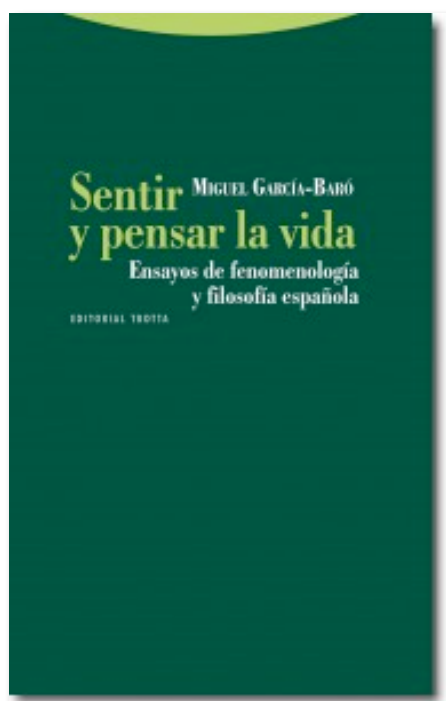


## ***Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española.***

Miguel García-Baró, Madrid, Trotta, 2012, 221pp.

Por Iván Ortega Rodríguez

Universidad Pontificia Comillas, Madrid



Hay libros que son una confrontación de ideas. Algunos son muy interesantes y otros menos. Son libros que ayudan a situar conceptos y aclarar discusiones, tarea ciertamente necesaria en filosofía pero, a nuestro juicio, accesoria y propedéutica a una investigación y diálogo propiamente filosóficos. Hay, sin embargo, otro tipo de libros, bastante menos frecuentes, donde toda la persona del filósofo que lo escribe se entrega, en el texto, a la discusión, a un diálogo a tumba abierta con otros pensadores. En estos libros, no estamos ya ante una exposición o un contraste, sino ante un ejercicio casi en directo de discusión. Estos textos tienen un gran valor para el filósofo en formación (y siempre se es filósofo en formación) porque meten de lleno en el diálogo vivo que es todo auténtico filosofar. El volumen que comentamos es uno de estos libros.

El propio autor deja claro desde el principio que el libro es un regreso crítico a sus primeras fuentes, a los primeros textos que, en su primera juventud, le acercaron a la tarea filosófica. Fueron los grandes textos del renacer de la filosofía española, y en español, de principios del siglo XX y que tuvo por grandes nombres a Unamuno y Ortega, quienes propiciaron un auge filosófico, con figuras surgidas bajo su influencia directa o indirecta, como es el caso de Zubiri, el tercer filósofo con el que se dialoga. Con ellos, el profesor García-Baró emprende una discusión que le lleva desde sus primeras obras hasta las formas que tomó la filosofía española a mediados del siglo pasado.

Se busca, al exponer, una perspectiva evolutiva en la consideración de los autores, un punto de vista que nos permita determinar cómo las preocupaciones y grandes temas de un gran pensador están presentes desde sus primeros escritos de juventud, lo cual ayuda a una comprensión más plena de su obra, en especial de sus posiciones de madurez.

Así, los dos trabajos iniciales se incluyen en una primera parte titulada “Fuego y euforia”. En el primero de los textos, “Lepra, socialismo e idealismo. Los primeros ensayos de Ortega”, nos encontramos con un Ortega y

Gasset ya convencido de la necesaria regeneración de España que habría de ser conducida por un grupo de hombres selectos. A lo largo de las páginas de este primer trabajo, se nos presenta a un Ortega que formula sus posiciones con un ropaje primero nietzscheano y luego, sin abandonar la referencia a Nietzsche, armado con las herramientas del neokantismo que conoció en su primer viaje a Alemania. En todo ello, nos encontramos con una personal combinación de idealismo neokantiano y socialismo, donde se dibuja la tarea de una reforma de la cultura bajo la dirección de la Universidad.

Dos son los trabajos dedicados a Miguel de Unamuno, el primero de ellos aborda sus obras de juventud, de nuevo buscando las primeras indicaciones de las grandes líneas de su pensamiento. Así, nos encontramos con una primera intuición del anhelo latente en el fondo de la vida humana y que es el gran tema en *Del sentimiento trágico*. El marco en el que nos movemos en estos primeros escritos es netamente panteísta. Unamuno se mueve en la intuición del Hecho primordial como la Vida en toda su variedad y dinamismo, un Hecho mucho más rico y variado de lo indicado en la noción ya reducida del positivismo. Esta totalidad viene dada en el fondo de toda vida humana y en la vida colectiva de los pueblos, los cuales arraigan en la misma y desde la que viene dada la “intrahistoria”. Sin embargo, ya en esta afirmación de una Vida total y un Hecho primordial hay unos primeros indicios de grietas y de presencia de radical insuficiencia que anuncian el anhelo que es tema en *Del sentimiento trágico*. Es en esta obra cumbre donde se presenta en forma madura lo que en estos primeros trabajos reseñados en este artículo viene anunciado. En el siguiente trabajo, “La congoja y la dicha”, ya dentro de la segunda parte del volumen (“Salvaciones”), asistimos a un largo diálogo con Unamuno que nos permitimos presentar con mayor detalle más adelante.

Miguel García-Baró se muestra netamente crítico con Ortega en “Meditación del caos. El bosque y los molinos de viento” y “La superación del cristianismo”. Así, leemos que Ortega se encuentra también con el Enigma, con lo inquietante y elemental que rodea a la vida humana; y lo ve bajo la clave del yo y la circunstancia, pues interpreta el Enigma y la respuesta como la circunstancia que rodea inquietantemente al yo y la formación de mundo. El yo se encuentra ante una circunstancia que le adviene y que le es desconocida y amenazante, y responde creando un mundo (pp.141-3). Este mundo está formado por un primer plano y un trasfondo que es la circunstancia por explorar con ánimo deportivo. Parece decirse que Ortega, en realidad, no responde satisfactoriamente al Enigma y que lo hace en menor medida que Unamuno. Y de hecho parece que Ortega se aleja más de la concepción propia del autor de este libro de lo que lo hace Unamuno, una visión propia que, no en vano, está expuesta con especial detalle en el prolongado diálogo con Unamuno del ensayo precedente.

Los últimos dos trabajos, agrupados en la tercera parte (“historia”) se ocupan de la recepción de la fenomenología en España. Las figuras centrales son Zubiri, quien hace un primer trabajo sistemático sobre Husserl en su Memoria para la Universidad de Lovaina, y Ortega, cuya interpretación de la fenomenología influye grandemente en la de Zubiri. El primer ensayo de esta última parte, “El primer ensayo de noología concebido por Zubiri”, se detiene en su Memoria lovaniense, mientras que el segundo y último del libro, “Ortega como maestro de

Zubiri en fenomenología”, se ocupa de la interpretación orteguiana de Husserl, haciendo patentes las influencias en Zubiri. Son estos dos trabajos una intensa exposición y discusión fenomenológica que exigen del lector una atenta lectura, como suele pasar con todo trabajo fenomenológico realmente interesado en confrontarse con “las cosas mismas”. Sin que podamos aquí hacer un resumen de sus desarrollos, cabe decir que García-Baró explora, en estos primeros encuentros de la filosofía española con la fenomenología, los modos particulares en que ésta fue recibida, las vías por las que se dio esta recepción, las comprensiones, más o menos acertadas, de las nociones básicas que marcaron esta asimilación hispánica de la fenomenología y los rasgos fundamentales que esta primera recepción le imprimió al trabajo fenomenológico español durante muchos años. No se ahorra la consideración crítica, como era de esperar, por lo demás, a la vista del estilo de la obra. En este sentido, y entre otras cuestiones, se señala que hay dos aspectos de la primera fenomenología española que determinan su rumbo y que no se corresponden estrictamente con lo dicho por Husserl. Por una parte, se asume que la verdad queda atestada fenomenológicamente en el acto del *juicio*, esto es, un acto *fundado* en otros actos elementales (los actos presentativos o los aspectos). La intuición, pues, no parece que se dé propiamente en la verdad, sino que se halla anteriormente, mientras que en el juicio hacemos una síntesis y la relacionamos con “la objetividad en general”, proyectándola en lo real o lo irreal haciendo uso del verbo “ser”. El juicio, incluso el juicio evidente, es un acto intencional pero no intuitivo; y como es éste el lugar exclusivo de mostración de la verdad, no cabe hablar realmente de que se cumpla o llene una *intuición categorial* (pp.173-4). Por otro lado, no se ve que la misma conciencia fenomenológica tiene su propio dinamismo analizable y su propia temporalidad, lo cual ha de ser investigado en una auténtica fenomenología de la conciencia fenomenológica. En consecuencia, no se toma nota de toda la riqueza y complejidad de la conciencia fenomenológica ni, con ello, de la consiguiente complejidad en los modos de donación y de atestación posible de la verdad. Si nuestra lectura de los minuciosos análisis de estos dos ensayos es correcta –y, repetimos, sin pretensión alguna de exhaustividad-, se afirma que estos modos de entender la atestación de la verdad llevan a ver una conciencia que, en sus primeros datos, está cerrada sobre sí misma –en sus actos presentativos o aspectos- y que, posteriormente, se dirige a la objetividad para afirmar la realidad o no realidad de lo dado en ella. Consiguientemente, no se toma cuenta una posible donación de la verdad en intuición categorial ni se advierten los caminos para la misma en los modos complejos de la donación a la conciencia.

Pasamos ahora, para terminar, a detenernos con mayor detalle en el ensayo “La congoja y la dicha”. Se ocupa este texto de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*. Es el ensayo más largo del volumen y, a nuestro entender, contiene la confrontación más personal e intensa entre Miguel García-Baró y los autores que aborda. Hay aquí, en efecto, una prolongada interpelación a Unamuno sobre su gran tema del anhelo de inmortalidad. En ella, trasluce una profunda admiración e interpelación de parte del profesor García-Baró respecto de lo dicho por Unamuno, al par que queda clara la discrepancia, expresada dentro de un intenso diálogo. Quienes hayan podido leer otras obras de Miguel García-Baró encontrarán temas de su pensamiento propio expuestas en diálogo con Unamuno. En especial, hay aquí mucho de lo presentado en libros como *Del dolor la verdad y el bien* o *De estética y mística*. Por ello, nos permitimos extendernos algo más, no ciertamente con la imposible pretensión de explicarlo todo, sino de mostrar algunas de las articulaciones de su diálogo, de manera que se dé una primera

noción de estas riquísimas páginas y se invite a su lectura. Así, vemos que se acepta la descripción unamuniana del Hecho total, que es todo lo presente en la complejidad del mundo y de la vida, y que es mucho más que lo descrito como tal por las ciencias positivas (que no serían sino "jirones de hechos"). Se acepta, igualmente, que estamos transidos por el anhelo integral, un anhelo de plenitud, pero no concuerda con Unamuno en que ese anhelo sea un *conatus essendi* llevado a la hipérbole, un querer siempre vivir ya así esta vida que vivimos. No es de esta manera, piensa el profesor García-Baró, como se da cuenta más auténticamente del anhelo integral, sino más bien describiéndolo como un anhelo de una vida plena que tenga la infinitud ya presentida aquí pero desprovista del mal y la frustración vividas igualmente aquí, por más que sean necesarias para comprender en qué puede consistir esa plenitud anhelada y ahora sólo entrevista. Se trata de una plenitud que García-Baró no vacila en llamar "Cielo", al cual aspira nuestro anhelo, que es "Deseo" en sentido eminente (y para que no quepa ambigüedad sobre la completa seriedad de su obrar, escribe estos términos con mayúscula, como con otros de parecida contundencia). Asimismo, el sentimiento trágico no consiste propiamente en que se desee la inmortalidad al par que se tiene conciencia racional de su imposibilidad, sino que reside más bien en la incertidumbre de que quizás, en último término, no deseemos esta plenitud.

El Cielo anhelado alberga, asimismo, la Hermandad con todos los hombres, que vienen incluidos en el alcance de mi anhelo; ahora bien, ello no quiere decir que Unamuno tenga razón al decir que el yo quiera "ser" todos los demás, en tanto quiera ser exactamente ellos en su identidad. Lo que quiere es incluirlos a todos en su amar, reparar las inevitables injusticias cometidas en esta vida imperfecta, fruto de actos de desamor o de omisión de amor. El Deseo del Cielo es Deseo de Hermandad perfecta, donde haya sanado definitivamente toda falta de amor; y para ello es necesaria una purificación, un dolerse de todas las faltas de amor y un repararlas, proceso que el profesor García-Baró no duda en llamar "Purgatorio". Asimismo, el anhelo de plenitud y Cielo lo es de Hermandad perfecta y de amor, y ello en una Eternidad que el autor de este volumen no toma como ausencia de tiempo, sino como una posibilidad de recuperar todo tiempo perdido y toda oportunidad desaprovechada de amar (p.116), donde no ocurra lo más temido, que cuando se ama es más la muerte del otro que la propia. Este término de nuestro anhelo viene al cabo de tres acontecimientos centrales, en los que García-Baró hace entrar, en su diálogo con Unamuno, a Kierkegaard (y aunque no los mencione explícitamente, creemos que también a Rosenzweig e incluso Levinas).

El primero de estos acontecimientos es la *muerte*, por el que salimos del goce de la infancia y tomamos conciencia de que nuestro vivir es finito y determinado por unas posibilidades que son tales porque no puede volverse atrás para enmendarlas; no es ella ciertamente Creación, pero sí nacimiento, un segundo nacimiento, por el que se nace a la vida en su índole mortal. El segundo acontecimiento es la *compasión*, el descubrimiento de la alteridad, el surgir del otro amado y la responsabilidad por él, que es el principio del deber; es este movimiento Revelación. El tercer acontecimiento es el *perdón*, en el que comienza a cumplirse la Revelación, donde empieza a realizarse el amor pleno de fraternidad y comunidad. Se acepta, pues, con Unamuno, que estamos transidos por el anhelo de plenitud y la angustia de que éste sea en vano, pero se le señala que dicho anhelo tiene una trama más compleja, pues incluye la Hermandad y la comunidad y está marcado y diferenciado por los acontecimientos de la muerte, la compasión y el perdón. Es en el transcurrir del anhelo a través de los acontecimientos como se vislumbra

que hay una salida en el Dilema de no poder morir del todo pero tampoco vivir eternamente esta vida que vivo. Esta salida consiste en la Esperanza de que, conforme caminemos por la vida, ocurra quizá que, en todo lo que vayamos aprendiendo, descubramos un perdurar que no es la continuación de esta vida sino el Cielo del Amor donde se ha reparado todo lo que no se amó (pp.124-8).

Diverge también nuestro autor de la conclusión unamuniana acerca del sentimiento trágico como consistente en "el abrazo de la desesperación racional y el escepticismo racional", pues no acepta lo afirmado por Unamuno de que la razón no puede "hacer del consuelo verdad". Esta aseveración sólo puede hacerse si se entiende "verdad" en un sentido estrictamente referido al objeto, en un sentido "objetivista relacional y, en definitiva, coherentista" (p.129), si se entiende que la verdad es sólo la descubierta por el "espíritu de geometría" de Pascal. Únicamente puede afirmarse esta contraposición entre razón y consuelo si la afirmación de que el escepticismo de la razón funda la posibilidad de la esperanza se entiende de manera que la razón sólo puede ser objetivista y que, por tanto, deja la esperanza dentro del ámbito de la pura afirmación en lo irracional. Sin embargo, esta contraposición de verdad y consuelo queda desmentida si se entiende que la esperanza, en realidad, tiene un sentido bien racional, que no es lo racional del espíritu de geometría, pero que sí lo es en el sentido descrito por Kant como uso práctico de la razón o por Pascal como espíritu de finura (pp.130-2).

Se discrepa también sobre la forma en que los otros están presentes en mí con su finitud y, por tanto, en el modo de mi dolor por su mortalidad. Unamuno concibe a los otros últimamente como representaciones de mi yo, no considera una alteridad donde el otro viene dado como otro. Ello es así por más que García-Baró vea en Unamuno indicios de una concepción distinta, mas cercana a la suya (p.138). Ello tiene importantes consecuencias en la noción del Amor que supera, o quiere superar, la finitud. Así, Unamuno, solo puede concebir un ensanchamiento del yo que abarque el mundo entero y llegue a cubrir a los otros en esa plenitud; pero ello, finalmente, no es sino quedar encerrado en "una cárcel de desesperación" (p.138). No se ve que la revelación del otro como otro da pie al acontecimiento del Perdón y apunta a la plenitud del Amor perfecto. En definitiva, Unamuno señaló con acierto el Enigma fundamental de nuestra vida, pero algunas articulaciones conceptuales, referidas a la concepción de la razón o de la relación con los otros, le habrían impedido dar cuenta de algunos fenómenos fundamentales -sobre todo, los de la alteridad que abre al Perdón y apuntan al Cielo- que darían pie a una actitud diferente frente al Enigma, que es la de la "buena esperanza"; esperanza que no cuenta con una imposible (e indeseada) certeza objetiva, pero que no por ello deja de ser racional, como ya vieron Kant o Pascal.

En definitiva, este libro de Miguel García-Baró es mucho más que un trabajo académico sobre Unamuno, Ortega y Zubiri. Es una viva discusión con ellos. Y es una discusión filosófica de altos vuelos, que no se avergüenza de ser Filosofía en sentido fuerte. En la discusión con estos autores, vemos un énfasis en la fidelidad al Enigma ante el que se encuentra la vida humana y el anhelo de plenitud que la habita. Asistimos al rechazo de todo intento de subsumirlo en una vida elemental de los pueblos o de reconducirlo a un movimiento "deportivo" del vivir. No es en modo alguno una exposición neutral, sino una toma de partido. Es, además, una discusión que no titubea al entrar en campos que muchos calificarán de "religiosos" y que podrán criticar por ir más allá de lo que un

cierto concepto de racionalidad, demasiado impregnado aún de positivismo, considera como no sujeto a discusión filosófica. Pero nosotros no creemos que esta incursión en temas religiosos sea, en modo alguno, criticable. Muy al contrario, estamos necesitados de discusión filosófica a fondo, precisamos de una reivindicación del Enigma y una recuperación del espíritu de finura; es urgente una recuperación de la razón en el sentido amplio que reclama aquí Miguel García-Baró; una razón que no retroceda ante términos como Cielo o Eternidad y que no es otra que la razón práctica de Kant o el espíritu de finura de Pascal. Sólo así evitaremos hoy ser susceptibles de recibir el dictamen husserliano de que las meras ciencias de hechos producen meros hombres de hechos.