

AGUSTÍN SERRANO DE HARO - OLGA BELMONTE GARCÍA
JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO - IVÁN ORTEGA RODRÍGUEZ
JOHN D. BARRIENTOS RODRÍGUEZ (coords.)

EL DEBER GOZOSO DE FILOSOFAR

Homenaje a
MIGUEL GARCÍA-BARÓ

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2018

DE LO DIVINO ETERNO EN EL HOMBRE

LUIS SÁEZ RUEDA
Universidad de Granada

Intentar extraer lo esencial de un pensador profundo es tarea ineludiblemente aporética. Exige, por un lado, acercarse a su mundo filosófico con clara y firme intención de objetividad y con la expectativa de fidelidad que viene demandada por la cosa misma. Por otro lado, sin embargo, ocurre en filosofía que cualquier aproximación a un mundo de pensamiento presupone el sesgo de la interpretación y, con ello, el riesgo de una distorsión de aquello que se admira. Al acercarme a la obra de Miguel García-Baró me comprometo con esa fidelidad y me arriesgo, a un tiempo, a incurrir en deformaciones y falseamientos. Son muchos los hilos que se cruzan en su filosofía, en un entramado cuya coherencia y riqueza se hacen patentes a pesar del carácter oblicuo de la mirada interpretativa. En lo que sigue solo pretendo extraer uno de esos hilos, el que, a mi modo de ver, recorre diversos espacios de lo que, tal vez, podría ser denominado *lo divino eterno en el hombre*. Lo *divino eterno* no alude ni a una trascendencia impoluta ni a un absoluto de carácter religioso. Apunta hacia aquello que, en la inmanencia del devenir de lo humano, permanece inalterable. Inalterable no por constituir un fundamento inmóvil, sino por mantenerse *duradero* en el cambio y la alteración. Es un *sí mismo* autogenerador hundido en la existencia de cada hombre, y si se lo llama *divino*, es porque constituye un anhelo de plenitud.

1. SOBREPUJAMIENTO DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA: LA «COPERTENENCIA DESCENTRADA» ENTRE EL YO Y EL SÍ MISMO

Toda la obra de García-Baró pone en vigor un complejo esfuerzo por trascender los márgenes problemáticos en los que, ciertamente, parece quedar empantanado el que es, quizás, manadero esencial de su cauce filosófico: el tratamiento husserliano de la fenomenología. Tal trascendimiento no es el más habitual, el que discurre por la senda de salvar las acusaciones que ven en la fenomenología *eidética* un solipsismo idea-

lista. Nuestro autor, por supuesto, hace todo lo posible por este camino, pero se ve conducido a supeditarlo a otro de mayor enjundia y sin extrañarse del principio nuclear según el cual todo lo que consideramos *real* lo es en la medida en que habita en la esfera de «mi vivencia»: el camino consistente en trascender el primado de la filosofía teórica hacia el de la práctica, en cuyo ámbito refulge el problema del bien.

Como es sabido, Husserl sale al paso de las críticas, e incluso las anticipa —pongamos el caso de sus reflexiones en *Meditaciones Cartesianas*— apelando a nociones como «trascendencia en la inmanencia» (esa trascendencia del otro, del mundo, de lo otro en general, aun en la esfera egológica del yo en cuanto *mónada*)¹ o «transferencia analogizante» (el descubrimiento del *alter-ego* como *Leib*, fundamento de una «intersubjetividad trascendental» o «comunidad monadológica»)², de modo que la interioridad constituyente de sentido quedaría a salvo del riesgo de solipsismo idealista al aprehender lo extraño en la forma de una «accesibilidad de lo originalmente inaccesible»³. Un segundo e importante reproche es el que tacha a la fenomenología husserliana de *presentificante*⁴, es decir, de objetivante en último término y a su pesar, a la vista de que el yo fenomenológico latente en el *mundo de la vida* lo es siempre en la medida en que se hace objeto intencional, a su vez, del Yo que aparece en la *epojé*, siempre impregnado por su actitud de espectador desinteresado en la forma de un *proto-yo* (*Ur-Ich*), lo cual convertiría a tal latente yo, no en un sujeto constituyente *anterior* y con potencias de real efectividad, sino, al final, en uno reductible e idéntico al Yo trascendental originario de la conciencia. Previamente a ésta estaba presente, sí, pero de un modo anónimo, extratemático y sin consistencia autoexperiencial plena, es decir, «olvidado de sí»⁵.

El campo de discusión con Husserl más relevante lo ha cifrado García-Baró en esta segunda esfera de objeciones y problematizaciones

1. Cf. E. Husserl, *Ha.*, I, § 47.

2. *Ibid.*, § 50 y 56.

3. *Ibid.*, 144. Argumentos en esta línea se encuentran en muchos lugares de la inmensa obra husserliana. Así, la convicción de que la comunidad monadológica es *abierta* es defendida en E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III, donde las consideraciones acerca de la *apercepción analogizante* y de la *empatía* o *intracepción* (*Einfühlung*) intentan justificar el efecto no solipsista del autoextrañamiento (*Selbstentfremdung*) en el encuentro con lo otro extraño, lo cual supondría una comunidad de sujetos mutuamente otros, recíprocamente extraños entre sí y, de este modo, una coexistencia de mónadas en recíproca *apercepción* (cf. *Ha.*, XV, 244-272).

4. Objeciones de este tipo han sido desarrolladas con inteligencia y precisión en L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, Sudamericana, Buenos Aires 1968.

5. E. Husserl, *Filosofía primera*, Norma, Barcelona 1998, 417.

y, por más que sus preocupaciones hayan abordado con intensidad el problema de la alteridad y de la trascendencia, yo diría que tales preocupaciones encuentran su cárcava en este terreno. Pues bien, la originalidad de su contribución, en ese sentido, radica en que no opta por separar ambas formas de la subjetividad fenomenológica —la del Yo de la conciencia y la del yo latente en el *mundo de la vida*—, haciendo derivada a la segunda respecto a la primera y convirtiéndola en una especie de emanación ulterior de ésta, como ocurre en gran parte de la corriente fenomenológica posthusserliana existencial (por ejemplo, en el pensamiento de Heidegger, que relega la *actitud teórica* a una derivación subsidiaria del *ser-en-el-mundo*⁶, e incluso en M. Merleau-Ponty⁷). No, no es ese el modo en que nuestro autor afronta a Husserl. Lo trasciende, se podría decir, permaneciendo en el centro neurálgico de su doctrina y conduciéndolo, al mismo tiempo, más allá de sus límites o, por lo menos, de aquellos hasta ahora constatables de su doctrina tal y como es despejada hasta el momento, en el largo curso por recorrer de la edición de su inmensa y profusa obra. Mantiene el núcleo husserliano en la medida en que no ha dejado de insistir, a lo largo de toda su trayectoria intelectual, en que el *sentido* es la trama entera

6. «La ‘conciencia de la realidad’ es ella misma un modo del ‘ser en el mundo’. (...) Si como punto de partida de la analítica existenciaría del ‘ser ahí’ hubiera de servir el *cogito sum*, sería menester no sólo invertir su contenido, sino verificar éste en una nueva forma fenoménico-ontológica. La primera proposición sería entonces: ‘*sum*’, y en este sentido: ‘yo soy en un mundo’. En cuanto ente tal, ‘soy’ en la ‘posibilidad de ser relativamente a diversas actividades (*cogitationes*) como modos del ser cabe los entes intramundanos’» (M. Heidegger, *El ser y el Tiempo*, §43, FCE, México 1982, 231-232).

7. M. Merleau-Ponty incide en un ser fenomenológico inserto ya en el mundo de la vida como generativo y creador, de carácter carnal y, en cuanto «ser salvaje», abierto siempre a lo nuevo o inesperado de la creación. A tal *cuero-sujeto* lo comprende como pre-reflexivo. En sintonía con la línea heideggeriana, la «significación motriz» (en el estrato fenomenológico radical del *mundo de la vida*) es anterior a la «significación teórica», a la intencionalidad de la conciencia (cf., por ejemplo, M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona 1975, 117-123). Reconoce Merleau-Ponty que Husserl (por ejemplo, en *Ideen II*), da con el problema de la naturaleza, yendo más allá de lo natural tal y como aparece a las ciencias naturales (como «meras cosas», *blosse Sachen*) hacia su tratamiento fenomenológico, aproximándose así a «describir la tierra como sede de la espacialidad y de la temporalidad preobjetivas», pero no deja de advertir que ello implicaría, en último término, renunciar a tomar lo natural como correlato puro de una conciencia (cf. M. Merleau-Ponty, «Resúmenes de los cursos *Collège de France* [1952-1960]», en *Elogio y posibilidad de la filosofía*, ed. C. Aranda Torres - E. Bello Reguera, Universidad de Almería, Almería 2009, 176). Y refiriéndose a los últimos escritos de Husserl publicados en su época, insiste en la primordialidad de lo antepredicativo sobre la objetivación que lleva a cabo la *epojé* husserliana por recurso a un *Ur-Ich*: «El sentido puro (...) sublima la solidez de las cosas (...). En el momento en que se alcanza el sentido total, se alcanza también el olvido y la ausencia» (Curso del 1959-1960: «Husserl en los límites de la fenomenología», en *Ibid.*, 200).

de la vida y que ésta es siempre, ineludiblemente, *mi vida*, la de un Yo, a la que remiten todas las experiencias posibles. Es cierto que en muchas de las páginas que ha escrito, pareciese que García-Baró se está situando, como la línea existencial mencionada, en la presunción de un mundo radicalmente ante-predicativo, como cuando sentencia –por ofrecer unos elementales ejemplos con carácter testimonial– que la distinción entre conocimiento filosófico-fenomenológico y conocimiento natural está precedida por la «instalación del hombre en la existencia» o que, a pesar de que en el lazo inextricable e inquebrantable entre *vida* y *mundo*, este último es siempre lo mentado, «el conjunto universal, no ya de las realidades existentes en el sentido ingenuo de existencia real, sino *el conjunto de los nóemas*»; «estos objetos ideales se hallan ya *sintetizados desde siempre, desde antes de toda representación*»⁸. Pero a través de posicionamientos de esa índole no se trata de convertir en instancia secundaria y ulterior a lo intencional-eidético respecto a una intencionalidad escuetamente pre-reflexiva. La clave del posicionamiento de García-Baró ante Husserl, reside, a mi juicio, en haber descubierto un desequilibrio o inadecuación entre los polos de la *nóesis* y del *nóema*, una cierta asimetría en el seno de esa simetría del *apriori de correlación* (una aporía, pues) que ilumina un exceso en el *nóema* respecto a la *nóesis* y que fuerza a situar, descentradamente, a la *virtus* de la vida constituyente ante-predicativa en la posición de un aventajado desbordante respecto a su inseparable (y no derivado) Yo intencional trascendental y observador. El problema no radica en la oposición de dos instancias constituyentes o dos *yoes*, sino en la aparición de una heterogeneidad en la unidad de ambos. Es un problema diferencial, el de «la diferencia entre *subjetividad trascendental y mundo de la vida*», una diferencia capaz de albergar, sin ruptura, un espacio abismático⁹. Sabido es que el texto husserliano que más ha llamado la atención desde un principio a nuestro autor y al que, probablemente, haya dedicado mayores esfuerzos es el de las *Investigaciones lógicas*. En ellas consideró el fallido intento de una teoría referencial y trascendental del significado judicativo, pues «agota su ser en permitir que por su medio, algo que es distinto de él se vuelva objeto para

8. M. García-Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid 1999, 90, 179 y 182, respectivamente.

9. «Pero el problema metodológico radical de la fenomenología es ese otro de pensar adecuadamente el abismo (el nuevo abismo) que separa las descripciones de la conciencia constituidora de mundo respecto de las que deben valer acerca de las series de vivencias que enfocan, por así decir, esa descripción» (M. García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca 2006, 147).

el entendimiento»¹⁰, comportando ello acriticamente una teoría de la intencionalidad de la conciencia en términos de *mimesis*. Frente a este supuesto afirma García-Baró la existencia de un exceso de los sentidos sobre los objetos¹¹. Pero nuestro autor ha proseguido esta objeción aplicándola a toda la obra ulterior de Husserl. Se trata, en general, de cuestionar la estabilidad entre «cumplimiento del sentido» e «identificación del sentido». El primero implica que el sentido concreto actual se destaca sobre un *horizonte* previo y concomitante; el segundo, que todo este fondo *horizántico*, él mismo, coincide con el aprehendido por la mirada intencional del sujeto, que lo «identifica». Y es en esta *prueba de la heterogeneidad y del desequilibrio* –diríamos– donde García-Baró encuentra, con admirable agudeza, al menos dos desestabilizantes desvelamientos. El primero de ellos consiste en el descubrimiento de que el sujeto fenomenológico último, el que es revelado en ese *horizonte de horizontes* que es el *mundo de la vida*, es actuante. En cuanto tal, se sitúa en expectativas y se reconoce como un *soy así* y un *debería ser de este otro modo*, es decir, en un *quiero llegar a ser así*. Semejante carácter actuante (que nuestro autor hereda de Blondel, reinterpretándolo en la trama de su pensamiento) imprime en el *cumplimiento del sentido* un desbordamiento respecto a su *identificación*. El segundo de los desvelamientos desestabilizantes reside en la circunstancia de que, a través de este cumplimiento actuante del sentido, las *síntesis pasivas* alcanzan una exuberancia más allá de lo que el Yo observador puede anticipar desde sí: la del acontecimiento de lo inesperado, «puesto que lo absolutamente pasivo, por definición, simplemente llega y sucede, como lo absolutamente inesperado»¹².

Junto al Yo contemplativo cabe hablar –así lo hace nuestro autor– del yo existente (actuante y abierto al acontecimiento de lo inesperado) en los términos de *sí mismo*. Si mi interpretación merece crédito, la relación entre ambos podría resumirse en los términos de una *cooperencia descentrada*, pues aunque el primero no puede dejar de *ser*

10. Id., *La verdad y el tiempo*, Sígueme, Salamanca 1993, 176.

11. Esta compleja investigación se lleva a cabo en textos como *Categorías, intencionalidad y números* (Tecnos, Madrid 1993) y *La verdad y el tiempo*. Sobre esta temática, cf. el magnífico trabajo de A. Serrano de Haro, *Recepción de «La verdad y el tiempo»*: Revista de Filosofía 12 (1994) 523-529. Lo esencial, en este punto, es que lo «plenificante», es decir, lo típico de la intuición, no se puede localizar sencillamente en el lado de la esencia intencional de las intuiciones» (M. García-Baró, *Vida y mundo*, 290; cf. p. 288-291).

12. Id., *Del dolor, la verdad y el bien*, 150. Para profundizar en esta cuestión son interesantes, en general, las páginas 141-152.

y de rendir, en cuanto mirada a la totalidad de la vida, contiene en su interior al segundo, que escapa continuamente a su identificación omniabarcante, aventurándose *hacia delante* en un devenir existencial realmente imprevisible. Tal relación asegura, en el mundo filosófico de García-Baró, y al unísono, tanto la primordialidad de la filosofía práctica sobre la teórica, como el carácter necesario de una teoría del bien en el campo de la fenomenología. Si nos mantuviésemos permanentemente en la esfera del Yo contemplativo «no sentiríamos nada del mundo, y tampoco podríamos, por tanto, valorar sus realidades como buenas o malas y proponernos conquistar algunas de ellas que ahora aún no existen, o sea, hacerlas nuestros fines». Es decir, no habría cuestión del bien, de un modo real en la existencia. «De aquí el énfasis que la fenomenología de Husserl ha puesto siempre en la primacía de la razón lógica respecto de la razón práctica»¹³.

2. TEMPORALIDAD DEL SÍ MISMO: AIÓN VIRTUAL DE LA VIDA Y CRONOS ACTUAL DEL MUNDO

El sutil posicionamiento de García-Baró ante Husserl —este esclarecimiento de una *copertenencia descentrada* entre el Yo y el *sí mismo*— determina que su investigación discurra, sin descartar al primero, por el análisis de la excentricidad del segundo respecto a él, de la excentricidad de su *vida* en el tiempo de la existencia antepredicativa. Es por este camino indirecto o por esta *vía larga*, y no por la *vía corta* que llevaría a negar de inmediato el supuesto solipsismo de la fenomenología idealista, donde encontrará una *filia* con la reivindicación levinasiana del otro, de su alteridad irreductible a la mónada cerrada del *Ego Trascendental*. Y es también por este cauce por el que se vincula a una comprensión de la temporalidad que durante largo tiempo en el mundo contemporáneo ha permanecido oscurecida. No es la heideggeriana, es decir, una temporalidad pensada desde la finitud del hombre que encuentra su confín en la muerte, en el *ser-para-la-muerte* inherente al existente y, en consecuencia, en el carácter proyectivo de su apertura al futuro desde su *habitar* el mundo. El *cumplimiento de sentido* en el que el *sí mismo* está comprometido —tal y como se ha descrito— supondría, en virtud de la primacía de la razón práctica sobre la teórica, aquello que se sitúa más allá de la alternativa *muerte/no-muerte*: el bien perfecto; y esto, como ya se adivina, lleva consigo una experiencia de la finitud que injerta en

13. *Ibid.*, 143 y 144, respectivamente.

el *habitar* el mundo una inexorable y simultánea extradición. Pero para pensar tal extradición se hace necesario continuar reflexionando sobre la temporalidad del *sí mismo*. Si mi interpretación de la obra de nuestro autor es atinada, se trata de una temporalidad no primariamente *lineal*, sino de una que hace depender a *Cronos*, como superficie, de la profundidad de *Aión*, siempre y cuando este último se amplifique hasta albergar a lo eterno –el bien, como se verá– y el primero no se entienda sólo como tiempo cuantitativo sino en la forma del decurso progresivo y cualitativo de la vida. Una de las formulaciones que sirven de fuente para este modelo es la de Bergson: tiempo extensible y variable en el mundo de la materia junto al tiempo intensificable en profundidad en cuanto *duración*¹⁴. Pero este modelo no es exclusivo de la visión bergsoniana. Ha experimentado diversas expresiones y, en cualquier caso, implica que *Aión* in-siste y per-siste sin progreso, como un virtual-real coincidente con la duración y unidad de un *plenum*, el cual se *actualiza* en concreciones finitas múltiples, diferentes y en devenir: el simondoniano ámbito de lo *pre-individual problemático*, *apeiron* susceptible de encarnación en precisas y dispares individuaciones, que son sus *soluciones* en el multívoco mundo de los seres limitados¹⁵; la deleuzeana hondura del rizoma acontecimental e intensivo, virtual que se efectúa en infinidad de formas extensas¹⁶; el schilleriano abismo –por terminar aquí– de lo divino en el hombre, que coincide con la permanente e inmovible humanidad (*momento lleno del tiempo*), realizable en la heterogeneidad de los hombres concretos que tejen la historia¹⁷.

La adhesión de García-Baró a este modelo comprensivo de la temporalidad –sin que esto quiera decir que asuma las variaciones mencionadas– se confirma no sólo en sus propias tematizaciones, sino también en el parentesco entre éstas y las de Michel Henry. Para el filósofo francés, en efecto, la vida se conforma de acuerdo con este modelo temporal. En el ser de la vida contempla Henry una duplicidad del aparecer que constituye una unidad no dualista. Por un lado, hay que contar con el aparecer del sentido en los fenómenos del mundo; por otro, con el fundamento del aparecer mundano, y este último es heterogéneo respecto al *ek-stasis* del mundo, es una autoexperiencia del *sí mismo* que

14. H. Bergson, *Materia y memoria*, Cactus, Buenos Aires 2006.

15. G. Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Cactus, Buenos Aires 2009.

16. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona 1989.

17. J. C. F. Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, en *Escritos sobre Estética*, Tecnos, Madrid 1990; especialmente, cartas XI-XV.

se automanifiesta en el primero. Puede así ser pensada una vida en el mundo que es procesual o histórica pero afincada en la revelación de otra más profunda que dura y permanece. Esta esencia de la fenomenalidad pura, sí, es «aquello de lo que todo depende y que, como resultado, en efecto, todo cambie»¹⁸; se trata, en este caso –diría yo– de la temporalidad *vertical* de *Aión*, aunque la circunstancia de su in-sistencia respecto a la faz de *Cronos* haga permisible atribuirle un carácter extra-temporal. Dicho de otro modo: la fenomenalidad pura, el fondo del aparecer mismo, posee en realidad –a mi juicio y fenomenológicamente hablando– una forma de temporalidad (la de lo eterno, la de lo durable); ahora bien, dado que solemos vincular el tiempo con el inmediatamente fáctico del mundo, con el cronológico, se entiende que, por contraste (y sólo por ello) pueda ser tematizado como extratemporal. Supuesto esto, se pueden tomar las palabras de García-Baró al respecto como una magnífica glosa de lo que estamos abordando: «Es menester entonces, evidentemente, no conferir al tiempo por sí mismo el papel del principio de fenomenalización absoluto y universal, sino exigir de consuno que este principio pre-temporal se experimente a sí mismo, se auto-revele sin resto alguno de oscuridad, es decir, de acto que no se posea a sí mismo a la vez que se realiza (...). Este acto pre-temporal cuya existencia debe coincidir, perfecta y adecuadamente, con la auto-revelación (...) no podría describirse sino como un sentirse a sí mismo que no transcurre jamás, que no ha devenido, que no sufre alteración alguna que lo temporalice: un acto que jamás puede acabar»¹⁹.

3. SENTIDO, ALTERIDAD Y BIEN

Es partiendo de tal comprensión de la temporalidad como García-Baró resuelve, a mi juicio, el problema que encontraba en su legado husserliano, esa *copertenencia descentrada* entre el Yo y el *sí mismo*, a la que me he referido. Tal descentramiento es reconducido, de acuerdo con mi interpretación, a una copertenencia sin fisuras entre la unicidad firme e inalterable que representaba el Yo, por un lado, y el devenir real del *sí mismo* en el *mundo de la vida*, por otro. El ámbito de la primera no es ya el del Ego Trascendental, sino el de la vida del *sí mismo* en cuanto infinito, eterno y durable, un *plenum* que se situaría, según la

18. M. Henry, *Fenomenología material*, Encuentro, Madrid 2009, 32.

19. M. García-Baró, *A Critical Essay on the Religious Problem in Michel Henry's Thought: Ápeiron*. Estudios de filosofía (Filosofía y Fenomenología) 3 (2015) 310.

terminología aquí escogida, en la profundidad de lo virtual, realizándose, actualizándose o efectuándose en su curso temporal finito. Y en este nuevo escenario anuda nuestro autor –con una gran dosis de inteligencia y coherencia interna– sentido, vida, bien y divinidad²⁰.

La fundamental intelección articuladora de tales elementos concierne, una vez más, a la relación entre la esfera de lo virtual (vida) y la de lo actual (mundo). El *si mismo* hundido en la eternidad de Aión, vida auto-reveladora, no puede dejar de actualizarse a través de su revelación en el mundo, pero, paradójica o aporéticamente, no se reconoce en éste. Mientras la vida es interioridad pura y absoluta que *habla*, el mundo es experimentado como horrible silencio. Aunque esta tesis se encuentra ya en M. Henry, es Levinas –a mi entender– quien le ofrece en este punto la clave de comprensión a nuestro pensador. Nos presentaba el francés, en *De la existencia al existente*²¹, la conmovedora e inquietante vivencia del mundo en cuanto experiencia del *Hay*. Es la experiencia del absoluto silencio, de la neutralidad del sentido, de una nada de sensaciones en la que se incrusta una sorda e indeterminada amenaza. Ante ella se está expuesto y, en lugar de servir para nuestro acceso al ser, nos lo arrebató, generando el horror. No coincide con la angustia existencialista de signo heideggeriano, sino con una especie de insomnio ante el todo, en la que se aprehende, en una conciencia que se siente despersonalizada (como *eso* que vela), la imposibilidad de salir de sí, de un sí que es inexorable vigilia ante la neutralidad del sentido. Sabemos que la salida del *Hay* es, para Levinas, ética: en la radical alteridad del Otro y en la insaciable demanda que mana de su *rostro* se revela lo Infinito y, con él, la responsabilidad también infinita que conduce a una desposesión de sí, lo cual implica, no llegar a *ser de otro modo*, sino anular la presunta identidad de sí en el ser y transfigurarse en *otro modo que ser*²². Es obvio que García-Baró también asume la experiencia ética como una *heroica* salida de sí²³. Pero el rebasa-

20. Supongo en este trayecto interpretativo, fundamentalmente, las obras de García-Baró *Vida y mundo*, *La verdad y el tiempo* y *Del dolor, la verdad y el bien*.

21. E. Levinas, *De la existencia al existente*, Arena, Madrid 2000.

22. «La gloria del Infinito es la desigualdad entre el Mismo y el Otro, la diferencia, que es también la no-indiferencia del mismo respecto al otro, y la substitución, que, a su vez, es una no-igualdad consigo, (...) una desposesión de sí» (E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987, 221).

23. No puedo evitar citar estas bellas palabras: «Una experiencia ética plenaria es justamente una alternativa entre el deber y el miedo (...). La experiencia ética siempre es heroica; pero, naturalmente, el héroe es el que no puede llamarse a sí mismo con ese nombre, porque simplemente ha visto clarísimo que actuar de otro modo que como él está actuando no es vivir» (M. García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, 97).

miento experiencial del *Hay* que considera esencial nuestro autor es, a mi juicio, ontológicamente anterior al de la relación ética. Consiste en alcanzar la lucidez por la cual se capta que la totalidad cerrada y muda no es *lo que hay*, sino lo que el hombre se ve obligado a *crear que es lo que hay*, una lucidez que enfrenta a esta circunstancia el valor de la acción, con la confianza de que lo que hay es, en realidad, vida en aventura, no anticipable y cargada de acontecimientos inesperables: «seguiremos viviendo contra todo y pese a todo, y esta vida no ha de ser mera huida a la distracción para olvidar el Silencio, cuyo rostro nos mira siempre. Al contrario (...), será un viaje (...) La existencia como aventura y como pensamiento; pensamiento que durará tanto como dure nuestro tiempo, mas no pensamiento que piense cavarse un agujero en el presente puro»²⁴.

Si extraemos las principales consecuencias del posicionamiento al que, con esta relación entre Levinas y García-Baró, hemos llegado, habría que señalar que la ontología de nuestro autor vincula el sentido con el bien. Decir que la existencia es acción en aventura es tanto como afirmar que a ella le es inherente un *cumplimiento del sentido*, pensado éste ahora no sólo como fenómeno de automostración de un *ser como o en cuanto*, sino, más allá, como *sentido de la existencia*²⁵. El cumplimiento del sentido, como deja claro García-Baró a menudo (y con mucho énfasis en *Del dolor, la verdad y el bien*), implica afrontar el dolor y el miedo a la muerte, que siempre acechan amenazadoramente y que constituyen un reto de primer orden para el ser humano; implica superarlos valiente y hasta gozosamente en favor de la expansión e intensificación de la vida. El sentido, así, arraiga en el valor de existir. Significa esto que es irrompible el nexo entre el bien y el sentido. El sentido es ya de suyo bueno, pero consiste en una promesa de más sentido y, por tanto, de mayor bien. Y en esta tesitura parece que García-Baró sigue operando de acuerdo con una ontología atravesada por el tipo de temporalidad que ya hemos referido. En espíritu bergsonian (que también empapa la obra de M. Henry), entrevera nuestro autor los dos planos o las dos caras (de una misma moneda) a las que, por simplificar una vez

24. *Ibid.*, 79.

25. Y esto no es tan ajeno al pensamiento de Husserl como parecería a simple vista: ya dejó claro el fenomenólogo alemán, en *La crisis*, que la amenaza de una *naturalización de la conciencia* (de una crisis epistemológica) lleva aparejada irremediabilmente la otra amenaza concomitante de una crisis humanista, en virtud de la cual serían apartadas, «en esta época desventurada», «las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana» (E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona 1991, 6).

más, llamaremos *virtual* y *actual*. Discurre en el segundo el anhelo de sentido y de bien, impulsado en su devenir por acontecimientos que incitan a proseguir hasta el fin de la vida finita. Ahora bien, el sentido plenificante y el perfecto bien a los que se aspira no pueden ser pensados ni como una trascendencia separada del transcurso anhelante, ni como una idea regulativa a la que éste tiende en aproximación asintótica. En tales casos no podría el *sí mismo* originario ser considerado como auto-revelador. Es necesario pensarlos en la forma de un virtual-real, de un *ahora eterno, vida absoluta o viviente absoluto* que se autodiferencia, alimentando en tal autodiferenciación al devenir de la vida en lo actual, renaciendo una y otra vez²⁶. Por supuesto, ninguna lista de propiedades objetivas dará jamás la clave intuitiva, simple, directa, de lo que significa *bien* en toda su plenitud. Pero –si mi perspectiva heurística es correcta– en la ontología de García-Baró se hace necesario aprehender el Bien en la forma de una instancia constituyente realmente activa, sumergida en la paradójica instantaneidad e in-finitud de la duración en la existencia y propiciadora de todo devenir intramundano.

Restaría abordar, para completar siquiera mínimamente el presente esbozo del pensamiento de García-Baró, la intrincación que establece en sus obras entre el Bien y Dios: Dios es el pleno bien y la vida absoluta, por lo que cabría deducir que el *sí mismo* humano participa de él. Compete este problema al ámbito de la filosofía de la religión. A mi juicio, la ontología de García-Baró no culmina en una fundamentación teológica de la filosofía primera. Ocurriría en su obra algo semejante a lo que sucede en la de M. Henry. En la última década de la trayectoria de Henry se produce un acercamiento fenomenológico que afecta a la religión, hasta el punto de que construyó su filosofía del cristianismo, interrogándose por el sentido ontológico (no moral) del contenido del Nuevo Testamento²⁷. Ahora bien, este empeño se produjo por el encuentro de un paralelismo entre su fenomenología de la vida y la del cristianismo. En la indagación de semejante paralelismo no se puede decir que buscarse la justificación de una revelación religiosa; se trataba, más bien, de hacer inteligible los contenidos y postulados de esa fenomenología religiosa. En el caso de nuestro autor tiene lugar, como digo, algo semejante pero, según mi opinión, tomando asiento no sólo en la ontología

26. En este tono se expresa García-Baró, por ejemplo, en *Del dolor, la verdad y el bien*, 227-237.

27. Cf., por ejemplo, M. Henry, «Le christianisme: une approche phénoménologique», en P. Capelle (ed.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Paris 2004, 15-32.

sino también, de forma entrelazada, en la ética. Pues para él adquiere una importancia clave la evidencia del mal y del sufrimiento en el mundo, experiencias profundamente desgarradoras para cualquiera que posea sentido de la justicia y anhelo de realización del bien. Desde esta perspectiva, la apelación de García-Baró a la *salvación que viene de Dios* tiene la cualidad, no de una fundamentación, sino de un profundo clamor surgido de la experiencia contrastante del mal, que en su más honda significación coincide con la aniquilación de sentido en la existencia, así como del dolor²⁸. La dimensión (virtual) de lo eterno en la existencia, que ya hemos tematizado, llevaría, pues, la impronta de lo divino, pero, por decirlo, en la forma de un misterio susceptible de ofrecerle inteligibilidad al texto bíblico (no de fundamentarlo). Al respecto sólo puedo afirmar que, se tenga fe o no, un clamor de este tipo debe ser respetado, máxime cuando está despojado de cualquier figura del resentimiento frente al ateo o al agnóstico, pues «deja por completo a un lado las condenas y los reproches insultantes hacia el mundo en torno (en todo caso, sólo se atreve a volverlos contra ella misma) y se aparta como de una tentación de cualquier deseo de espuria reconquista de no sé qué terreno perdido o qué liderazgo eclipsado (...). Es del todo anticristiano hacer pasar institución alguna, incluida la visibilidad social de la misma cristiandad, por delante de una existencia individual»²⁹.

* * *

Para llamar *maestro* a un pensador es irrelevante, a mi juicio, que el que así lo considera esté completamente de acuerdo o no con su pensamiento. Lo esencial radica, más bien, en que el *curso del pensar* de quien merece ese nombre impacte al otro de una forma tal que lo haya obligado a un constante reinicio de sus propios interrogantes. En ese sentido, y con motivo de un homenaje, me siento honrado al poder expresarle a Miguel García-Baró, al final de esta parca interpretación de su obra, «gracias, maestro».

28. Cf., por ejemplo, M. García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, 237-247.

29. Id., *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca 2007, 46-47.