

La filosofía de la religión como filosofía primera

MIGUEL GARCÍA-BARÓ*

§ 1 La actitud natural

Entre los logros numerosos que considero que alcanzó Edmund Husserl y yo, por tanto, hago míos, la reducción fenomenológica —en un sentido especial, que luego mostraré— es el principal.

Entiendo por ella, ante todo, el hecho de que la vida filosófica, como vida habitual, necesita —y halla— una, llamémosla así, profundación, o sea, un acto en el que se origina y del que toma su impulso primero para convertirse en adelante en hábito personal. Y este acto de fundación primera es una hondísima realización de la libertad.¹

Ahora bien, la libertad que actúa en la reducción fenomenológica reconoce con plena seriedad y consecuencia este imperativo moral:² debes retrotraer toda presunta verdad que asumas como base de tu praxis a las experiencias originarias donde puedas comprobar en su fuente misma el sentido y los derechos que realmente tiene esa opinión tuya.

Y es que, como Sócrates afirmaba implícitamente, no hay praxis que esté libre de un conjunto de opiniones que la fundan y la orientan, porque tratamos a todo aquello con lo que entramos en contacto basándonos en lo que pensamos sobre su naturaleza y sus propiedades y, aún más, en lo que suponemos respecto de su relación con el bien nuestro que últimamente perseguimos. Así, en verdad, toda acción humana es una tesis, es el momento de más indudable afirmación de las tesis que la respaldan: *praxis*, pues, significa *logos*, y *logos*, a la inversa, significa también generalmente *praxis*.³

Por otra parte, el modo natural, prefilosófico, de existir arraiga en el mundo natural y cotidiano, pero justamente no en él como tal, o sea, no en la conciencia lúcida sobre él y sus límites. El mundo en el que está basada la actitud habitual natural aparece ante la vida bajo una gruesa capa de interpretaciones y de evaluaciones —que no se refieren, sin embargo, al mundo mismo, sino a los seres con los que nos encontramos dentro de su horizonte— y cuya consistencia se debe a la tradición y la socialización, y nunca a la experiencia personal, solitaria y responsable. Y es este *nunca* el que pide el imperativo que sea cancelado alguna vez. Lo pide a todos los hombres, en la medida de las

Fecha de recepción: 7 septiembre 2006. Fecha de aceptación: 24 octubre 2006.

* Dirección: C/ Universidad de Comillas, 3. 28049 MADRID. Es autor de *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 1999; *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca.

1 Husserl la pensaba próxima a la fichteana *Tathandlung*. Cfr. sobre todo los textos de *Renovación*, publicados en el período de entreguerras por *Kaizo* en Japón. Ahora, *Husserliana XXVII* (1989), 3ss. (excelentemente traducidos por Agustín Serrano de Haro: Barcelona, Anthropos, 2001). En este punto no lo sigo, como se deducirá luego.

2 *Husserliana VIII* (1959), 339. Cfr. todo el contexto: 320-355.

3 Cfr. mi *Filosofía Socrática* (Salamanca, Sígueme, 2005), 101ss.; y mi comentario de *La defensa de Sócrates* (Salamanca, Sígueme, 2005), 87ss.

fuerzas de cada cual; aunque la historia sugiere muy vivamente que apenas nadie intenta siquiera obedecerlo. Todos comprendemos –y hemos comprendido hace mucho– que es un mandamiento moral de primer rango no dejar que nuestra vida se viva de modo puramente tradicional; pero el hecho es que casi nadie actúa con radical consecuencia a este respecto.

Llamar «natural» a semejante actitud de desprecio y sinrazón moral viene a ser tanto como una sorprendente confirmación filosófica de la imputación de un pecado original, quizá hereditario, a la humanidad. Cuando menos, es en mis oídos un rasgo demasiado luterano de la concepción que del mundo se hacía Husserl. Por supuesto, liberarse de las pesadas imposiciones de la actitud natural habría entonces de entenderse, en términos teológicos, o bien como un don de la divina gracia o bien como un logro prometeico, más que heroico, del individuo, en clave pelagiana.

La vida natural del hombre, en el sentido husserliano de «natural», significa esencialmente, desde el Renacimiento, interpretar cuanto existe en términos de exactitud, o sea, de verdad susceptible de expresión matemática.⁴ De aquí que la ciencia, es decir, el conocimiento matemático de la naturaleza, se haya revestido con los poderes y prestigios de la metafísica: sea cual sea la verdad última sobre lo que existe, su forma, en todas las regiones del ser, sin duda será la *exactitud*. Si algo es, ese algo está exactamente determinado en su ser mismo y, por ello, permitirá siempre, por principio, su verdad una expresión exacta. No cabe que un ente que verdaderamente existe, en cualquiera de los significados múltiples del término analógico «existir», no esté en sí mismo clara y tajantemente determinado respecto de todos los predicados posibles, de tal modo que satisfaga o no satisfaga cada uno de ellos, *tertio excluso*. Con todo, la exactitud o la vaguedad del ser son por igual interpretaciones «naturales», metafísica «natural», fundamentalmente debido a los motivos que llevan a asumirlas, más que por lo que como tales interpretaciones contienen. De aquí que haya que caracterizar de distinta manera el contenido básico de la actitud «natural» según las épocas históricas, y no convenga pensar demasiado rápidamente que empezar a sospechar de la creencia moderna es ya tanto como la reducción filosófica o fenomenológica.⁵ El hábito natural —y el mundo natural es el hábito de todos los hábitos naturales— es el hábito pasivamente creído, irresponsablemente aceptado: el que lleva la marca de la impersonalidad o anonimato de sus posibles verdad y valor. Los hábitos naturales y pasivos deben ser reemplazados por el o los hábitos libres, racionales, cuyo logro inicial ya consiste en revelar un sentido nuevo del mundo de la vida, tanto del intersubjetivo como del mío primordialmente propio: aquel sentido en el que el mundo de mi vida, de nuestra vida, se muestra con evidencia como el correlato de la vida transcendental absoluta (mía y nuestra).

Al ser ésta la comprensión husserliana de la reducción fenomenológica, evidentemente acontece como no sólo una extrema actualización de la libertad, sino como sencillamente el extremo mismo de la libertad finita en acto, ya casi en el margen de la libertad infinita —si es éste un concepto posible—.

Se comprende bien que Husserl entendiera que la reducción fenomenológica supera en radicalismo, con mucho, a, por ejemplo, la conversión religiosa. Las transformaciones religiosas de un

4 Para la fundamentación de esta tesis, *vid.* Miguel García-Baró, *Vida y Mundo. La Práctica de la Fenomenología* (Madrid, Trotta, 1999).

5 Hoy precisamente parece que quiere empezar una época nueva, en la que la ambigüedad y la vaguedad sustituyen a la exactitud de los modernos; pero la post-modernidad se abandona fácil y rápidamente cuando llega el caso serio. No disponemos de una medicina post-moderna, ni de una economía o un derecho, ni siquiera de una sociología que realmente sean de modo consecuente y de principio a fin saberes post-modernos. Es un síntoma de cómo la sustitución de la exactitud por su contrario no necesariamente significa un avance filosófico en el conjunto de la cultura.

hombre, su cruzar el umbral de lo sagrado, ocurren, en efecto, sin que sea necesario cambiar el hábito de hábitos que es su tener experiencia del mundo y de su existir en él en la forma pasiva y tradicional a la que me he referido. Incluso cuando el descubrimiento personal de la religión ensancha el horizonte del mundo con la esperanza de la vida eviterna después de la muerte, la fantasía llega a poder, desde luego, pintar el mundo de ultratumba como manteniendo esencialmente las mismas estructuras de la mundanidad que nos es ahora conocida; y sobre todo, la conversión religiosa, la experiencia de lo sagrado, no necesita perturbar o remover el marco esencial de la vida entendida como el existir de un sujeto. No ya el mundo: la vida misma que lo vive, puede seguir entendiéndose a sí misma, tras la introducción experiencial en lo sagrado, bajo las mismas estructuras generales que antes de este rito de paso primero.

En cambio, la reducción fenomenológica realmente pone en tela de juicio radical también los modos más arraigados de nuestro vivir el mundo. Por así decir, gana distancia de todo y de todos, aunque no, ni mucho menos, con el fin de dejar de tomar en serio lo que deba seguir exigiendo que se lo tome en serio también después de la reducción; y tampoco va llevada por el anhelo de algo así como convertir la vida en pura *theoría*. Al contrario, insisto en que la reducción fenomenológica obedece la apelación que a todos dirige el imperativo categórico que llama a la humanidad a la responsabilidad acerca de cada verdad y cada praxis. Y es que esta reclamación moral y existencial es para el sujeto más evidente que ninguno de los otros rasgos no ya del mundo sino incluso de la vida misma.

El hombre que sigue esta voz ética fundamental se convierte en un *espectador desinteresado* de la Totalidad, pero justamente debido a que tiene el más activo interés por la verdad, la libertad y la responsabilidad.

§ 2 Hacia una filosofía de la religión que no está dominada en exceso por la fenomenología de la religión

Me atrevo, pues, a suponer que, en el nivel histórico del presente, la experiencia con la verdad que es la reducción fenomenológica resulta una condición esencial para la misma posibilidad de cualquier existencia religiosa auténtica. Me atrevo a suponer que ésta no es meramente una suposición mía...

Ahora bien, en mi opinión, Husserl, que vio la condición abismática de la reducción fenomenológica, no tuvo, sin embargo, el mismo buen éxito cuando trató —no demasiadas veces— de definir su relación con la religión. No es que la existencia filosófica se haya vuelto hoy un competidor o un sustituto respecto de la religión entendida como herencia tradicional; mi idea es que, en vez de tales cosas, lo que ocurre es que ahora revela su auténtica naturaleza de condición necesaria para la religión auténtica.

Desde luego, esta tesis requiere ser confrontada con la tendencia más influyente de la actual filosofía de la religión, que afirma que sólo la fenomenología de la religión (una rama de la antropología social hija de la antigua historia comparada de las religiones, aunque mixta de características propiamente hermenéuticas) fundamenta una aproximación precisa a los fenómenos religiosos.

No voy a dedicarme a reconstruir el argumento, pese a lo relevante y hasta urgente que es desafiar la perspicacia con la que Eliade y sus discípulos consiguen analizar la religión propia de la tradición en la que se hallan Sócrates, los profetas del Primer Testamento y Jesús y Pablo dentro del marco interpretativo que suministra el estudio antropológico de las sociedades preliterarias.

Si de verdad expresa la reducción fenomenológica la forma más desarrollada y autoconsciente de instauración de la vida filosófica en general, no olvidemos que esta superactivación de la libertad y de la razón teórica está inspirada y atraída por una evidencia de alcance universal que se encuentra en el territorio de la razón práctica y que, enunciada en términos levinasianos, no es sino la superioridad evidente del bien sobre el ser, que provee al sujeto con los medios para evadirse de la vasta región no sólo del ser sino incluso de la suma de ser y nada a la que Levinas llamaba el *Hay*. Husserl subrayaba esto mismo cuando escribía que el sujeto que se somete a sí mismo a la reducción filosófica ya no es un ser humano, ni tampoco el *Ultrahombre*, sino nada más que el *Ur-Mensch*,⁶ si se quiere, el archihombre, pero en el sentido del núcleo último de lo humano en cada cual, a quien no conviene ningún nombre ontológico: ni sustancia, ni totalidad, y ni siquiera mónada. El *Ur-Mensch* se parece a una fulguración de libertad, que bien puede llamarse hospitalidad del Otro o su rehén: un latido en la dirección de la novísima forma de vida que representa la bondad misma, lo santo mismo. Recuérdese cómo Levinas traduce *epoché* como *ex-ception*, o sea, escapada fuera de los mágicos, fascinantes, tremendos y posesivos poderes del ser y la nada, del *Hay*.

Por cierto que es sumamente significativo que Levinas rehúsa hacer caso a la sugerencia de Husserl de borrar el nombre viejo para el sujeto o el paciente de la *epoché*. Levinas insistió siempre en seguir llamándolo humano, no prehumano o ni archihumano o posthumano. Como Sócrates, Levinas indica así la universalidad plena de esta condición de la verdadera humanidad. No existe nadie que pueda ser absolutamente sordo a la llamada de la bondad radical, de la alteridad radical respecto de todas las formas del ser. El ser humano es primordialmente esta vigilia que ha sido despertada a la aventura absoluta de la bondad, más allá de cuanto sabe sobre el ser y el no ser; más allá de cuanto supone que sabe por tradición sobre la vida y la muerte, el sentido y el absurdo. Una aventura que escapa del ámbito delimitado por el miedo, la angustia, el placer y la fascinación, y que sólo va impulsada por la voz de la alteridad. La sociedad realmente está integrada por una multitud de tales originales, individuales huéspedes y rehenes del Bien, por más que nunca se organice a sí misma a la luz de esta verdad sino siempre a la sombra del crimen de Caín.

Y es que tan evidente y original como la vida y sus poderes constituyentes es el deseo vivo de no constituir el mundo tradicional sino de revisar todos los resultados de la historia. La filosofía se instaaura, como reconocían Heráclito o Nietzsche no menos que Sócrates, como la tradición humana de los hombres que no reconocen ninguna tradición. La filosofía es lo perfectamente opuesto al arraigo en el suelo y la sangre, en la familia, la nación y sus dioses.⁷ Su única fuente es la vida, mas la vida como un oído ya abierto al Bien que llama a una evasión loca o infantil.

En el gesto de esta fuga comparece la totalidad de cuanto hay, y el hombre que obedece la voz del Bien trascendente se convierte, como por añadidura, en el espectador universal, en el verdadero escéptico ingenuo. Su intimidad está conmovida y perturbada por un ímpetu que es literalmente un yo más yo que yo mismo: un maestro inmanente, un amante que habla a su amada en el místico secreto del silencio del mundo pero le da, junto con su palabra, el mandato absoluto de enmendarlo cuidándose de la fuerza y la debilidad de todos los vivientes y de todas las cosas. La Bondad

6 Por lo menos, Husserl no enmendó esta expresión en el borrador de Sexta Meditación Cartesiana que le sometió Eugen Fink, y el término *Ur-Ich*, archi-yo o núcleo primordial del yo, aparece en *Crisis de las Ciencias Europeas*.

7 Es extraordinariamente instructiva la comparación con los resultados de la investigación de Charles Bambach sobre las actividades académicas de Heidegger en los años 30 y 40 del siglo pasado.

sublime no aparece confrontándoseme o afrontándome desde el horizonte del mundo, en la exterioridad, sino siempre como a mi espalda o, mejor, desde el núcleo vacío de la mismidad.⁸

§ 3 Aspectos de la génesis fenomenológica de la reducción que Husserl no consideró

*No hay un solo momento de la vida consciente madura que no muestre de alguna manera las huellas de su génesis fenomenológica o, quizá, del acontecimiento que debemos suponer necesariamente tras esta génesis.*⁹ La consideración sólo extática de una vivencia no puede hacer justicia a un rasgo esencial de todo proceso vivo de constitución: el hecho de que el sentido constituido siempre es una mezcla de antigüedad y novedad, de corroboración y sorpresa. La irrupción del presente, la *Urimpression*, ya estaba anticipada parcialmente en la expectativa y, sobre todo, en las protenciones inmediatamente anteriores a ella. Nada absolutamente nuevo puede entrar en la vida; pero, a cambio, nada absolutamente viejo puede ocupar por entero la escena presente de la vida. Incluso si lo mismo se repite, es precisa cierta renovación de su mismidad; de modo que el presente sabe siempre a plena singularidad. El carácter de contingencia que posee todo presente justamente como acontecimiento, significa esta peculiar combinación de sabido e ignorado.

Esta situación descriptiva exige a la fenomenología intentar retroceder hasta la génesis de cada acontecimiento, de cada parte de la vida y el mundo y la intersubjetividad de los que hay experiencia en cualquier presente real. Sólo la reducción se exceptúa de este vasto programa de fenomenología hermenéutica; pues la reducción es en tal grado energía de radical libertad, es tal revolución del curso de la vida, que Husserl, por principio, pensaba no tener que decir nada sobre algo así como una génesis de ella. La idea misma de una motivación que sólo podría ser «natural» pero que resulta en la suspensión de cuanto es «natural», parece encerrar una contradicción y, de hecho, la encierra, a ojos de Husserl.¹⁰

Sin embargo, ¿muestran realmente los hechos mismos que a la empresa madura de la filosofía le falta todo inicio infantil e inmaduro? Creo que la verdad de los hechos contradice en este punto el luteranismo radical de Husserl.

Hay muchos modos clásicos de abordar este problema. Algunos describen la vida como siendo incapaz de establecerse por sí misma en la actitud habitual propia de la filosofía. Heidegger, por ejemplo, no menciona la libertad o el deseo de verdad como motivos que lleven a salir de la existencia impropia, e incluso piensa que la inautenticidad o impropiedad no puede ni desarraigarse ni, en realidad, superarse. La angustia asalta pasiva y repentinamente, y nada tiene que ver con la sed de lucidez.

Pascal sostuvo que el extremo de la perspicacia está en situarse en un modo escéptico de vivir escépticamente. El conocimiento verdadero acerca de la naturaleza humana tal como hoy es revela un vacío horrendo, del que únicamente brota tedio, aburrimiento. En medio de él, el hombre sólo emplea sus horas en matar el tiempo, justamente velando por no ser él muerto por el tiempo. El

8 Cfr. Miguel García-Baró, «Más yo que yo mismo. Un ensayo en los fundamentos de la filosofía de la mística», en: Juan Martín Velasco (ed.), *La Experiencia Mística. Estudio Interdisciplinar*. (Madrid, Trotta, 2004), pp. 285-309.

9 «Acontecimiento», en esta acepción técnica, designa, pues, una coyuntura metafísica que, siendo un hecho, no se ofrece como un fenómeno sino que viene requerida por alguna estructura fenoménica. Es, por tanto, una condición de posibilidad pre-fenoménica de algún fenómeno. Sigo, sin embargo, utilizando también, con frecuencia, el término para designar cualquier hecho o suceso, también los fenoménicos.

10 Más información que las lecciones de Husserl sobre ética de cuya publicación disponemos, contienen los textos que comentan el comienzo de la parte sistemática del curso *Filosofía Primera*, Husserliana VIII.

que está abandonado a sus propias fuerzas morales y racionales, sencillamente no es capaz de entender su abismática debilidad ni el peso enorme de su culpa. La desesperación será la única actitud sincera que le quepa adoptar, y ella es también cuanto debe esperar sin la preciosa ayuda de la gracia mediada por Jesucristo. Una filosofía sin cruz sólo se propone como un impresionante caso de estupidez y soberbia.

Las posiciones cristianas de la Antigüedad y el Medievo propendían a estar mucho más de acuerdo con las tesis modernas de Husserl que con estas afirmaciones barrocas. El libro IV de las *Confesiones* de Agustín ofrece el testimonio más vivo y profundo en este sentido. Puede leerse, de hecho, como un reto al concepto socrático-platónico de la filosofía y de cómo ocurren los comienzos de una existencia individual de filósofo.

Agustín desconfía de la eficacia del diálogo socrático. Ya no cree que el discurso pueda alcanzar la misma gravedad que la praxis. Nadie puede propiamente educarse a sí mismo en la posibilidad por medio del pensamiento dialógicamente compartido, ya que la realidad sobrepasa cuantas posibilidades se logre prevenir. Y es que los acontecimientos están más en manos de Dios que en los de nuestra libertad. En cada uno de ellos hay un factor de sorpresa y, en verdad, de providencia, en un modo que supera con mucho el ámbito de todo nuestro conocimiento previo. Desde luego, cuando se vive en la actitud natural, dejamos que nuestra vida se expanda por las vías que ella se escoge según su facilidad y a su gusto. La felicidad es la meta y el amor es el medio.

El amor nos hace como el objeto amado, ya que es la única fuerza capaz de asimilar una existencia a algo que le es distinto y otro. Vivir quiere ya decir el placer de estar vivo y de seguir vivo. La vida, pues, siempre es amor de sí, aun cuando sea también amor de lo otro de sí. Pero sucede que en este gesto primero de la existencia nadie puede realmente comprender en qué loca contradicción su vida y su amor se están ya naturalmente enredando. Es sólo después, una vez, por cierto, que hemos sido alcanzados por los golpes del dolor que nos cura providencialmente, cuando reconocemos, por la gracia de Dios, que nuestra existencia ha sido hasta entonces más bien una *muerte vital* o una *vida mortal* que *vida* en sentido pleno. Amando tan sólo a seres mortales, iba el hombre realmente volviéndose muerte sin conciencia alguna de ello y, por tanto, sin dolor. El milagro radical que el cuidado de la providencia divina sobre el hombre realiza es, justamente, que el placer pueda ser amargo. Por ello, más providencial que ningún otro acontecimiento es la pérdida repentina de aquello que más ama nuestro amor natural. En ese momento, el hombre asiste pasivamente al espectáculo de cómo se despedaza ante sus ojos, con toda evidencia, su propia persona.

Pero en esta autodestrucción hay un elemento que la resiste, justamente porque sufre y desespera. El hecho de que no podamos concebir seguir viviendo sin el amado o la amada contiene secretamente la esencia de una inesperable recuperación: el yo de Agustín no sabía cómo seguir soportando la propia alma, dónde conseguir dejarla de una vez por todas, y cuando le ocurría pensar en su Dios para este menester acuciante, se respondía a sí mismo que ese Dios era mucho más irreal y menos valioso que el amigo muerto. El yo roto en lágrimas miraba con espantoso tedio a su alrededor y sólo veía muerte; pero esas mismas lágrimas significaban que ni siquiera entonces la muerte era la única verdad que todavía quedaba en pie.

Así, pues, en la descripción de Agustín la desgracia extrema es la condición para ser traído de vuelta al puerto de la sabiduría. Ahora bien, la *situación límite* es condición necesaria pero no suficiente de la filosofía plena (que Agustín sólo podía entender como investigación cristiana de la naturaleza de la Creación y de su Creador). Como su experiencia le hizo ver dolorosamente, el amor de sí, presente todavía en la calma de ese puerto tan difícilmente alcanzado, es el último y el más temible enemigo. Me refiero, desde luego, al amor de mí en el sentido en que el mí mismo

es un ser temporal y mortal. En efecto, el amor que se dirige a este objeto precario de nuevo se asimila él mismo a la precariedad y la mortalidad de lo amado, con lo que sólo ha reemplazado, empeorando incluso las cosas, un objeto de *libido* por otro. *Libido*, o sea, el amor exclusivamente dirigido a algo mortal, es el nombre y el rostro real del germen de mortalidad que encierra siempre la vida terrenal.

En definitiva, dos amores, dos direcciones de la existencia, se encuentran en constante lucha dentro del alma humana: el amor mortal y el amor vital, la vida mortal y la vida vital. Esta mezcla y este combate es el hombre. Y sin embargo, Agustín reconocía la posibilidad real de vencer de manera si no definitiva sí habitual a *libido*, aunque, a sus ojos, las condiciones de tal victoria implicaban aislarse dentro de los estrechos límites de una comunidad religiosa y abandonar la vida corriente en la familia, o sea, el matrimonio.

Más que ningún otro pensador, ha sido Kierkegaard quien ha logrado éxitos profundos en el terreno de la exploración de cómo la existencia se enreda a sí misma en el hábito que Husserl denomina actitud natural y de cómo puede lograr reponerse de ella en compromisos éticos y religiosos, que de hecho vienen a ser lo que la fenomenología llama actitud filosófica.

Kierkegaard, eso sí, tenía una perspectiva acerca de la naturaleza de la filosofía que la dejaba condenada a permanecer en el plano meramente estético y aun esto tan tonta e inútilmente, en la era cristiana, como para fallar siempre las elevadas metas de la propia existencia estética.

El futuro hombre, el niño, se angustia más y más en la expectativa de un tiempo en el que la posibilidad como tal será el material de que esté hecha su vida, o sea, la existencia. En el estadio de la inocencia, o sea, de la ignorancia, no hay para el niño posibilidades, puesto que está sumergido en el mero proceso del desarrollo de su sensibilidad, es decir, sencillamente juega. Únicamente sospecha que va a empezar el tiempo cuya marcha no se invierte, en el que no hay más remedio que optar; pero la observación exterior de la vida de los adultos no le deja conocer por dentro cómo es la existencia. Caer en su sí mismo, llegar a decir con plenitud «yo», es elegirse a sí mismo aislándose, en el pecado, de la fuente viva, espiritual y divina del propio espíritu. Es al mismo tiempo un escalón necesario para que en él se desarrolle la humanidad tal y como en su presente ya es, y un pecado.¹¹

La línea que parte recta de este gesto o salto o desmayo, de esta caída en sí, conduce a una vida de mero goce y posesión del mundo y las personas, sin conciencia de pecado: una danza que ama cuantas realidades puedan ser seducidas.

Los desengaños en esta existencia cuya cima es Don Juan no llegan, por regla general, al nivel de motivar una conversión, un salto que conduzca a otro estadio existencial diferente. Es posible, pero nada más que posible, que la empatía en los sufrimientos que causa el juego pasional e inconsciente de esta clase de amor en otros logren detener esta vida. Lo habitual es que los imitadores imperfectos de Don Juan se hundan de pronto en un cansancio terrible. Ven desde él la pérdida de toda nueva posibilidad y terminan cayendo en un tedio que les sabe a un anticipo de la muerte. Son la Cofradía de los Casi Muertos: una cofradía de poetas, o sea, de gentes que cantan la vida definitivamente perdida, pasada, y acompañan con este canto de melancolía el viaje hacia la misma desesperación de cuantos por el momento gozan de la vida sin otras preocupaciones.

Ninguno de los saltos reales que ejecuta la existencia puede describirse, ya que consisten, precisamente, en libertad impredecible. De hecho, no son otra cosa que libertad que se aferra a sí misma,

11 Cfr. sobre todo *El Concepto de Angustia*, I. Las referencias que hago a Don Juan remiten a la parte primera de *La Alternativa*, donde casi en todos los ensayos que la componen se da cuenta de unos u otros aspectos de esta figura esencial.

que se elige a sí misma —cuando no desfallece sobre sí misma—. Preguntarse por aquello que mueve a la libertad es olvidar, estética o filosóficamente, por completo la libertad misma. Lo único que sabemos es que hay un tiempo antes y un tiempo después, y que este después está marcado precisamente por el pasar irreversible, histórico, del tiempo. Don Juan vive en la certeza de que puede borrar todas las consecuencias serias de sus actos. Actúa, pero piensa y siente que ninguna posibilidad va quedando definitivamente cerrada por ninguna de las opciones que ha tomado, por ninguna de las posibilidades que realmente ha perseguido. Supone que cabe siempre la repetición, o, más exactamente que la repetición, la renovación, la recuperación, ya que no hay asunto amoroso que propiamente se repita.

La existencia ética, en cambio, ha saltado a un estadio o nivel en que el tiempo no regresa y todas las decisiones permanecen y configuran el futuro. Este quedar los compromisos hace crecer y espesarse la propia historia: cierra y abre posibilidades únicas, irrepetibles, a cada momento. El interés y el riesgo son ahora los materiales de la nueva vida. Se existe avanzando, cambiando y haciendo cambiar a otros, en próximo conocimiento de los dolores y los amores de los demás: en sociedad, pues, y, en el nivel más alto del compromiso ético, en el matrimonio, que asume la pasión bajo las determinaciones y los mandamientos morales.

Este modo de vivir comporta, pues, reflexión apasionada acerca de todas las posibilidades de pecado y de bien. Kierkegaard no concede nunca que se trate de la actitud filosófica, pero de hecho la reducción fenomenológica es un componente imprescindible de semejante apertura nueva de la vida. Kierkegaard prefería hablar de ironía socrática y obediencia cristiana, y Nietzsche (y Heidegger leyendo a Nietzsche) enfatizaba, en cambio, que el espectáculo de todas las posibilidades, el más amplio poder poder, disipa el cristianismo al volver apariencia, tal como los docetas enseñaban en la Antigüedad, la cruz de Cristo.

A mi modo de ver, sin embargo, la reducción filosófica no queda bien descrita de ninguna de estas maneras; se la entiende sólo superficialmente. Justo porque se sopesan todas las posibilidades es por lo que el sujeto se sitúa en condiciones de comprometerse con máxima seriedad respecto de una entre todas, la cual, una vez elegida en un salto existencial, cancela un número enorme de otras posibilidades. Sólo se elige plenamente si antes la lucidez ha crecido hasta su máximo. Sólo se entra en una tradición si se conquista el derecho a hacerlo, lo cual implica captar con claridad su verdad propia. La imitación ciega de ninguna manera es existencia religiosa. La verdad es la opuesta: sólo si una posibilidad se asume de manera plenamente personal e individual, como si se tratara de una posibilidad que sólo uno mismo tiene entre todos los hombres, sólo entonces, en soledad constitutiva, se elige el espíritu y lo eterno, o sea, la verdad, que es tanto la subjetividad misma como la comunidad eterna, siempre hablando en los términos preferidos por Kierkegaard. La soledad de Abraham es tiniebla para quien la mira desde fuera, pero, vista por dentro, es, si puedo emplear las palabras de Dionisio Areopagita, más bien un rayo de oscuridad. La filosofía es el más radical salto a la lucidez, al compromiso y a una forma de individualidad aislada que de hecho prepara y anticipa toda auténtica forma de comunidad. Kierkegaard, en definitiva, es que veía la filosofía con la misma desconfianza con la que veía Husserl la religión.

El matiz particular de la existencia religiosa comparada con la existencia ética estriba, para la descripción de Kierkegaard, en su difícilísima relación con el tiempo. La seriedad definitiva de las opciones morales que construyen la historia entra en conflicto, sin remedio, con el deseo esperanzado de lo imposible. Se pone la atención religiosamente en lo imposible cuando se desea con toda la energía que hay en uno mismo la redención de la historia en el futuro inmediato; que el dolor y el sufrimiento, la muerte y el pecado sean más que olvidados: perdonados, aniquilados. Se ora y

se actúa en aras de una repetición que recuerda el éxtasis estético pero que es su opuesto exacto. Las posibilidades tienen que retornar. Lo que terminó debe recomenzar. Lo pasado ha de estar por venir. La cima del interés y la pasión, o sea, de la interioridad subjetiva, es el deseo de eternidad, apoyado por la fe en la presencia de la redención en medio de los tiempos históricos, en una especie de imposibilidad y paradoja extrema y escandalosa. Es preciso imitar el radicalismo con el que Jesús criticó la actividad mundanal entendida como un modo meramente natural de vivir. No se ha alcanzado la medida del hombre mientras éste no lleva a tal extremo hiperbólico la fuerza de su esperanza práctica. Y sólo desde tal distancia y tal vértigo cabe decir de un sujeto que realmente constituye la mundanidad del mundo.

Es convincente el modo en que Kierkegaard enseña cómo se entra en la moralidad, la religión y la filosofía, cómo se posee una subjetividad individual: desde luego, a través de un conjunto de acontecimientos mucho más intrincado, difícil y angustioso, aunque también gozoso, que como lo han descrito Levinas, Henry o Rosenzweig.

Pero hay, sin embargo, un punto que nos obliga a escuchar también estas otras voces con gran atención. Todas ellas recuerdan algo esencial, en perspectivas que todas difieren, aunque no alcancen ninguna la completud y el detalle de las descripciones de Kierkegaard. Pero toman en consideración un elemento de gracia o de regalo que no se puede obviar.

§ 4 La experiencia matriz

Me refiero fundamentalmente a la primera experiencia del ser, la verdad, el tiempo, que permanece inolvidable en sus consecuencias, si bien muchos logran obstruir el regreso de su recuerdo. Esta experiencia matriz no vuelve al hombre un pensador; no es que ella ya introduzca pasivamente lo que conquistará en el futuro, quizá, la reducción fenomenológica. Pero inserta al hombre, sin escapatoria posible, en la existencia y la pregunta, en el misterio y la trascendencia.

La vida, en el sentido primordialmente humano de la palabra, no es nacimiento y evolución biológicos, no es asunto de paternidad, sino el resultado de un traumático regalo de cierto conjunto de sentidos que perturban definitivamente la tranquilidad de la inocencia.

Temo que la filosofía nunca ha prestado a la infancia la atención que se le debe. A lo sumo, para ella la infancia es el compendio de cuanto debe superar la filosofía. Y sin embargo, la actitud «natural» de ningún modo es la del niño. La actitud natural sólo es la del hombre que intenta olvidar las poderosas verdades que abrió ante él su primera juventud y usa para este fin cuantos recursos le ofrece la cultura promedio de su tiempo.

La infancia es precisamente el estadio existencial en que la realidad golpea de súbito, sin anuncio ni preparativos, sin génesis fenomenológica propiamente dicha de este golpe, como no sea el aumento de angustia detectado por Kierkegaard; y ese choque significa la revelación de que hay que morir, de que todos a nuestro alrededor, como nosotros mismos, estamos envejeciendo siempre irreversiblemente; que las situaciones no vuelven dos veces; que las pérdidas son definitivas y las ganancias no pasan de precarias. La ocasión para esta experiencia procede de una amplia gama de situaciones posibles, que no necesariamente han de ser penosas, aunque frecuentemente lo sean: como una bofetada que despierta de un pesado sueño en el que se soñaba la misteriosa vida de los adultos.

El niño está profundísimamente solo ante la tarea de tener que elaborar esta experiencia primordial, demasiado rica de sentido. Siente que nadie siente lo que él. La escuela guarda silencio acerca del objeto de su obsesión y los demás, la familia, por ejemplo, parecen aceptar que lo único

que realmente conviene que se reciba a esa edad son matemáticas, geografía o inglés. Todo y todos, con la posible excepción de los lugares, los animales y los juguetes, forman una conspiración de silencio sobre la cuestión enorme, de la que quedan excluidos únicamente los seres que, justo, callan. ¿Qué quiere decir existir? ¿Qué es exactamente estar vivo? Porque la irreversibilidad del tiempo, la plena seriedad de las situaciones y el descubrimiento de la propia muerte se vuelven pronto la mera pregunta por el ser.

La experiencia matriz es en su base la experiencia ontológica, y comprende también, por ello mismo, el contacto primero con la diferencia entre verdad y apariencia, sufrimiento real y gozo real. Y no menos es la primera revelación de la alteridad, de la distinción de uno mismo frente a los demás. Es uno solo quien está preguntando las preguntas que no se pueden formular; pero son todos los que están sufriendo o llegarán a sufrir la misma tremenda perturbación que uno experimenta. Se recordará que Levinas describe la oscuridad y la soledad de las noches de infancia como el encuentro con la horrible totalidad que todo lo abarca y que nos abandona sin vía alguna de escape.¹²

Por mi parte, destaco en especial un rasgo de esta experiencia primera que se presenta pronto tras su golpe inicial. Me refiero a cómo proyecta el niño al futuro su horror, hasta llegar a entender que cualquier futuro se le presenta como siendo por igual insoportable. Miguel de Unamuno emplea para este descubrimiento la fórmula, ni mucho menos perfecta, del carácter contrarracional que posee la felicidad.¹³ Quería decir con esto que la experiencia primordial contiene el ingrediente de que quien la hace y permite que su eco resuene lo suficiente en él, deja de saber qué es lo que más desea. ¿Acaso una vida que no acabe? Así parece, cuando se atiende sólo a la muerte. No se puede querer morir, perder toda conciencia, volverse nada, tal como se era antes de nacer. Sobre todo, no se puede querer la universal muerte que haría del inmenso monte de las pasiones y las experiencias humanas nada de mayor sustancia y permanencia que un relámpago entre dos eternidades negras. Tal verdad manifestaría que la vida no es sino un juego en el que uno no quiere tomar parte, ya que no hay modo de jugarlo con decencia. Pero cuando se vuelve el niño, entonces, a la representación de una vida que no termine, es cuando su desesperación se hace total: ¡un tiempo circular, el giro eterno de todas las cosas, el *samsâra*, el término de todo significado para la palabra *posible*! Jorge Luis Borges describe a un Homero inmortal asqueado de la poesía,¹⁴ y la superación nietzscheana del nihilismo exactamente a este modo no pasa de ser mera resignación, falta de potente voluntad, como Unamuno le reprochaba iracundo.¹⁵

El dilema existencial es, pues, que no aspiramos ni a la muerte ni a la vida. Quien está prendido en él, en el instante central de su infancia, no tiene idea alguna de qué pueda querer realmente decir existir, a la vista de este dilema. Descubre entonces, desde luego, la totalidad neutra y espantosa del *Hay* al mismo tiempo que descubre que ignora el significado real de la palabra *felicidad*. Pero pararse en esta situación y negarse sencillamente a seguir viviendo a no ser que en esta noche misma se nos revele el significado de la existencia; alargar la mano a la redoma del veneno, como Fausto en la Noche de Walpurgis, sería tanto como haber abandonado la profunda sabiduría del niño que un día decidió que, pese a todo, valía la pena vivir la vida. El niño en nosotros no sólo entendió el espanto de estos enigmas sino también su apasionado interés, y optó por esperar. Al tiempo que descubría sin habérselo propuesto todos estos significados, todas estas realidades, también sentía

12 Una de las descripciones más intensas se encuentra en *De l'existence à l'existant* (1947), 93ss.

13 Cfr. *Del sentimiento trágico de la vida* (1912), ch. VI-VII.

14 *El inmortal* (en: *El Aleph*, 1949).

15 *Op. cit.*, c. IV.

su radical distancia respecto de la totalidad del mundo y del destino, que justamente se expresaba en su pena ante la ignorancia y el dolor. No hay derecho a que la entrada en la vida sea tener que preguntarse si no habría sido mejor no haber nacido. Y sin embargo, el niño captó, sobre todo afectivamente, la difícil posibilidad de que la vida transcurriendo pudiera aumentar la claridad de su sentido. De algún modo, el niño concibió el proyecto de no dejar sin leer línea alguna que alguien hubiera escrito sobre la sabiduría; no dejar de conocer a ningún sabio vivo de su tiempo; no dejar de entender lengua alguna en la que se haya expresado alguna verdad esencial.¹⁶

Después de ese momento de experiencia hondísima, la existencia queda escindida de modo más o menos secreto. En adelante, sabemos ya para siempre que hay, que estamos, en una situación de fundamental misterio, respecto del cual se espera que algún movimiento de la existencia consiga arrojar alguna luz. Llamemos a ésta la situación fundamental, en la que transcurre la investigación, casi secreta, tantas veces silenciosa, del significado de la existencia y la redención. Y hay, desde luego, la situación vital mundanal y cotidiana: una situación que podemos llamar *superficial* de modo casi geográfico. Si el hombre pudiera existir exclusivamente en el nivel de la situación superficial, la descripción heideggeriana de la existencia impropia o inauténtica sería del todo correcta: el hombre sólo conocería bienes y fines intramundanos, sólo que a falta de toda distancia respecto del mundo, o sea, en total ignorancia del mundo como tal y, así, a resguardo del asalto de la angustia por su ser-en-el-mundo. La vida no sería sino cuidado de entes, instrumentos y personas intramundanos, sin conocimiento claro de tal situación como situación global o total y omniabarcante.

Pero todos los niños aprendieron de una vez por todas algún día que la existencia y la felicidad, la verdad y el tiempo, son enigmas que no se pueden arrancar del núcleo más hondo de cualquier experiencia cotidiana y superficial. La existencia adquirió dos caras, dos aspectos. No cabe vivir como si la superficie fuera todo. Habitualmente, quizá naturalmente, se existe al mismo tiempo en los dos niveles, uno explícito y otro secreto y latente. Pero siempre es posible instalarse en el hábito de explicitar las raíces y los fundamentos últimos de la acción. El niño no puede volverse de manera definitiva un filósofo. Se tiene que educar para el trabajo de lo profundo sin olvidar, en el dominio de los sentimientos, que de ningún modo se reduce la existencia a la actividad superficial de todos los días. No es el pensamiento sino el sentimiento quien sobrelleva en su mayor parte la elaboración de la experiencia matriz u ontológica mientras dura la infancia. La poesía y la música, las artes plásticas y la contemplación de la belleza, el primer encuentro con el amor y la traición, las investigaciones científicas, proveen a la existencia de una riqueza de sentido que la filosofía no ha reflejado jamás por entero. Si se supera la posibilidad que es Don Juan y la seriedad de las opciones éticas expande el horizonte de la vida, la edad madura puede hacer que se rememore, con toda la plenitud de su misterio, que realmente está a nuestra disposición el gesto existencial que Husserl denominó reducción fenomenológica; el cual fija como hábito exactamente aquello con lo que la propia niñez entró en contacto a través de su forzado silencio.¹⁷

16 Cfr. las primeras páginas de *La Estrella de la Redención*, de Franz Rosenzweig.

17 Me permito remitir, sobre los problemas que se rozan en esta sección final, a dos textos míos: el capítulo III de mi libro *Del Dolor, la Verdad y el Bien* (Salamanca, Sígueme, 2006) y «Ensayo sobre la situación fundamental de la existencia»: J.-P. Sartre, G. Marcel, K. Jaspers, E. Paci, E. Levinas, J. Derrida, M. García-Baró, *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*. Madrid, Encuentro, 2005 (pp. 109-134).

