya estructura no debe describirse como fluir de tiempo, porque la imagen espacializada de este correr del tiempo es ya un traslado indebido de lo óptico a lo ontológico. La autoafección absoluta está mejor descrita en los términos que empleó *Ser y tiempo*, cuando se refirió a la estructura *Befindlichkeit* del *Dasein*. Sólo que aquí es difícil decir que se trate del *encontrarse* de ninguna finitud. La vida como tal es absoluta, aunque tenga que contraerse sobre sí misma en ipseidad y las mejores descripciones de la ipseidad sean las que se refieren a la corporalidad subjetiva (no precisamente al cuerpo fenoménico, sino al cuerpo subjetivo, para emplear los términos de Merleau-Ponty, de quien sin embargo, en su ontología, se ve que Henry permanece muy distante).

He aquí, entonces, que Henry hace justicia al elemento siempre verdadero en la tradición reflexiva francesa, ya desde la Meditación primera de Descartes: a la interioridad absoluta, pura autocerteza, pura coincidencia consigo mismo, y no a ciegas, de lo subjetivo propiamente tal, entendido como origen del aparecer del mundo (y nunca como elemento objetivo ni objetivable, aunque deba ser descrito a la vez, en aparente paradoja, como cuerpo subjetivo). Pero no es claro si este reconocimiento de la peculiaridad infinita del *cogito* no comporta una forma nueva de panteísmo, cercana a los primeros ensayos filosóficos de Fichte y Schelling (como está cercana de las especulaciones cuasi místicas del último Maine de Biran). Y el problema con el panteísmo es siempre su exceso de optimismo respecto de lo que tiende a llamar, indefectiblemente, la banalidad del mal. De aquí que, ante los nada banales males del siglo que acaba, parezca siempre insuficiente cualquier respuesta que no se vea claramente irreductible al panteísmo.

En todo caso, ha sido más frecuente intentar atajar por un camino opuesto al de Henry. Husserl era perfectamente consciente de la orientación de tal ensayo cuando se refería, en su largo diálogo solitario con Eugen Fink, a que la concepción de la libertad de la conciencia fenomenologizante era, y tenía que ser, una "insensatez" a los ojos de la mayoría. Esta mayoría adoptaba la radical finitud de la verdad que se deriva de la analítica heideggeriana del *Dasein*. De acuerdo con ella, la verdad, o sea el *estado de abierto* o, con toda propiedad, el *estado de resuelto* del *Dasein*, va esencialmente ligada a entender a éste como puramente existente, o sea como un ente que no es sino sus posibilidades de ser, de las que se preocupa, y que no pueden serle posibilidades propias o impropias más que en la medida en que entre esas posibilidades se encuentra una extraordinaria o sobresaliente: la de dejar absolutamente de disponer de posibilidades: la muerte. Lo sobresaliente de esta posibilidad es tanto su inminencia continua cuanto, y sobre todo, el hecho de que la certeza de su realización futura-inminente es lo que vuelve a algo en general posible (en la comprensión y el proyecto de un existente). Sin la posibilidad-realidad cierta de la muerte constantemente inminente, los comportamientos

o modos de ser del *Dasein* perderían toda modalidad: no serían ni necesarios, ni contingentes, ni posibles siquiera, ni reales siquiera. Sólo es capaz de verdad el ente cuyo ser se caracteriza por el estar a la muerte. Tesis esta que no constituye sólo un ataque directo a la concepción metafísica moderna, para la que los inteligibles propiamente lo son en tanto que posibilidades ya siempre pensadas en la inteligencia infinita de Dios, sino también una impugnación frontal de la posibilidad misma de la ἐπιχειρήσιμη fenomenológica en tanto que surgimiento o manifestación del *espectador desinteresado*, o sea de aquel espectador que no está comprometido con la constitución del mundo, sino con la fenomenología de la constitución del mundo. El verdadero desinterés se vuelve ahora más bien y sólo la *Entschlossenheit*, el estado de resuelto del *Dasein*, que, comprendiendo-proyectando el horizonte absoluto de sus posibilidades de existencia (el mundo), se descubre con toda propiedad incapaz de absorberse por completo en ninguna de las tareas posibles intramundanas, precisamente porque entiende cada una de ellas, cada ente, desde el horizonte del mundo, desde la verdad del ser; es decir, porque trasciende ya siempre la singularidad de las verdades ópticas en el ámbito de la verdad ontológica. La suspensión del interés absorto en el ente, en los entes, en el ente en total, sólo es transcendimiento de la verdad óptica en la ontológica. Esta transcendencia comparece del modo más explícito en la vivencia de la angustia, que revela la nada última tras cada posibilidad concreta. La consecuencia final es que la radicalidad finitud o condición mundana del ente que es el ahí mismo del ser resulta, al mismo tiempo, su transcendencia toda. La palabra transcendencia, reservada en el pensamiento tradicionalmente para la apertura a lo universal transgenérico o transcendental, al horizonte de eternidad desde el cual y sólo desde el cual se creía poder entender la realidad del mundo, cobra ahora un sentido que, aun pretendiendo conservar toda la verdad del antiguo, invierte por completo sus presuntas ilusiones metafísicas. Apenas será necesario explicitar las consecuencias religiosas o teológicas de esta nueva concepción de la antigua subjetividad transcendental (antigua de los pocos años que tenía en 1927 la de Husserl). Bastará recordar que la analítica del *Dasein* fue aceptada como instrumento no metafísico de interpretación de la Escritura por R. Bultmann, pero como descripción certera de la existencia que Pablo denominó κατὰ σαρκά, según la carne, o sea de la existencia que no sólo se vive en la fragilidad constitutiva de la carne (ἐν σαρκί), sino que aún permanece dominada por el pecado y todavía no ha sido redimida o justificada por la gracia de Cristo. Sin embargo, no se ve de qué modo cabría suplementar inteligiblemente la descripción heideggeriana con otra que se hiciera cargo de la existencia según el espíritu.

Este pensamiento del desinterés del estado de resuelto, en el que, al mismo tiempo, de acuerdo con la aparente paradoja capital de *Ser y tiempo*, se cuida propiamente el existente del mundo y de los entes, se encuentra en la base no sólo de la *serenidad* agradecida, pensante y poética del Heidegger posterior, sino también de los ensayos postmetafísicos de Levinas y de Patocka (aunque en la fase central del desarrollo de su obra Levinas adopta justamente el título de “metafísica”, equivalente al de “ética”, para nombrar su propia posición, frente a la “ontología” heideggeriana como “filosofía primera”).

Avanzamos hacia el núcleo de lo que más nos importa en tales nuevos ensayos —de tanta relevancia para la filosofía de la religión del futuro— si consideramos las experiencias claves en las que estos pensadores ven aparecer la diferencia ontológica, el

desnivel que quiebra las pretensiones totalitarias del *Gestell*; o, lo que es lo mismo, las experiencias en las que la transcendencia y el des-interés se revelan.

Para Levinas es capital diferenciar entre lo que él denomina esencia del ser y el sentido. La esencia del ser es el movimiento mismo del ser, el acto del ser. Sólo desde un punto de fuga respecto de su brutal avance cabe, por principio, dotar de sentido a cuanto es, o sea orientarlo todo. Desde el centro mismo del caos y del *conatus essendi*, no es posible comprensión alguna, sentido ninguno. Y un sentido particular vivido como tal requiere la globalidad del sentido, la evasión o transcendencia de la esencia del ser. No a otro ámbito de ser; no acudiendo a complementar los entes con otro ente que formara, reunido con los anteriores, la verdadera y rotunda totalidad (tal movimiento estúpido lo realizaría la ontoteología); sino, justamente, a *lo de otro modo que ser*, a lo abierto o *infinito*, a lo no totalizable. O, también, a lo *otro*, sencillamente (aunque este recurso sin matices fue justamente criticado desde el principio por Derrida).

Ahora bien, el movimiento por el que se realiza la evasión de la esencia del ser no puede, por principio, consistir en una actividad subjetiva, una empresa o hazaña del yo. Si fuera eso, se daría tan sólo lugar, otra vez, a la lamentable (históricamente cargada de culpas, además) marea ascendente de la voluntad de poder que señala la esencia de la ontoteología. Un yo aún más interesado, más conativo, más grueso y dispuesto a tragar en su mismidad los límites mismos de la totalidad, es el verdadero resultado nihilista de esta escapatoria ficticia. De lo que ha de tratarse es, precisamente, de dejar de entender al yo como un fragmento más de la esencia del ser. El yo que se descubre activo, libre, cognoscente, explorador del mundo y diseñador de técnicas, el yo sujeto de la evidencia siempre en avance, gracias a la cual las incertidumbres de lo real van asimilándose en la cotidiana mismidad de todo lo nivelado y dominado, no es lo originario en la subjetividad. Muy al contrario, para que este yo haya llegado a ser, ha tenido que tener lugar una genealogía que no parte de ente alguno, sino de algo así como un adelgazamiento originario, una contracción de sí mismo inicial. En definitiva, un ser que se ve luego investido de poderes, pero que de suyo es previo a todo poder: una creación en la que todo es heteronomía, todo es palabra que instauro y convoca, orden que se hace para sí misma el oyente a ella adecuado. En vez de ser un ente, una parte más de cuantas colaboran en el caos sin sentido propio de la esencia del ser, en el en-sí o ser salvaje del que ya habían hablado los fenomenólogos franceses lectores de Heidegger, la subjetividad es más bien una obsesión. No la nada del puro para-sí, sino un éxtasis, un fuera de sí todavía, según intenta pensarlo Levinas, más radical, más *de otro modo* que lo que capta el contraste dialéctico entre en-sí y para-sí. No es nada, sino criatura que ha de oír y ha de responder. Pura desnudez o herida, pura paciencia, pura sensibilidad ya afectada o, también, puro don de sí.

Semejante fuera de la esencia del ser no es interpretado, pues, como mundo o ser ni como *Dasein*, a pesar de la cercanía de unas y otras descripciones. En sus primeros escritos, Levinas está realmente muy próximo de sostener que en la angustia experimentada ante el hecho brutal y sin sentido, inexorable, del *haber* cosas y mundo es donde se despierta la subjetividad a la voz de su pasado inmemorial y de su deseo metafísico. Pero en seguida esa solitaria angustia de la nada de sentido del mero ser fue reemplazada, en las descripciones de Levinas, por la experiencia pura de temer por el otro, por el prójimo, y haber de responder por él. Un temor que no es una forma más del cuidado de sí, sino que se olvida radicalmente de sí mismo; y una responsabilidad que no tiende a la autojustificación ni a la adquisición de un mérito que, por el sistema de

engordar y atrincherar al yo, permita la esperanza bien fundada y casi palpable de la victoria sobre la muerte. Tales interpretaciones del temor por el otro y la responsabilidad por el otro deshacen, con máxima infidelidad, el dato primordial del que intentan hablar con justicia. En ese dato lo que se contiene es que el otro pasa delante, por decirlo de alguna manera, de mí mismo; que no hay simetría ni nivelación entre el otro y yo mismo, sino diferencia indestructible, transcendencia propiamente dicha, diacronía o, como quedó dicho, heteronomía. En términos heideggerianos, debería decirse que es tan radical el *Mitsein* que, a su luz, ya no cabe situarlo en una descripción centrada en torno al *Dasein* que yo soy en cada caso. No queda *Dasein*, sino puro *penser-à-l'autre*. Justicia, conocimiento, mundo, yo en nominativo (y no en el primordial acusativo), son todos fenómenos derivados del hecho fundacional de que el prójimo sea múltiples prójimos en cuanto surge como tal.

Levinas ha empleado en ocasiones muy señaladas la expresión “religión” para denominar la socialidad primordial de la subjetividad, la relación que *Totalidad e infinito* captaba como trabada entre *mismo y otro*. Pero el factor más peculiarmente religioso de su ensayo es el que ha aparecido antes en las referencias a la creación de la subjetividad (mediante la palabra, como crea todo Dios en el relato del *Génesis*). La noticia, por decirlo de un modo muy poco levinasiano, del otro hombre va hasta tal punto entrañada en el hombre y hasta tal punto es imperativa y precede a toda deliberación, a todo conocimiento, a todo resolver tomar sobre sí carga ninguna del prójimo, que Levinas sólo puede entenderla como la relación al Bien mismo. El Bien, como en el principio de la filosofía de Occidente, es, justamente, *lo de otro modo que ser, lo más allá de la esencia*. El ámbito relacional del Bien es el ámbito inmemorial o an-árquico, que ha destinado, *a priori* de todo *a priori*, el mí-mismo al otro. No es, pues, el otro hombre el Bien, sino la infinitud de la responsabilidad del mí-mismo respecto del otro. Ambos han sido creados, en este sentido postmetafísico de la palabra “creación”. Y la huella de la creación, o sea, en términos bíblicos, la *revelación* es la experiencia misma del mandamiento moral, la simple experiencia primaria de la alteridad interhumana.

En esta evasión de la totalidad y la esencia, Levinas, por cierto, es más discípulo de Rosenzweig que nunca. Pues para este gran teólogo o filósofo, el nuevo pensamiento es precisamente aquel que, emancipado de toda autoridad, se emancipa también de la presunta reconciliación dialéctica entre la razón y la fe, para dar paso a una narración de las edades del mundo que cuenta con el pasado absoluto de la creación, con el presente de la revelación y con el futuro eterno de la redención.

Este peculiar Dios sin serlo, o Dios sin el ser, al que se ve conducida la teología postmetafísica es también el Dios, o mejor, lo divino del pensamiento de Patocka. Sólo que Patocka, más confiadamente arraigado en Heidegger que Levinas —para quien la connivencia de Heidegger con el hitlerismo fue decisiva como impugnación de principio—, concede, adecuadamente, a mi modo de ver, que son en realidad múltiples las experiencias, si así pueden llamarse, de la transcendencia. En realidad, son tantas como experiencias de negatividad radical hay, si bien culminan en la experiencia del sacrificio, que viene a ser el sentido genérico dentro del cual cabe pensar juntas las variadas formas de ejercicio extremo de la libertad.

Patocka describe su posición con el término atrevido de platonismo negativo. Podría haber hablado igualmente de socratismo adaptado a la altura histórica de nuestro tiempo. Porque lo esencial es siempre que el hombre guarda lo suficiente de alma como para mantener abierta la posibilidad de hacer efectiva en su experiencia la transcendencia, la

diferencia absoluta entre los entes y el ser o el mundo. La filosofía está bien definida como cuidado del alma y de la verdad, porque el alma no es de ninguna manera una entidad psicológica, sino el ser mismo del hombre en tanto que es relación al ser, comprensión del ser. Platón pensó el primero este diafragma o real, y son relativamente pocos los momentos en que se abandona, una vez que lo ha descubierto, a la tentación propiamente metafísica, que es la de borrarlo de inmediato, para hacer de la transcendencia un terreno de objetos positivamente conocibles y sometibles a la . Si se quiere, llámese platonismo positivo a la metafísica; pero no se olvide que en el texto mismo de Platón es más importante el platonismo negativo, la simple defensa —socrática— de que lo ideal no se confundirá jamás con lo real, y que el ser del hombre se plenifica asombrosamente cuando no busca completarse apagando tan sólo sus necesidades reales, sino ofreciéndose en sacrificio o testimonio de que, justamente, lo ideal no cae bajo la presa de lo óptico.

El sacrificio socrático hoy adopta formas tan distintas como las que hallamos en los héroes de nuestro mundo técnico, que tratan de invertir la tendencia de éste para abrirse a la revelación de lo que Heidegger —uno de esos héroes, en la apreciación de Patocka— llama la esencia de la técnica. Pero, en todo caso, incluso cuando se realiza con una conciencia menos alta de la idealidad, el sacrificio es siempre la posibilidad que queda a la libertad para mostrarse verdaderamente libertad. Y como el sacrificio se basa “en la idea paradójica de que se gana consintiendo una pérdida voluntaria”,³ de modo que a su través el hombre que se sacrifica se compromete con lo que de suyo está por encima de él, este peculiar combate directo con el mundo presente manifiesta originalmente lo sobrehumano, o sea “lo divino”.⁴

Llegamos de este modo al centro de nuestro problema. Podemos ahora plantearlo como una simple pregunta: ¿hasta dónde debe ser sinceramente pensada la negatividad de las experiencias que hacen patente la problematicidad del mundo y, por lo mismo, la transcendencia y la libertad del ser del hombre? ¿Basta cualquier género de negatividad, una vez pasado un umbral trivial? ¿Es ahistórico el despliegue de las posibilidades de la negatividad como tal? ¿No ocurre más bien que el avance de la historia revela siempre posibilidades nuevas, mandamientos nuevos y abismos de mal y sinsentido también nuevos —como si existiera una lógica demoníaca, de acuerdo con la cual cada progreso de la santidad tuviera que ser pervertidamente transformado en un mal nuevo?

El juicio final que pronuncia Fackenheim sobre el pensamiento de Heidegger tras su giro y, sobre todo, tras el descubrimiento de la realidad histórica del hitlerismo, puede servirnos ahora de punto de partida en esta zona última de nuestro análisis —tan provisional— de cuanto concierne a la crisis de la razón religiosa. Este juicio dice que el pensar de Heidegger decae en lo inauténtico cuando se enfrenta a la novedad del mal original del siglo XX, cuya cifra esencial es el Holocausto. “Sólo porque en su [de Heidegger] generalizado abandono del ser no se oyen los gritos de los niños ni el silencio de los “musulmanes”, existe alguna posibilidad de adoptar respecto de los tiempos, como actitud filosófica última, una “serenidad” que “deje a las cosas ser”. . . Los devotos

³ “Les périls de l’orientation de la science vers la technique selon Husserl et l’essence de la technique en tant que péril selon Heidegger”: *Liberté et sacrifice* (loc. cit.), p. 271.

⁴ Cfr. *op. cit.*, p. 275.

del pensamiento del último Heidegger tienen que afrontar el hecho de que el mundo — o no-mundo— del Holocausto tendría que haber sido para él un Acontecimiento, pero no lo fue”.⁵

Fackenheim, pues, adopta la posición postmetafísica de la radical historicidad del ser, de la cual se sigue la posibilidad, ciertamente confirmada por las catástrofes, de que el mal, la negatividad, el sinsentido acontezcan en formas de monstruosa novedad que signifiquen otras tantas revelaciones del ser mismo. En su caso, está dispuesto a sostener que el Holocausto extrema hasta la hipérbole de lo nuevo el sufrimiento del inocente, justamente en las formas del asesinato de la infancia por la mera ficticia culpa de existir (por la culpa de que los abuelos de los niños asesinados cumplieron el mandamiento judío de educar hijos judíos) y de la supresión nihilista de la humanidad del hombre a manos del hombre mismo, sin más culpa que la de que existen hombres de determinado grupo social, tal como se hace patente en la figura de aquellos que en el no-mundo del campo de exterminio eran llamados “musulmanes” por su fatídica renuncia a cualquier chispa de humanidad.⁶ No ocurriría, pues, que el mal fuera siempre anticipable porque cupiera aprender de los males del pasado lo suficiente. Más bien al contrario, posee una trágica capacidad inventiva, que una y otra vez, en repetidas *destrucciones* (destrucciones del Templo, en la terminología judía clásica),⁷ hace naufragar la humanidad del hombre hasta límites que desafían, en la concepción de Fackenheim, la permanencia del alma misma a la que Patocka se refiere.

He aquí, pues, aún con mayor claridad, la alternativa que nos concierne: ¿consiste la crisis de la razón religiosa en la actualidad en que reina por todas partes, con majestad aún inexorable, la esencia de la técnica, o consiste, más bien, en que todavía ha dado la historia un paso más, y la revelación negativa del mal ha avanzado hasta límites nuevos y reclama un pensamiento a su medida nueva? Si, por mi parte, me desligo de la tradición heideggeriana otra vez, para acogerme al motivo más esencial de la fenomenología de Husserl y al sentido del socratismo adecuado al presente, preferiré hablar de la posibilidad de que, sencillamente, el pensamiento del mal sin sentido, sobre todo en la profundidad que realmente ya ha alcanzado en y desde el Holocausto, no coincida, en absoluto, con el pensamiento de la esencia de la técnica. Si, efectivamente, no coinciden, entonces este segundo pensamiento no sería en última instancia sino lo que Fackenheim sentenció que ha sido.

⁵ *To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought* (Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 1994), p. 190.

⁶ Fackenheim se atiene a la terrible descripción del testigo Primo Levi: “La masa anónima... de no-hombres que andan y trabajan en silencio, con la chispa divina extinguida en su interior... Uno duda en llamarlos vivos; uno duda en llamar muerte a su muerte.”

⁷ Retomada en nuestros días, por ejemplo, por Ignaz Maybaum y Eliezer Berkovits.

Mi propia posición en el problema comienza por tomar en cuenta, completamente en general, una distinción básica, de clara estirpe socrática y husserliana. Y es que, en nuestra actitud natural de hombres que nos vamos dejando llevar por la vida, habitualmente estamos sometidos a la esclavitud de una doble ignorancia, de una ignorancia elevada a la segunda potencia. En lo hondo sufrimos de una ignorancia que caracteriza esencial, irremisiblemente, la existencia humana, y que consiste, justamente, en que no sabemos, verdadera y últimamente, por más que de alguna manera sí lo sepamos, lo que significa existir, ni, por tanto, lo que significa, lo que ha de ser la plenitud de la existencia. Ésta es, pues, nuestra *situación fundamental*. Nos percatamos de ella sobre todo cuando, dando por sentado o dejando simplemente atrás el problema de saber con precisión qué es existir, nos proponemos aclarar la noción de la plenitud de la existencia. Descubrimos entonces que no sabemos qué queremos, o, para decirlo en los términos de Levinas: que no sabemos en qué consiste el objeto de nuestro deseo radical. Unamuno simplifica cuando localiza limpiamente y sin más el anhelo de inmortalidad individual como deseo radical. Él mismo, en otras páginas escritas más directamente a la luz de Kierkegaard, llega al borde de reconocer nuestra situación fundamental a este respecto: que no sabemos si aspiramos a la muerte definitiva, a la inmortalidad individual o a la imposibilidad de no haber nacido. No sabemos si queremos vivir para siempre, morir para siempre o, más bien, no haber sido jamás puestos en esta alternativa.

Ahora bien, lo más trágico es que solemos, como naturalmente, permanecer en la ignorancia de esta nuestra situación fundamental, y a esta inconsciencia nuestra, o, más bien, semiinconsciencia, vigilia casi dormida, creo que se la debe llamar, ya que suele ser el punto de partida para la regla general de nuestras situaciones existenciales, nuestra *situación primordial*. La cual, a diferencia de la fundamental, no es ni necesaria ni insalvable.

Justamente, se salva, al menos de modo incoativo, no por la irrupción de la libertad filosófica, sino, más bien, cuando al hombre llegado a primera madurez lo sacuden las tempestades de la vida en la forma de miedo profundo o profunda esperanza. Pero, desgraciadamente, lo regular es que el despertar a la situación fundamental de la existencia, la superación de la actitud primordial de ignorancia de la ignorancia, dure tan poco como duran los paroxismos del miedo y de la esperanza. El hombre que empieza a despertar a la realidad fundamental o bien pierde en seguida la motivación y el interés que le guiaban hacia la superior conciencia de su naturaleza, o bien se encuentra con que su incipiente vigilia queda asumida en los saberes tradicionales del grupo social al que pertenece —saberes que es precisamente ahora cuando el individuo puede pasar a apropiárselos realmente—. La interrogación viva en que había empezado a convertirse un hombre sacudido por la esperanza de una plenitud desconocida o por el miedo de un desastre de proporciones no asumibles (ambas cosas van en el fondo de la mano: la esperanza máxima está, por ejemplo, claramente acechada por el máximo miedo, justamente a que se vuelva fracaso) queda, por decirlo de alguna manera, respondida con exceso y prematuramente al absorberse el individuo en la comunidad religiosa inmediata. Éste es el peligro mayor que la sabiduría religiosa o que, directamente, la religión, en el sentido de potencia social, representa para la lucidez plena del hombre (y, de paso, para la filosofía). Es también, justamente, el punto de mira de la crítica ilustrada

de la religión, cuya falta no es el exceso de pugnacidad, sino el sesgo unilateral en el que contempla la religión. Reducida la religión a sistema de compensación social de aquellas preguntas cuya urgencia y radicalidad individualizan y torturan al hombre hasta un punto socialmente peligroso e inasumible, no es más que superstición o estrategia consciente de poder.

La filosofía de la religión en el siglo XX se ha basado con gran frecuencia en los análisis fenomenológicos de R. Otto, destinados, entre otras cosas, a mostrar los prejuicios de la crítica ilustrada de la religión. No debería olvidarse nunca, sin embargo, que Otto mismo no entendía el sentimiento de lo numinoso en su misterio tremendo y fascinante como un factor pura y simplemente irracional, sino, al revés, como el ápice del alma, para usar sus propios términos, tomados de la literatura mística; y ello en el sentido de que los sentimientos suprarracionales -no infrarracionales-, entre los que sobre todo se cuenta el de lo numinoso, tienden de suyo a dejarse "esquematar" por la razón, de modo que sólo cuando la religión se amplía con esquemas racionales es cuando se depura y alcanza su perfección.⁸ En mi propia perspectiva, considero que, en efecto, la esquematización ética es absolutamente esencial para la conciencia religiosa a la altura de los tiempos (siempre lo fue, claro está, pero la justeza de la crítica ilustrada de la religión muestra hasta la saciedad en qué medida la religión postcrítica no sería más que superstición sin esta "esquematación" básica). Para resumir mi tesis lo más que es posible: sostengo que no hay religión postcrítica viable que no se someta a la depuración que exige de la religión la absoluta seriedad del estadio ético de la existencia, regido por el imperativo categórico de la evitación absoluta del mal moral y la consideración de la humanidad racional de todo hombre como fin en sí. Pero aún me importa más subrayar que es asimismo un elemento central e irrenunciable del estadio ético de la existencia vivir bajo el imperativo de la máxima lucidez, de la tendencia a realizar verdaderamente y en primera persona del singular la experiencia originaria de todo sentido que se viva aceptándolo como verdadero o como valioso. Si la religión acalla la pregunta radical que llega a ser, en el mejor de los casos, el hombre todo cuando despierta a la situación fundamental de la existencia y deja atrás la actitud natural, entonces la religión no existe, o, al menos, no existe en las sociedades modernas, postilustradas.

Ahora bien —y con esto retomo la discusión en el punto, entre Heidegger y Fackenheim, reformulado en mis propios términos, en que arriba la suspendimos—, el hombre que se enfrenta con la plenitud de su razón y su sentimiento a la situación fundamental de la existencia no es sólo pregunta por sí mismo o angustia por la nada de los proyectos ónticos que puede formular. Ni siquiera es sólo espectador desinteresado de su propia vida transcendental constituidora del mundo, o libertad transcendental. Junto con esto último, es también, necesariamente, aquella subjetividad que más sensiblemente se expone a la posibilidad y a la realidad del mal. En este caso, y por más consistente que sea la síntesis del mundo de la vida descrita por Husserl, este hombre —¿por qué no llamar así, unamunianamente, a la subjetividad casi infinitamente alerta, como si no fuera ésta la suprema posibilidad del ser del hombre concreto?— no podrá, después de nuestra

⁸ Otro tema es que Otto no elabora jamás con detalle qué significa esta esquematización. Seguramente hay que buscar su fuente más propia en la filosofía de la religión de Fries, de quien se reconocía Otto discípulo aún en mayor medida que de Schleiermacher.

colectiva experiencia histórica, desconocer que el mal posible, y muchas veces el mal real, como ha ocurrido en el Holocausto y en sus secuelas constantes de los decenios últimos, adopta la forma abismática de la interrupción absoluta del sentido propiamente dicho. Continuará la síntesis sensible de los paisajes y las ciudades y los cielos y las figuras de los hombres y las cosas, pero todo ello habrá perdido todo sentido para quien ha sido destruido hasta el nivel del "musulmán" de Auschwitz, e incluso quizá para el hombre que guarda como puede la memoria de tales abismos del mal. Este hombre, que no es personalmente culpable, experimenta, sin embargo, que está inexorablemente preocupado por deberes que le ordenan desde el fondo de la desesperación insondable de otros hombres. Es literalmente llamado a responder por el mal de la historia, y en esta llamada descubre la profundidad de su pertenencia al ámbito relacional en el que, a un tiempo, se hallan el prójimo, la idea en negativo y el Dios sin metafísica del que el nuevo pensamiento se esfuerza por descubrir las huellas. Y si llamamos dolor, en el sentido pleno, a la experiencia de este mal sin sentido, no sintetizable, no asumible, no explicable, para el que sería blasfemia pensar que es, simplemente, un medio querido por el Dios de la metafísica para que se abra paso el bien mayor que representan la variedad y el contraste en el mundo creado —o cualquier otra explicación de la teodicea metafísica—, entonces la plenitud del dolor veremos que posee una estructura sorprendente, peculiar entre las restantes experiencias humanas. El dolor que cumple su terrible esencia no es autorreferencial, no es dolor por mí y sólo mío, sino, más bien, es el dolor del otro, al que yo no tengo acceso. Mi mayor dolor sólo puede ser la impotencia ante la desesperación del otro, sobre todo cuando me sé no ya responsable, sino culpable de ella. Pero esa desesperación del otro, la desesperación sin culpa, el sufrimiento del inocente, es el auténtico mal insondable. En cambio, un dolor que sólo fuera mío y sólo me concerniera a mí —sí es que tal cosa es posible—, siempre puede ser referido, como a su explicación, al propio mal moral, cuyas consecuencias son evidentemente incalculables e infinitas, según sabe desde siempre la sabiduría del Oriente y tal como Occidente lo ha reconocido en Sócrates.

De aquí que sólo crea yo posible captar la conciencia religiosa postilustrada, como genuinamente religiosa, en la difícil forma de aquella existencia que, sin permitirse ningún calmante en la confrontación con el mal radical, termina por descubrir *al fin* que la desesperación aniquiladora no tiene la última palabra, porque, cuando intenta ser apurada con la valentía que exige la lucidez de los imperativos éticos y teóricos, revela su interna imposibilidad.

La diferencia entre el filósofo como tal y el hombre religioso como tal es aquí sutil. Al primero le corresponde describir esta situación límite y traerla a concepto; al segundo, que siempre vive en precario, acechado por la posibilidad evidente de haber sido todavía fatalmente ingenuo respecto de los poderes aniquiladores del mal, pero acepta esta precariedad en una peculiar acción de gracias, se le abre, además, la posibilidad de celebrar el misterio de su esperanza absoluta y precaria y de la gracia que esta esperanza testimonia. En esta celebración, por cierto, se ve reunido con todos los hombres, en la medida en que todos, en principio, guardan el secreto de la profundidad de su experiencia de estas cosas. El filósofo está solo y el hombre religioso no lo está nunca; pero no necesariamente han de ser dos hombres distintos.