

Fenomenología radical y ética:

Una perspectiva sobre la necesidad urgente de situar a la filosofía en el centro de cualquier programa radical de renovación de la enseñanza

MIGUEL GARCÍA-BARÓ*

1.

El propósito primero y más evidente de nuestra reunión es llamar la atención sobre la gravedad que entraña dejar disminuir el papel de la filosofía en la educación de los ciudadanos de Europa, del mundo. Damos por seguro que esta disminución se está produciendo y tememos fundamentamente que va a ir acelerándose en el próximo futuro. Nosotros, más que retardar este fenómeno, intentamos invertirlo a medio plazo. Es obvio que pensamos que en este problema, y en esta posible inversión por la que trabajamos, corresponde esencialmente un gran papel que jugar a las universidades católicas, más allá del que toca a los miembros de cualquier universidad que se sientan llamados a esta tarea.

No quiero demorarme en describir ni en diagnosticar qué está sucediendo. Sobre este lado de la cuestión, baste observar que no hay en el presente ninguna gran fuerza social, ninguna poderosa tendencia histórica o política, que espere nada de la filosofía y de su enseñanza. Han pasado los tiempos en que al menos se quería a la filosofía para utilizarla, ya fuera en misiones de apologética teológica, ya fuera en la propagación de los ideales de la Ilustración y la Revolución –primero burguesa y luego proletaria–, ya fuera al servicio de la Contrarrevolución o hasta al de su forma exacerbada, el fascismo. A mi modo de ver, la única sociedad todavía relevante y numerosa que no sólo dice que está interesada en la investigación de la verdad por el honor y la gloria de la verdad misma, sino que debe esencialmente estarlo y da algunas muestras de que así es, es el colectivo de la iglesia cristiana o de las iglesias cristianas; y no es un sueño pensar que lo mismo, por lo menos análogamente, se haya de

* *Universidad Pontificia Comillas* (Spain). – This text can be quoted as follows: Miguel García-Baró, “Fenomenología radical y ética: Una perspectiva sobre la necesidad urgente de situar a la filosofía en el centro de cualquier programa radical de renovación de la enseñanza”. In: João J. Vila-Chã & Miguel García-Baró (Org.), *Philosophy and the Future of Human Formation in Europe • La Filosofía y el futuro de la formación humana en Europa*. Papers Presented at the Regional Congress of COMIUCAP for Europe Organized in Conjunction with the Universidad Pontificia Comillas (Madrid, 17-19 of December, 2014).

decir de todos los grupos sinceramente religiosos que subsisten. Paradójicamente, lo mismo ocurre con los grupos, menos organizados, de los adversarios radicales de las religiones. Aunque quizá la cosa no sea tan paradójica, puesto que *es una y la misma la ciencia de los contrarios*.

En efecto, la religión ha podido pensar en otros tiempos que su base era la mera fe en el testimonio de los apóstoles y los maestros, o la fusión sentimental con el numen y con el pueblo que lo adoraba, o incluso nada más que el sometimiento rígido a los modos de vida que los jueces del derecho religioso dictaminaban; pero desde siempre en realidad, y ya con toda evidencia e insoslayablemente desde hace unos doscientos años, la puerta de la religión o es la razón o no es ninguna; la razón en su uso práctico y estimativo o quizá incluso la razón metafísica entendida de una manera más amplia y profunda, gracias a la fenomenología y la filosofía de la existencia, como se la había comprendido a todo lo largo de la modernidad.

Aunque es poco o nada clásico este uso de las palabras, nos estamos acostumbrando a diferenciar entre lo sagrado y lo santo, como ha propuesto Levinas, justamente para distinguir las entradas ilícitas en la religión – o al menos, si no ilícitas sí decisivamente dejadas atrás como posibilidades actuales – de la única entrada legítima a la esfera de lo que auténticamente es religioso y puede pretender serlo todavía hoy. La relación con el Misterio Santo es todo lo contrario de una pérdida de humanidad; es todo lo contrario de una fuga cobarde del mundo; es todo lo contrario del desprecio por la historia, la naturaleza y los demás seres humanos. Su misma esencia está en la esperanza absoluta respecto de cada destino individual y respecto de todas las realidades. Vivir de alguna manera ante lo Trascendente, por más variadamente que se exprese en todos los campos de la existencia, siempre consiste, sobre todo, en mantener esta esperanza absoluta y universal, porque lo Trascendente es lo que orienta la crítica radical de todo lo imperfecto justo porque hace amarlo con todo el corazón.

Es evidente que la fe religiosa puede ser cambiada por una de las innumerables formas del miedo, causa principal de la violencia y la barbarie; o también por la exageración del voluntarismo. Lo sobrenatural está y estará siempre expuesto a que cada cual lo tome por lo infranatural, o sea, por lo irracional, lo fantástico, lo pasional. La tentación de sucumbir al miedo es muy poderosa. Se teme a la muerte, se teme a los acontecimientos adversos de la naturaleza; se teme, sobre todo, a los demás seres humanos; y también se teme uno a sí mismo. Una vida en el miedo es una vida esclava y fácilmente propensa al resentimiento, a la venganza. Cuando alguien es presa del miedo, no tiene ya paciencia para la voz, a la vez humana y santa, de la razón que llama a lo verdadero, a lo bueno, a lo hermoso. La persona aterrorizada necesita seguridades que ella sola no

puede conseguir, de modo que se refugia en una masa de gente tan aterrizada como ella misma, pero que sirve a alguna causa violenta, siempre contra otras gentes. La necesidad de una identidad fuerte que sirva de refugio en la intemperie de la vida se hace notar en momentos en que los grupos sociales tradicionales entran en crisis, como justamente ocurre en nuestra época.

La auténtica experiencia religiosa está centrada en la esperanza pero no en la seguridad. Es de veras religiosa la persona que trabaja razonablemente por mejorar las condiciones de la existencia de todos en medio de su cotidianidad; que está abierta a la verdad; que se deja atraer a la profunda creatividad que lo hermoso y lo bueno reclaman por su propia naturaleza. Por eso mismo, tendrá esta persona una dolorosa conciencia de cuánto nos distancia de llevar una vida individual y colectiva que de verdad se funde en la paz que proporciona buscar el bien, la verdad, la belleza. En el ser humano religioso se aúnan la impaciencia por entender estos ideales y el camino de la práctica que hoy lleve a aproximarnos todos a ellos, y la paciencia de la relación personal y comunitaria con lo Trascendente; puesto que con esta palabra sólo se puede entender el máximo de verdad, de bien, de belleza, de paz, de hermandad. Lo Trascendente es, para todas las religiones llegadas a madurez en toda la Tierra, el punto de referencia para entender y cambiar el mundo justamente no con la violencia sino con los instrumentos de la razón y la paz. De aquí que la religión sea, pese a tantas apariencias en contra hoy y pese a tantas tergiversaciones escandalosas como se la hace sufrir continuamente desde que el mundo es mundo, instrumento esencial de humanización, de convivencia, de creatividad. Desde el punto de vista de los afectos, la religión es amor y paz; desde el punto de vista de la voluntad y la acción, la religión es el más fuerte de los motores para la transformación en este sentido de la historia; desde el punto de vista de la razón y el conocimiento, es ella igualmente el impulso más firme en la búsqueda tenaz de la verdad.

Permítaseme pensar que todo esto fundamenta suficientemente la urgente necesidad de que precisamente las universidades que cultivan la filosofía explícitamente dentro de la atmósfera del cristianismo pongan una máxima atención en el fomento de la filosofía. Y sin que esto se confunda con una alta inspección que dictamina qué se debe pensar y qué no para promover los ideales que he evocado. Interesarse realmente por la filosofía es atreverse a darle la mayor libertad y estimularla a que no ceje en el empeño por la investigación de la verdad, único medio de actualizar realmente las verdades ya adquiridas en la tradición.

Pero el problema es que no es tan fácil discernir la filosofía de sus simulacros. Hasta aquí me he referido a una parte, pero esencial, de las condiciones de posibilidad suya de la filosofía, es decir, a las que tienen que ver con su definición mediante su ideal: la vida en la máxima responsabi-

lidad por la verdad, apoyada, como ya exigía sabiamente Aristóteles, en la adquisición de las virtudes morales, sin las cuales las virtudes intelectuales no llegan a serlo de veras.

Ahora habría que añadir algo más sobre el contenido de las tareas filosóficas del presente, tal como las veo, simplemente para poner más de relieve la importancia extraordinaria que tiene este contenido respecto de todos los aspectos posibles de la cultura actual.

2.

El capítulo central de la filosofía primera de hoy es la crítica del pensamiento de Martin Heidegger en los continuadores de la filosofía fenomenológica (los cuales, por cierto, se niegan a ser catalogados dentro del excesivamente ancho campo de la llamada hermenéutica). Los dos principales protagonistas de esta crítica son Michel Henry y Emmanuel Levinas, que parecen haber establecido las bases de sus propuestas independiente aunque simultáneamente.

Tanto Henry como Levinas partieron de la aceptación, en principio, de que Heidegger ha superado ciertas limitaciones de la fenomenología de Husserl, al menos tal como se entendía ésta en los últimos años de la vida del gran filósofo. Esta superación habría consistido esencialmente en liberar el trabajo de la filosofía primera de todo planteamiento trascendentalista, para volver a entenderla como ontología, puesta toda ella a la luz-tiniebla de la *diferencia ontológica*. La filosofía trascendental se limita a señalar condiciones de posibilidad lógicas o subjetivas; la ontología, naturalmente, es, en cambio, acceso al ser mismo como última condición de posibilidad, como *esencia*.

Henry, sin embargo, ve que las cosas mismas, los fenómenos mismos, exigen la conversión de la ontología en una edición nueva y radicalizada de la fenomenología. El hombre, la vida en él, no se debe interpretar como un ente en el interior del horizonte del ser, sino como la esencia misma a partir de la cual el ser, en su diferencia respecto de los entes, se proyecta y se funda. Por su parte, Levinas también piensa la estricta necesidad filosófica de retroceder desde el ser a lo que en principio se tomaría como un mero ente (*el hombre*, también en este caso); pero no para quedarse con la descripción (que también él lleva a cabo) del modo en que el hombre domina sobre el ser, sino para avanzar a nuevos avatares del existente, que terminan por mostrar cómo la *diferencia ética* es primordial respecto de la *diferencia ontológica* y, por lo mismo, también respecto de la *ontología fenomenológica radical* ofrecida por Henry. Y la diferencia ética es entre Mismo y Otro, entre estar sometido al mandamiento y ser el objeto santo al que el mandamiento remite y subyuga.

La fenomenología es el estudio del aparecer mismo de cuanto aparece (y también, por ello, de cuanto en general aparece); pero se la puede practicar con el presupuesto de que aparecer, ser fenómeno, es en realidad ser apariencia de lo parasiempre oculto; o bien se la puede practicar prescindiendo del todo de este supuesto y más bien considerando que cuanto haya que decir y saber se tomará del aparecer mismo. Realizar la fenomenología como ontología (o la ontología como fenomenología) es lograr fundar que *aparecer* es en realidad lo mismo que *ser* (aunque para ello se deba modificar radicalmente lo que en principio pensamos sobre el aparecer y sus formas).

El programa de Henry consistió, en efecto, en la realización de la ontología como fenomenología (y no como hermenéutica, según la obra de Heidegger); el programa de Levinas trató de llegar aún más lejos: la filosofía primera no puede limitarse a la fenomenología como ontología, sino que es realmente una *ética primera*, incluso una *religión* (no en el mismo sentido que el término tiene habitualmente, sino en otro análogo), donde la *alteridad* y, sobre todo, los *acontecimientos* resultan las bases no monistas, no “fundacionalistas”, de la vida fenomenológica. De este modo, Levinas ha abierto el camino para la integración plena en este nuevo pensamiento fenomenológico en tensión con la trascendencia de, por ejemplo, la(s) filosofía(s) de Sören Kierkegaard y sus múltiples apócrifos y de los ensayos metafísicos rusos en lo que Nicolái Berdiaev llamaba una *ética escatológica* (pienso tanto en este autor como, sobre todo, en Lev Chestov y en el común maestro, Vladímir Solov’ev). También Miguel de Unamuno se recupera así para esta forma actual de filosofía de la existencia, que no somos pocos en practicar.

La insuficiencia de Edmund Husserl (o, más bien, de múltiples interpretaciones de su obra realmente llevada a cabo, entre las cuales quizá está también la auto interpretación del autor durante largos períodos de su trabajo) se encuentra en haber planteado la *diferencia fenomenológica* (entre el acto de la conciencia y su sentido noemático, o sea, su objeto, pero entendiendo esta palabra con tanta amplitud que acoja también a los correlatos intencionales de la voluntad y el sentimiento) sin comprensión completa de la revolución en ontología que ella implicaba.

En efecto, si se entiende la *intencionalidad* de la conciencia o, mejor dicho, del acto de la conciencia, como una peculiar propiedad de un ente, por la cual este ente se vierte al descubrimiento de todos los demás que son posibles, surgen múltiples problemas que Husserl comenzó dejando atrás como si no fueran enigmas radicales, con los cuales precisamente tiene que ocuparse una filosofía primera de verdad digna de este nombre.

El primero de estos problemas es que hay entonces que suponer que cierta *ontología formal* o general es en realidad la propia filosofía primera, puesto que la conciencia, su acto, la intencionalidad y su corre-

lato se entienden desde el principio como, respectivamente, una totalidad, una parte de esta totalidad, y una relación de esta parte con otra parte de una totalidad distinta. Incluso, en última instancia, deberá suponerse que la totalidad a la que pertenece el correlato de la conciencia (el *mundo*) abarca por completo a la conciencia misma y al ente (el hombre concreto) en el que esta conciencia figura, a su vez, como una parte. De hecho, éste es el planteamiento explícito de los primeros trabajos de la filosofía fenomenológica: los de Franz Brentano y su escuela, incluido en ella, desde luego, el joven (hasta los cuarenta y cinco años de su edad, más o menos) Edmund Husserl.

Precisamente las *Investigaciones lógicas*, de Husserl (1900-1901), estaban destinadas a hacer vacilar, pese a las declaraciones en contrario del autor y los capítulos de autointerpretación que contiene este libro, este realismo sin duda ingenuo.

Este papel de inicio de algo nuevo les estaba reservado a las *Investigaciones lógicas* debido a que tomaron como su tema la verdad, o sea, *la vivencia de la verdad*. La propia ontología formal o general (en su versión más extensa, la *lógica pura*, cuyo sistema debía ser preparado precisamente por estas *Investigaciones*) tiene como condición de su posibilidad, como *esencia* suya (en la hegeliana terminología de Henry), su *verdad*, su fenomenicidad, su ser-objeto. ¿Puede entenderse la misma verdad, la misma esencia, de la ontología general en puros términos de ella, en puros términos de ontología general, de teoría general de las partes y los todos, o de la sustancia y sus accidentes?

Husserl extremó hasta lo heroico el esfuerzo por responder que sí a esta pregunta que no llegó a plantearse en las páginas mismas de su libro, aunque todo él está a la luz (o la sombra) de ella. Si fundo expresiones de este texto con otras tomadas de las posteriores *Ideas*, puedo resumir la cuestión en estos términos: la razón es el género de los actos intencionales que alcanzan plenitud intuitiva, ya sea en el dominio básico de la presentación y lo teórico, ya en los dominios superiores de los sentimientos y la volición y la acción. La existencia de actos de la razón en todos estos campos es un hecho elemental que descubren las descripciones fenomenológicas. Éstas deben contar, precisamente, siempre con la tensión que de por sí sola se establece entre cualquier referencia intencional o acto y su correspondiente plenitud intuitiva o evidencia (una teleología que va de suyo, que es natural). Reducir la razón a la razón científica o, aún a menos, a la matemática, es un error capital de las construcciones sistemáticas de la filosofía moderna, al menos desde Guillermo de Occam.

Pero el problema está en que los actos de la razón, las intuiciones plenas, las evidencias, en la medida en que se entiende que son *referencias intencionales*, o sea, referencias que ligan al sujeto con el objeto, a la conciencia con el mundo, sólo pueden mostrar entes particulares (aunque se

trate de entes “universales”, no dejará de ser *un* universal, o *un* pequeño trozo de trama de universales, lo que se vea con evidencia en cada caso). Las intuiciones racionales escogen, por así decir, su objeto de en medio de la vasta multiplicidad de los entes, pero no pueden volver evidente toda esta multiplicidad al mismo tiempo o, mejor dicho, no pueden volver evidente todo el infinito horizonte dentro del cual se establece o cabe la multiplicidad de los objetos. Por ampliamente que se entienda el concepto de objeto, el mundo como tal, el horizonte de la visibilidad de todos los entes, no cabe que sea también evidenciado por la razón en una intuición plena (y aún se verá que hay una imposibilidad no sólo descriptiva sino de principio si se cree de antemano que el acto de la razón, la razón y toda la conciencia y todo el hombre son partes o entes del propio mundo). Como ha escrito Henry en el parágrafo 3 de *Esencia de la manifestación*, la intuición comporta una esencial *finitud*, de cuyos alcances escapa enteramente la “esencia” del horizonte de la intuitividad posible (o sea, el mundo). La conciencia de éste será siempre no intuitiva, quizá, incluso, confusa.

Pero si hay este horizonte y la intuición no lo recoge, es precisamente porque de ninguna manera la intuición le es adecuada; y en este caso no cabeya la posibilidad de relacionar razón y mundo como los dos polos, mutuamente adecuados, de una correlación trascendental, en la que, en última instancia, la razón es la donadora de su sentido al mundo, la esencia del mundo.

De la verdad predicativa retrocede, sin duda, la fenomenología a la verdad pre-predicativa u óptica: a la intuición adecuada o cuasi-adecuada del ente que después se explicita en su riqueza mediante las sucesivas predicaciones. Pero ahora se descubre que lo que realmente da su capacidad de ser intuido al ente, lo que realmente es el fundamento o esencia de la verdad óptica, no es la conciencia como campo trascendental. El acto de la intuición no es la verdad ontológica de los entes, sino que lo es el mundo mismo. El ser de los entes, incluido el del ente que es el sujeto con su conciencia, la verdad ontológica, no es el ente particular que es el sujeto consciente, sino que lo es el mundo mismo como horizonte y, mejor todavía, la obra de abrir este horizonte, la obra por la que el ser abre el mundo como horizonte de la presencia posible de los entes, como *chaos* hesiódico primordial.

En la perspectiva humana, el ser, la esencia de la verdad, como no es ningún ente, sino la condición de posibilidad de la presencia de todo ente, resulta entonces una *nada*, pero no una nada simplemente negativa, privativa o estática, sino una nadificación o aniquilación de todos los entes que, al mismo tiempo, es la esencia de todos ellos. La nadificación o aniquilación es justamente la apertura del gran quiasmo que llamamos mundo, en el sentido de horizonte de presencia de todos los entes, incluido yo mismo. Esta nada activa, esta acción de negación, es la obra interna del

ser; el cual, por esto mismo, queda descrito básicamente como *el acontecimiento impersonal* y, en general, no óntico en absoluto, que domina con poder ilimitado sobre los entes, a la vez que los protege de la disolución que él mismo practica. En efecto, disolviendo toda efectividad óntica es como el ser, este movimiento o acontecimiento impersonal, hace precisamente ser a todo ente efectivo, a toda efectividad o realidad. El hombre es tan sólo el ente en el que se revela esta operación de apertura, el ente que se ve forzado a vivirla y para el cual únicamente hay horizonte del mundo, entes, ser, verdad.

El ser es entonces indigencia, comparado con los entes cuyo ser él (ello) es. No es nada presente, sino tan sólo la presencia. Es la identidad del ser y de la nada nadificante. Es la trascendencia. A la captación humana de la verdad ontológica no se la puede, pues, llamar intuición o evidencia racional. Es un apropiarse obligatorio, supra-esencial, infinitamente antiguo, irrepresentable. Antes hablábamos de conciencia confusa, y ahora parece que estamos hablando de conciencia lateral, *enparergoi*; pero tenemos otra posibilidad más, incomparablemente más concreta plena, para describir lo que realmente sucede: referirnos a las tonalidades o temples afectivos en los que nos encontramos cuando sólo creemos estar referidos a los entes – cuando creemos que con las verdades ónticas, las evidencias racionales, nos basta – y ahora que intentamos la imposible representación del ser mismo de los entes. Sin duda, nuestras primeras palabras recordarán a las del vocabulario de los místicos, sobre todo los místicos negativos: se trata de renunciar, de desprenderse, de dejar ser al ser, de desasirse. Hay que soltar (*Gelassenheit*), dejar ir, ver alejarse, ver cómo el gran quiasmo se abre y distancia, aniquila a la vez que protege, niega en el mismo movimiento en que da. Angustia de la nada, escalofrío esencial, sentimiento de inhabitabilidad y vagabundeo, tedio de no asir nada, muerte vivida como tal, caída de los consuelos de los entes, insignificancia de lo óntico. Y si nos mantenemos en esta inconfortabilísima posición (de la que el hombre tiende a huir más que de la peste), como experimentando la destrucción-donación, el asalto-protección, el desamparo-albergue de nuestro extraño ser intermedio, como colgado entre el bullir de los entes y el vacío del ser, como siendo nuestra esencia la apropiación del ser mismo por el que somos y por el que todo es, ¿no venimos así a ser nosotros la verdad de la verdad ontológica?

Justamente aquí, donde Heidegger termina, comienza la reflexión de Henry.

Más acá de la verdad ontológica, antes que ella misma, como la supra-presencia que es el fundamento esencial de la presencia por la que son presentes, son y son verdaderos todos los entes, está la *verdad originaria*, que no es otra que *yo mismo*. Yo mismo entendido no, desde luego, como un ente del mundo, ni como el mundo, ni como la identidad del ser y la

nada, o la obra o la apertura del ser; sino, por lo pronto, en alguna misteriosa no-homogeneidad con el ser. Y si digo que también yo tengo ser – ¿y por qué no lo diré, si precisamente esta comprensión del ser es la originaria? –, entonces diré que empiezo a ver dibujarse ante mí los confines de cierto elemental, primordial, *dualismo ontológico*: el *ser del ego* no es homogéneo con el ser del mundo.

La sorpresa es que con este movimiento, cuya plausibilidad ya se ve, pero cuya necesidad deberá fundarse mejor, en realidad regresamos a lo que Husserl, aunque no supiera terminar de expresarlo bien, había entendido; y que no tiene por qué diferir de lo que ocurrió antes que él a Descartes, a Fichte, a Maine de Biran sobre todo. Y aún más claramente a Kierkegaard y a los místicos especulativos.

Henry, de entrada, prefiere hablar la lengua de Husserl: si la verdad del hombre (o del “archihombre”, como decía Husserl anciano, para no caer en el círculo de reducir la verdad ontológica a mucho menos que sí misma) es más originaria que la verdad del ser; si la inmanencia es más originaria que toda trascendencia y hasta es la esencia de la trascendencia, la esencia del ser en el sentido que en Heidegger es exclusivo, monístico; entonces nos encontramos en algo así como una *mónada*, sólo que habitada por una incalculable riqueza, señalada por los grados mismos que hemos visto que exige el término capital de la filosofía: el término *verdad*.

Conservaremos, sin embargo, algunos factores ya presentes en la descripción de Heidegger: no podremos llamar racional, evidente, intuitiva ni intencional, a la verdad originaria, precisamente porque no debe nada a la trascendencia. (En este sentido, tampoco la noción de razón propia del idealismo dialéctico viene en nuestro auxilio.)

En segundo lugar, como los entes en el horizonte de la trascendencia (o mundo, o ser, o presencia) son finitos (nunca el ente es el ente en total, dominador de su propia esencia, mientras se encuentra en el horizonte del ser trascendente), la verdad originaria carece de finitud en la medida en que es inmanencia. Y es del todo inmanencia, a no ser que queramos repetir dentro mismo de ella la operación de separar algo análogo a lo óptico de algo análogo a lo ontológico. Luego no tiene nada que ver con la finitud (la muerte, el error, la angustia, el tedio, el mal). Sólo puede ser una auto-revelación absoluta y perfecta (aunque de alguna manera se haya ocultado al hombre mismo, hasta después del trabajo filosófico de Heidegger, su esencia en plenitud). Lo que quiere decir que en ella, en esta auto-revelación que es la suya, no se puede diferenciar entre materia y forma, entre contenido y modo (como sí se diferencia, tanto en el dominio de la verdad predicativa como en los de la verdad óptica y la verdad ontológica). Otra expresión para lo mismo será decir que en esta verdad, en la verdad originaria, no podemos distinguir una esencia y una realidad

condicionada por esa esencia: se trata de la *realidad absoluta*, de la realización de la esencia absoluta (o “esencia de la manifestación”, esencia última y absoluta). Como escribe Henry, *la posibilidad ontológica es la realidad absoluta*.

Por fin, observaremos también que nada puede ser más absurdo, en cuestiones de ontología, que querer sacar a la luz el fundamento, puesto que esto significa situarse en el fundamento del fundamento, destruir el carácter del fundamento (y hacerlo en una pura contradicción, en un tremendo círculo inadvertido). Si hemos hallado el fundamento originario, el antiquísimo anhelo de la ciencia siempre buscada, porque hemos logrado viajar más allá que Hegel, Heidegger y el mismo Husserl, la realidad y la verdad de éste han de coincidir. Él no será primero para luego auto-revelarse, sino que su ser se identificará con su auto-revelación; y, por cierto, este ser no tendrá principio ni final, ni lo tendrá su primordial verdad originaria, porque suponer que el tiempo domina sobre el fundamento no es sino volver a socavar estúpida, absurdamente, su condición de fundamento. El tiempo o coincide con el ser y se identifica con la obra nadificante de éste y con la apertura misma del quiasmo del mundo, o, si no, pertenece inseparablemente a los entes e nel horizonte de la trascendencia y determina, co-determina, mejor dicho, su finitud.

Pero no es ésta la primera vez que se capta el Fundamento como ser que es luz, empezando por serse auto-luz. Y está muy bien que no sea la primera vez, porque, evidentemente, nada más antiguo que el Fundamento eterno. Un ser no sustancial, no cósmico, no mundano ni finito, que es al mismo tiempo ser y ente, cuyo ser es la auto-revelación y, a la vez, la revelación del ser que no le es homogéneo sino que es la Trascendencia, ha recibido varios nombres ya en la tradición filosófica, aunque seguramente, al no haber mediado el trabajo de Heidegger, el filósofo no haya conseguido nunca adaptarse, ajustarse, atemperarse a la verdad originaria suficientemente hasta ahora. Descartes la llamó *ego*; Fichte la llamó *yo absoluto* y *yoidad*, pero también *vida*; Hegel la llamó *espíritu*; Schelling, *absoluto*; Maine de Biran, *cuerpo subjetivo* y, por fin, *vida*. Henry prefiere también esta sencilla palabra, omnipresente pero casi siempre mal entendida en la lengua de todos los días, aunque un resabio de la verdad originaria se recoge en ella mejor que en otra ninguna: *vida*.

Yo soy la verdad y la vida, dice de sí mismo el Cristo. Y todos los pensadores mencionados se atreven también, en uno u otro momento, a llamar *Dios* a la verdad originaria. Dios, vida, yo: como los místicos han hecho. Sólo se exceptúan en general (y parcialmente) Kierkegaard y Platón y algunos neoplatónicos, y esta misma excepción parcial será a la que se acoja luego (un luego no cronológico) Levinas.

Reconozcamos, antes de más averiguaciones, que, en efecto, el hecho de nuestro conocimiento de lo que significa el horizonte del ser determina

lo imprescindible del paso que da Henry – o de otro que le sea próximo y pueda quizá acercarse más a Husserl o a cualquiera de los otros pensadores que he nombrado. Hay una verdad más originaria que la verdad ontológica, y soy yo mismo en mi verdad. El término orteguiano “mi vida” se ha hinchado con una plenitud de sentido que sólo parece haber sospechado nuestro filósofo de la radical soledad.

La diferencia ontológica descrita por Heidegger ha quedado subsumida en una nueva diferencia ontológica de mayor radicalidad, es decir, de mayor verdad. El filósofo no se hunde en el océano de la sustancia, ni en el de la historia del espíritu absoluto, ni en el acontecimiento impersonal del ser. No tiene que temer la disolución de su existencia en sistema alguno, cumbre de la no-verdad y hasta de la comicidad, como gustaba de recordar a cada paso, y bajo muchos nombres, Kierkegaard. Una definitiva filosofía de la existencia puede al fin comenzar.

Por lo que sé de ella, sus resultados irán en seguida dejando atrás el relativo menosprecio en que Henry tenía a la alteridad, a la diferencia ética, a la misteriosa multiplicación no ya de los entes sino del ser mismo. *Sed de hoc alia...*

