

EL MORIR COMO PAUTA ÉTICA DEL EMPIRISMO TRASCENDENTAL*

JOSÉ ECHEVERRÍA

A. De la conciencia a la experiencia

1. Ha sido propio de la filosofía, desde sus presuntos orígenes entre los milesios, preguntar por algo que escapara a la variedad siempre cambiante, fugaz y aleatoria de los fenómenos y que pudiera ser tenido por el ἀρχή o fundamento de todos ellos. Agua, aire, apeirón, elementos, átomos, números, logos, ser, nous, ideas, ousía, Dios, conciencia, son algunos de los nombres, en desordenada e incompleta mención, de aquello que los filósofos han ofrecido en la historia como respuesta a tal interrogación. Mas, a la hora de comprender lo que la filosofía es, acaso importe más que las respuestas varias, comprobar la persistencia de la pregunta misma.

Con Parménides, y en alguna medida antes de él, con Anaximandro, aparece una palabra nueva en boca de los filósofos, χρεών. Con esta palabra se apunta a la exigencia de que al fundamento buscado llegue el filósofo *necesariamente* y que, por tanto, tal fundamento sea también *necesario, apodíctico*.

Hubo un momento en la historia en que los filósofos, que antes se habían ocupado sobre todo de los fenómenos físicos o naturales, tornaron su atención hacia los problemas propios de la existencia humana. Sócrates es la figura a la que, según los historiadores, cabe atribuir prin-

* No es indispensable para la comprensión del presente ensayo haber leído el que escribí bajo el título "El empirismo trascendental: su raíz en la fenomenología de Husserl y su despliegue como filosofía dialógica rigurosa" (*Diálogos*, 60: 7-42 (1992)). El énfasis que aquí se ha puesto en el morir como instancia ética es lo que diferencia en mayor grado este ensayo de otro que escribí hace poco bajo el título "Aproximación a una fenomenología de la experiencia", el cual sólo circuló privadamente.

principalmente esta torsión (que más tarde será una ampliación) de la atención de los filósofos. De Sócrates nos dice Jenofonte que razonaba siempre sobre las cosas humanas, indagando qué es la piedad y qué la impiedad; qué lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto; en qué consiste la sabiduría y en qué la locura; qué es la fortaleza y la vileza; qué es el Estado y qué el hombre de Estado (*Memor.*, I, 1).

Los filósofos seguirán ocupándose de la naturaleza de las cosas físicas y de problemas cosmológicos, pero, a partir de Sócrates —o, tal vez, desde antes de él, a partir de Pitágoras— ya no se ocuparán sólo de esto: tendrán, además, su atención fijada en la propia existencia, en la existencia de los seres humanos en general, en los fines que ellos persiguen, en sus modos de conducirse y de convivir.

En el siglo XVII, comienza a ocurrirle a la filosofía que un continente entero, el que había constituido el primer ámbito de su interés, empieza a desprenderse de ella, a título de filosofía segunda, en un primer momento, a título de ciencia física matemática después. Los filósofos, que a veces también serán físicos o que en todo caso atenderán a menudo a los fundamentos o los títulos de esta nueva ciencia, deberán, sin embargo, a la postre, constituirse en espectadores de su desarrollo independiente, confinándose en el estudio de lo que ella deja de lado. Otras dilatadas regiones de lo fenoménico le serán arrebatadas o disputadas a la filosofía por otras ciencias naturales y, ya en los siglos XIX y XX, también por las ciencias humanas y sociales.

Sin embargo, las diferentes ciencias se dirigen sólo a ciertas porciones de la realidad susceptibles de ser abordadas según sus métodos propios; esto es, a aquellas cosas que se prestan para ser tratadas como objetos. Y sabemos bien que la realidad incluye, además, entes que se resisten o no se prestan del todo a este tratamiento, como son las personas y entre ellas nosotros mismos. En efecto, por pertinente e interesante que puedan parecernos las explicaciones de las ciencias en cuanto se refieren al ámbito de nuestra propia existencia, ellas no nos resultan suficientes ni satisfactorias cuando se trata de preguntar por el sentido de esta existencia nuestra, por la manera como debemos orientarla, por el modo de convivencia que quisiéramos ver realizado, por nuestro destino histórico, etc. Pues resulta bastante claro que las personas, entre las que nosotros nos contamos, pierden lo más específico de ellas mismas cuando se las considera como objetos, en la facticidad de su conducta y de su convivencia, dejando de lado la facultad que tienen de decidir según criterios propios esa conducta y de adoptar un modo u otro de convivencia.

No es desacertado, por ende, afirmar que la filosofía, tras la independencia que las diversas ciencias conquistaron respecto de ella, ha llegado a moverse entre dos polos que es difícil conciliar, pero que, con todo, definen el ámbito de su quehacer propio: de una parte está la exigencia de rigor, en lo posible de apodicticidad, que la filosofía recibe de su tradición, por lo menos a partir de Parménides, como ya se dijo; de otra parte está el deber de decir algo pertinente respecto de nuestra existencia personal y de todo lo que con ella se relaciona. En la difícil correlación de estos polos —el de lo apodíctico y el de lo personal— se juega el drama de la filosofía. Cuando la indagación filosófica pierde el arraigo en lo personal, ella se aleja de lo que la define como tal, se convierte acaso tan sólo en lógica o en matemática; ya no es, en rigor, filosofía; mas, cuando tal indagación acentúa el polo de lo personal hasta el punto de no presentar ya ni pretender presentar evidencias sobre ello, queda convertida en rapsodia, epos, historia, novela, memorias, testimonio: no es ya filosofía. La dificultad de la filosofía hoy día radica, así, en el imperativo de atender a la vez a esta doble exigencia; la de rigor en sus proposiciones y la de pertinencia de las mismas para nuestra existencia. La doble fidelidad que de ella se reclama y la ardua tarea que cumplirla representa es, ha llegado a ser, la encrucijada de la filosofía en nuestro tiempo.

2. Unos pocos nombres merecen ser retenidos en este siglo por la tentativa seria que cabe atribuirles de ser filósofos de verdad a tenor con lo que se ha dicho.

Unos, más inclinados a lo riguroso y hasta apodíctico, derivaron sobre todo hacia la lógica, no haciendo mucho caso de lo personal (vayan, como ejemplos, los nombres de Frege, de Russell, de Carnap, de Quine); otros, por el contrario, más requeridos por lo personal en sus diversas manifestaciones, elaboraron esas filosofías de la vida y luego de la existencia que tan en boga han estado.

Hay un filósofo de este siglo, empero, que parece merecer más que otros el que se le destaque como ejemplar, pues, aunque dedicado a la lógica por largos años, y habiendo hecho a ella aportes considerables, se abrió de allí camino hacia la vida personal y sus problemas, procurando, con todo, que la filosofía no perdiera el nivel, según su expresión, de *una ciencia estricta*. En el momento que puede ser tenido por la culminación de su pensamiento, Edmund Husserl propuso como ἀρχή o principio de todos los fenómenos, que antes había delimitado en sus

esencias, como raíz o suelo, por tanto, de todo lo que aparece, la conciencia de su aparecer, que, en cuanto es condición de la posibilidad misma de que ello aparezca, denominó *conciencia trascendental*. Esta conciencia asimilada en cierto momento al *ego cogito* cartesiano, llegó a ser, para Husserl, el fundamento de cualquier cosa de que nos ocupamos porque sin ella nada se mostraría o demostraría y porque la hipotética afirmación de que ella no es sólo ella misma podría comprobarla y fundarla, con lo que se reafirmaría una vez más en su ser. En las *Ideen* escribe Husserl: "...resulta evidente que *el ser de la conciencia... quedaría sin duda modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia*" (§49); y más adelante: "*Ninguna vivencia puede cesar sin conciencia del cesar y del haber cesado, y ésta es un nuevo ahora repleto*" (§82). La tentativa que hizo Husserl en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas* de dar, a partir de la conciencia, con una realidad independiente de la misma y acceder de este modo, por mediación del cuerpo ajeno, del *ego* ajeno y de la intersubjetividad trascendental, a un mundo objetivo y a un tiempo cósmico, puede ser impugnada en cuanto no se destaca en su curso un punto o momento en que se dé con evidencia el paso de esa conciencia hacia algo que sea efectivamente ajeno a ella e independiente de ella. Este trayecto debió de aparecerse al propio Husserl insuficiente una vez que, con los años, se enfrentó a nuevos problemas. Es sabido que comienza a tomar distancia respecto del cartesianismo que privilegia el *ego cogito* ya en su *Erste Philosophie*. Al comprobar, por fin, la crisis de las ciencias en cuanto se alejan de la vida misma y sus problemas, terminó aceptando que lo que antes fue comienzo, el yo que soy, quedara situado dentro de lo que él llama *Lebenswelt* —el mundo de la vida corriente. Este mundo pasa a ser tenido ahora por una evidencia originaria. "Todo pensamiento científico y toda problemática filosófica, escribe Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*, implican evidencias previas: que el mundo es, que está siempre de antemano allí, que toda corrección de una perspectiva, sea ella una perspectiva de experiencia u otra cualquiera, presupone ya el mundo en su ser, esto es, como horizonte de todo aquello que vale como siendo indubitable, lo cual implica un cierto *stock* de cosas conocidas y de certezas sustraídas a la duda" (§28). Y más adelante: "...nos encontramos ante dos cosas bien distintas: el mundo de la vida y el mundo objetivo-científico, pero hay una cierta relación entre estas dos cosas. El saber del mundo objetivo-científico se *funda* en la evidencia del mundo de la vida... Si dejamos de ocuparnos de nuestro pensa-

miento científico, si nos hacemos conscientes de que nosotros, como sabios, no por serlo dejamos de ser hombres, y como tales de pertenecer al mundo de la vida, que sigue siendo para nosotros y que siempre está dado de antemano para nosotros, entonces, junto con nosotros, toda la ciencia se arraiga en el mundo de la vida —en el mundo subjetivo-relativo” (§34e). Dicho esto en otras palabras, puesto Husserl a la tarea de volver a arraigar las ciencias varias en el suelo del que han brotado y al que han de ser revertidas según él para que cese la crisis a que el objetivismo las ha conducido, da con un yo anterior al *ego cogito* indubitable, un yo que existe en el mundo cotidiano, precientífico, en un mundo que las ciencias no han de perder jamás de vista si han de conservar el sentido y la pertinencia de sus indagaciones. Como base legitimadora del quehacer científico, invoca ahora Husserl “el mundo como mío, como nuestro, como mundo de los hombres...” (§41). “Este mundo de la vida, escribe también, es el mundo espacio-temporal, tal como lo experimentamos en nuestro vivir pre- y extra-científico...” y en él hay cosas como “las piedras, los animales, las plantas, también los hombres y las formaciones humanas...” (§36). Mas ¿no es acaso este mundo al que Husserl nos conduce ahora, cuando se propone desentrañar el sentido de la validez de las ciencias perdidas en la objetividad, precisamente el mundo incierto, susceptible de variadas opiniones, al que antes creyó necesario dejar de lado, en suspenso, mediante la *ἐποχή*, a fin de superar el realismo ingenuo y acceder a las verdades apodícticas de la filosofía como ciencia estricta? Si por la *ἐποχή*, que es el acto inicial de la fenomenología, entendemos un cambio radical de la tesis natural, conforme a la cual el mundo en tanto que realidad está siempre ahí, ¿cómo es posible conciliar tal *ἐποχή* con la prioridad que Husserl al final de su carrera de pensador concederá al mundo de la vida corriente, a este mundo que él mismo califica de subjetivo-relativo (§34e), que es precisamente aquello que la *ἐποχή* suspende?, ¿de qué habría servido la *ἐποχή* si, una vez retirados sus paréntesis, queda afirmado como real el mismo mundo de la vida corriente antes puesto entre paréntesis? ¿por qué habría debido Husserl en sus inicios apartarse tan radicalmente de la “actitud natural” si a la postre iba a desembocar nuevamente en ella?

La crisis termina con el reconocimiento de que el *telos* de la filosofía se da en la historia y está sujeto, por ende, a las rectificaciones propias de todo lo que es histórico. En los años en que Husserl escribió este libro había visto como algunos de sus más brillantes discípulos —Scheler, Heidegger— habían dado con posiciones filosóficas de interés, ate-

nuando la exigencia de rigor que él antes había destacado y sin atender a sus propios desarrollos; había adquirido la comprensión de cierta relatividad histórica que afecta a lo que tenemos por verdad al hacerse cargo del pensamiento primitivo, como lo presentaba Lévy-Bruhl, tan alejado de los cánones que Husserl describe como “greco-europeos”; se había aproximado, por ende, a una concepción de la historia como flujo heracliteano que difícilmente cabe arraigar en un *a priori*. Llega así a ver la historia como una prolongada, milenaria empresa de automeditación de la humanidad, en la que los diferentes filósofos desempeñan el papel de funcionarios al servicio de ésta. Tras este cuadro, que puede parecer grandioso, queda, empero, el problema que ya se mencionó y al que Husserl no da solución clara, y es éste: si yo mismo formo parte del mundo de la vida ¿puedo todavía pretender erigirme en sujeto trascendental respecto de tal mundo con miras a pensarlo rigurosamente? Eugen Fink en un ensayo titulado “¿Qué se propone la fenomenología de Husserl?” (*Diálogos*, 56; julio de 1990), afirma que este propósito de la fenomenología se deja simbolizar por medio de la alegoría platónica de la caverna. Sale el filósofo, en este caso Husserl, de la caverna en que sólo veía sombras, la cual viene a identificarse con la entrega ingenua al mundo; sale de su cautiverio hacia la luz que ofrece la evidencia sobre el ser verdadero: provisto ya de esta luz, que es la conciencia trascendental, regresa el filósofo a la caverna. “El que reflexiona sobre sí mismo, escribe Fink, es conducido de vuelta hacia una vida más profunda, en la que *surge* toda la validez del mundo, incluida la validez de uno mismo como hombre en el mundo” (p. 178) . Ese regreso a la caverna para iluminarla, que Fink quisiera poder tener por triunfal, más se parece, en verdad, a una abdicación, puesto que implica la pérdida precisamente de lo que en mayor grado era representado por la luminosidad conquistada fuera de la caverna. No podemos evitar la impresión de que Husserl, que por largo tiempo había postergado enfrentarse a la *historicidad*, se hizo por fin cargo de ella, pero con consecuencias devastadoras para la *apodicticidad* que antes exigía. Esta última será tenida en *La crisis* sólo por una vocación de los seres humanos (§73). Pero es muy diferente afirmar que, mediante la filosofía, como resultado del quehacer filosófico, es posible llegar a poseer evidencias apodícticas sobre lo que somos y acaso sobre lo real en general a que nuestro conocer nos da acceso, a afirmar, como hace Husserl al final de su vida, que el anhelo de apodicticidad es sólo un *telos* que se exhibe en la historia como propio del ser humano. Con esto último, se apunta a una tendencia, que podría ser infortunada,

que podría inclusive ser malsana, que los seres humanos padecemos. No es de extrañar, por tanto, que Husserl, tras forcejear con la subjetividad trascendental y la *Lebenswelt*, se sintiera desencantado de sus últimas conclusiones. En el apéndice XXVIII a *La crisis*, escrito en el verano de 1935, tras reiterar la necesidad de una meditación de carácter histórico sobre la filosofía, comprueba Husserl que tal carácter no se concilia bien con la pretensión de la filosofía a la apodicticidad, esto es, a constituirse en ciencia rigurosa. “La filosofía como ciencia, leemos allí, como ciencia seria, rigurosa y hasta apodíctica, el sueño ha terminado —*der Traum ist ausgeträumt*”.

Un agudo exégeta de la obra de Husserl, José M. G. Gómez-Heras, en un libro titulado *El a priori del mundo de la vida*, comenta este texto y observa que el referido pasaje podría hacer referencia a lo que el filósofo comprueba que sucede en su derredor, como emergencia del irracionalismo; pero que puede significar también una revocación tardía de su programa de una filosofía como ciencia estricta y, por ende, una capitulación respecto de la que antes había sostenido (p. 75). El autor se inclina a esta última lectura. Tras observar que el acceso por parte de Husserl a la realidad histórica concreta no se ajusta a la *ἐποχή* que reduce la historia a la conciencia pura, escribe: “El ego trascendental y el acontecer histórico no parecen conciliables. Lo absoluto y lo relativo, lo necesario y lo contingente, se excluyen recíprocamente” (p. 83). También dice: “Una comprensión adecuada del significado de tal evolución (del pensamiento de Husserl) implica reconocer que la fundamentación histórico-teleológica de la fenomenología abandona la legitimación apodíctica, derivada de verdades eternas y de necesidades racionales, para apoyarse ahora en el *factum* histórico y sus posibilidades” (p. 89). Agreguemos, por nuestra parte, esto: ¿con qué fundamento habría podido afirmar Husserl que “el sueño de una filosofía apodíctica había terminado” si él mismo, que todavía en ese entonces era tenido por el filósofo mayor de Alemania, o por uno de los dos mayores, hubiese continuado sosteniendo y exhibiendo la vigencia de una filosofía apodíctica no por cierto con carácter onírico, sino justamente de realidad presente y vigil? Cuando un poco más adelante en el texto de Husserl que venimos examinando declara éste que “la filosofía está en peligro”, no lo hace para exhortar a sus contemporáneos a que abandonen los llamados del irracionalismo y cierren filas tras él, que continúa llevando la bandera de una filosofía rigurosa. Las palabras del filósofo dejan ver que él mismo considera que ha fracasado: “ha habido un fracaso, lee-

mos, el que no puede permanecer escondido". Y un poco más adelante se pregunta: "¿Qué es aquello que puede vincularnos a nuestra meta? ¿Es únicamente la valentía de perseguir esa meta, que es por cierto bella, pero cuya posibilidad sólo tiene un sentido muy vago, una meta que no es del todo imposible, pero que es en último término imaginaria y que, a fin de cuentas, conforme a una experiencia milenaria, sólo lleva consigo la verosimilitud creciente y finalmente muy grande de su inaccesibilidad? ¿O bien hay en ello la evidencia de una posibilidad y una necesidad práctica, por lo cual lo que aparece desde el exterior como un fracaso y que es, bien mirado, efectivamente un fracaso, lleva consigo, en el seno de este mismo fracaso, la evidencia de un acierto incompleto, unilateral, parcial —pero acierto, pese a todo?"

Por fin, tras declarar que "no cabe duda de que tenemos que sumergirnos en la historia", Husserl pone fin a este escrito suyo (el apéndice XXVIII), declarando que el filósofo —o sea, él mismo— ha de reconocer su propia filosofía como un "poema" entre otros que se dan en la historia, todos los cuales constituyen "la" filosofía (las comillas son de Husserl) "en cuanto telos unitario de diversas tentativas sistemáticas", "en conexión con las filosofías del pasado (en cuanto podamos dar diversas "versiones poéticas" del sentido que para nosotros tienen)".

Husserl termina así, según lo expuesto, revoando en sus últimos días su gallardo gesto inicial por el que partió a fundar una filosofía sin supuestos, que pudiera presentarse como ciencia estricta. Su último gran libro, *La crisis de las ciencias europeas*, vino a ser, por desgracia, la crisis final de su propia aspiración a hacer de la filosofía un saber tan riguroso como el de las ciencias.

Un combatiente cae. ¿Puede ocupar otro su lugar? Si así lo pretendemos, deberemos comenzar por definir y acotar de otro modo el terreno de la contienda, esto es, los términos mismos del combate que se trata de librar.

3. Lo que del estudio de la obra de Husserl nos interesa obtener aquí no es sólo el testimonio de que la vía filosófica por él emprendida hacia la filosofía como ciencia estricta de hecho fracasó, sino más bien la determinación del punto preciso en que este fracaso se sitúa, para decidir, por ende, si tal fracaso era inevitable o bien si pudo evitarse siguiendo un itinerario diferente.

Husserl, al comprobar que el *ego cogito* indubitable no es suficiente para constituirse en raíz de todo conocimiento firme, primero procura

acceder a partir de él al *mundo de la intersubjetividad*, en las *Meditaciones cartesianas*, y luego procura situarlo dentro del *mundo de la vida*, en *La crisis*. No hay nada, sin embargo, en el *ego cogito*, no hay nada en la evidencia primordial de que soy, que por sí mismo nos conduzca al mundo. Descartes, por un reexamen de la duda misma, que acredita una imperfección, creyó poder dar el paso hacia la idea de lo Perfecto o Dios, de la cual desprende que Dios es como creador del mundo; de esto fluye, según él, que, puesto que Dios, dada su perfección, no ha de querer engañarme, aquello que se da a mí con claridad y distinción ha de ser verdadero. Para Husserl, en cambio, que escribe ya en otro ambiente filosófico, las pruebas de Dios que Descartes ofrece son “paradójicas y fundamentalmente aberrantes” (*Crisis*, §17). Pero él no ofrece una vía mejor que lo saque efectivamente de la sola conciencia: en las *Meditaciones cartesianas* queda prendido a la inmanencia de la conciencia porque todo lo que pudiera aspirar a ser diferente de ella aparece inevitablemente en su pensamiento como un contenido de ella. Por esto, abandona, a la postre, la exigencia de apodicticidad que lo había aproximado a Descartes y desemboca en un mundo de *doxa*, que es previo a la filosofía y que ésta sólo puede comprobar que está allí, mundo que, precisamente por ser de *doxa*, excluye de su seno la evidencia plena, aunque tal *doxa* puede ser útil como obseva el mismo Husserl, para orientarnos por entre los supuestos que ese mundo ofrece.

Si nos hacemos cargo de este fracaso de Husserl como de una derrota grave de la filosofía misma y si, a la vez, nos negamos a renunciar a la empresa filosófica entendida como aspiración a la apodicticidad, deberemos comenzar por preguntarnos si fue acertado de parte de él adoptar la conciencia como punto de partida, sobre todo si la conciencia es concebida como un ámbito de antemano cerrado en relación a otras realidades a las que, sin embargo, quisiéramos tener acceso. ¿No consistirá la dificultad de salir del encierro precisamente en haber cerrado algo que debió permanecer abierto? Pero ¿qué es aquello que puede desempeñar un papel análogo al que Husserl —y el idealismo en general— atribuye a la conciencia y que, sin embargo, no presenta las dificultades que la conciencia trae consigo, porque ello no aparece cerrado a lo ajeno, sino abierto a ello? Respondo: *la experiencia*, en un sentido de esta voz que dentro de poco sera aclarado.

La experiencia, en efecto, no queda adherida al yo de que es experiencia, como algo sólo suyo, según ocurre con la conciencia: al contrario, relaciona al yo con lo que le es ajeno; no se presenta como un ám-

bito amurallado del que hubiera que escapar para encontrar otra cosa: ella es por sí misma encuentro con otra cosa.

Pero ¿no implicará el destacar la experiencia caer presos de las limitaciones que en la historia han afectado al *empirismo*, en especial en su versión positivista, dejándonos sin la posibilidad de tratar el conjunto de problemas filosóficos que en la historia han sido abordados por las filosofías *idealistas*? Pienso que es posible dar con un empirismo que critique el empirismo histórico positivista, que, por tanto, evite esas limitaciones que en la historia han llegado a ser las del empirismo.

De otra parte, y siguiendo con la crítica a Husserl, ¿deberemos fijar de antemano nuestra meta como la de poder llegar a la certeza de que hay *un mundo*? ¿No deberíamos, más bien, dejar que la experiencia hablara y nos condujera obedeciendo a su impulso propio hacia donde ella vaya por sí sola sin fijarle nosotros de antemano una determinada meta? ¿Es acaso legítima la identificación frecuente de lo que existe o es real con lo que forma parte del mundo? ¿No deberemos examinar con cuidado si es verdad que todo lo que es, lo que es real, está en el mundo, o si esto es sólo un prejuicio que nos afecta, acaso por razones históricas? En vez de poner entre paréntesis el mundo para luego reinstalarnos en ese mismo mundo de que pretendíamos prescindir, como hizo Husserl, ¿no deberíamos más bien procurar comprender cómo llega a surgir entre nosotros y a establecerse en nuestro sentido común el concepto mismo de mundo?

Habrà de ser tarea nuestra, según lo que vengo diciendo, examinar qué es el mundo en relación a nuestra experiencia, admitiendo la posibilidad de que esta experiencia no sea primordial y necesariamente experiencia de mundo, de que acaso ella nos dé entrada a otras evidencias que no son de carácter mundano.

El estudio que ahora se ha emprender se presenta, pues, ante todo, como una reflexión crítica sobre la experiencia. Mas, puesto que pensamos, puesto que filosofamos con *palabras*, puesto que nuestro pensar, nuestro filosofar, hace cuerpo con las palabras que al pensar, al filosofar, decimos, dirigiremos nuestra atención y reflexión, ante todo, hacia el sentido de que la palabra "experiencia" aparece provista.

B. El empirismo transcendental

1. Reflexionar sobre la experiencia es, ya lo dijimos, examinar de cerca el sentido que la palabra "experiencia" tiene en nuestro lenguaje, los usos

que le damos y los contextos en que la empleamos. Esta reflexión se torna *crítica* cuando en virtud de ella se considera, a más de los usos que damos a tal palabra, otros que ella tolera y tal vez requiere; a más de los contextos en que es empleada, otros de los que, según su sentido claro y obvio, ella puede y tal vez deba formar parte. Tanto el sentido común como la tradición filosófica nos entregan una determinada significación de la voz "experiencia". Pero es posible que, tras el mero hecho de esta significación dada, se encuentren otras que nuestra reflexión puede descubrir y exhibir como propias de tal palabra y de las que pudiera convenir hacer uso.

Lo primero que llama la atención, al realizar tal examen de la palabra "experiencia", es la comprobación de que ella alude a un saber o, por lo menos, a un modo de saber. Así decimos: "lo sé por experiencia" o "la experiencia me lo enseña".

Decidir si la experiencia ofrece todo el saber o si es sólo una de varias fuentes de saber depende, a su vez, de lo que se decida sobre aquello de que la experiencia da cuenta. El que se diga, "experiencia sensible", en otras palabras, el que a veces se crea necesario añadir el adjetivo "sensible" al sustantivo "experiencia", parece indicar que se admite, además, un tipo de experiencia no sensible: una experiencia intelectual o ideal, valórica, etc. Para los fines de este discurso, entenderemos "experiencia" en sentido amplio, sin precisar si ella es sensible o no lo es.

A la experiencia atribuimos la virtud de acreditar la verdad del saber que ofrece. Por esto decimos que la experiencia "verifica", revela la verdad de aquello a que se refiere, al menos mientras otra experiencia no la desmienta. A la inversa, el comprobar que falta experiencia o que una experiencia es recusada o impugnada por otra induce a calificar de falso lo que antes se tuvo por verdadero o, al menos, introduce dudas o perplejidades en relación al saber que teníamos por cierto. Diremos, por ejemplo, en un caso tal: "no hay experiencia alguna de la que se pueda desprender que ello es así", o bien "eso fue desmentido por una nueva experiencia".

2. Con sólo examinar la palabra "experiencia" sabemos que la experiencia posee una esencia, un ser propio por el que se define. Por tanto, antes de examinar lo que la experiencia nos enseña, conviene realizar un examen de esta definición o esencia mediante aquello que en la jerga propia de la fenomenología se llama "variación eidética". Es éste un pro-

cedimiento que consiste en imaginar todas las variantes de que un objeto es susceptible para comprobar cuáles de ellos él admite y cuáles rechaza.

Vemos desde luego que de la experiencia no se puede afirmar cualquier cosa. No es la palabra "experiencia" susceptible de ciertos usos, si ha de preservar su sentido propio: un uso desaprensivo o inescrupuloso de tal palabra conduce a sinsentidos. Si dijéramos, por ejemplo, *experiencia de nada*, nos resultaría de inmediato evidente que tal locución es contradictoria, que en ella se llama experiencia lo que es, en verdad, "ausencia de experiencia", equivalente a "no hay experiencia". Cabe concluir sobre esto, por tanto, que toda experiencia es necesariamente, inevitablemente, *experiencia de algo*. Por su esencia misma o definición, la experiencia siempre da testimonio de algo, sea este algo lo que fuere. A veces la experiencia da testimonio de algo diferente de aquello que esperábamos. Será entonces, en relación a nuestras expectativas, experiencia de una ausencia. Pero la experiencia sólo acredita esta ausencia presentándonos otra cosa como presencia. Diré, por ejemplo, "mi experiencia me mostró que no estaba allí la mujer que yo esperaba, sino otra persona", o bien que "lo que había era una sala vacía", esto es, sin persona alguna en ella, pero con todo aquello que define una sala —muros, techo, puerta, etc. La experiencia sólo indica ausencia de algo en cuanto a la vez indica hacia una presencia distinta de aquello que está ausente. Hemos dado, pues, con un límite de la experiencia, con una pared que ella no puede traspasar. La experiencia no puede serlo de nada: la experiencia es siempre necesariamente de algo —o bien no es.

El examen de la palabra "experiencia" nos dice algo más. *La experiencia no puede serlo de nadie*. Es de la esencia misma o definición de la experiencia el que ella sea la de alguien, de quien se dice que *tiene la experiencia*. "Experiencia de nadie", "experiencia que nadie tiene" son locuciones contradictorias, que en verdad niegan que haya experiencia. Toda experiencia remite, pues, a un alguien, de quien ella es experiencia. Por esto decimos, "mi experiencia", "tu experiencia" o "experiencia de X". Este alguien ha de ser por lo menos un ser vivo. Carece de todo sentido atribuir experiencia a una piedra, a una máquina, a un número o a una figura geométrica. En aras de la claridad y concisión, aceptaremos que, si bien a todo lo que vive es legítimo atribuirle algún modo de experiencia, la experiencia de que nos interesa dar cuenta aquí es ante todo la de aquellos seres vivos de los que podemos decir que son reflexivos, que son *personas*, por cuanto saben de su propia experiencia. Ateniéndonos, pues, a las personas y excluyendo otros seres vivos, po-

demos afirmar que la experiencia es saber —borroso o claro— que alguien tiene de algo.

Digamos esto de otra manera: en un sentido amplio de la palabra “experiencia”, ésta puede ser atribuida a todo lo vivo; en un sentido estricto sólo de las personas es legítimo afirmar que tienen experiencia. Aquí optamos por atenernos, al menos en una primera instancia, a la acepción más estrecha o restringida de la palabra. Sólo consideraremos de partida como genuina experiencia, por tanto, aquella que las personas tienen, sin negar con ello que las personas suelen saber por experiencia que otros seres vivos también tienen experiencia.

Conforme a esta opción, por cada uno de sus extremos el sentido de la palabra “experiencia” indica hacia un límite: ella es de algo y es de alguien; es de alguien respecto de algo. Resulta, así, imposible, a fuer de contradictorio, afirmar como verdad que haya experiencia de nada o que nadie tiene.

3. Claro está, parece, a primera vista, que el alguien de la experiencia puede ser cualquier persona, puede ser X, Y o Z, Mengano o Zutano. Sin embargo, cada vez que se afirma “ésta es la experiencia de X”, o bien “la experiencia de Mengano no es igual a la de Zutano”, quien lo dice ha de invocar para que estas proposiciones suyas sean tenidas por ciertas, para que ellas den cuenta de un saber que se tiene por verdadero y no sólo de una hipótesis, que él tiene experiencia de X, de Y o de Z, de Mengano o Zutano, como de un algo que a la vez es un alguien que tiene experiencia. Dicho de otro modo, quien enuncia una proposición como verdadera, invoca y compromete en su decir su propia experiencia, sea cual fuere la naturaleza de ésta. La experiencia que yo puedo atribuir a otros ha de fundarse en mi propia experiencia de que ellos la tienen si presento tal aserto como verdadero. Por esta referencia necesaria de los otros a mí mismo cuando miento la experiencia de ellos, recojo en mí a todos los otros cada vez que les atribuyo experiencia. Veámoslo aún de otra manera: cada cual puede tener experiencia de otro que a su vez tiene experiencia de algo; este otro se convierte entonces en el *qué* o el *algo* de una experiencia que sobre él recae; el *quién* o el *alguien* de la experiencia se traslada así de uno a otro, de uno que tiene experiencia a otro que la tiene de él; pero este otro quedará situado ahora en el último eslabón de la serie, desplazando de este sitio al anterior. El *quién* o *alguien* de la experiencia jamás será eliminado. Siempre ha de estar presente aun dando cuenta de una experiencia de otro.

Tal alguien es, pues, en definitiva, el que habla, el que emite asertos, el que da cuenta de la experiencia propia o ajena. Tal alguien, por tanto, soy yo —palabra que significa precisamente el que habla, el que escribe, en suma el que ahora da cuenta de su experiencia.

Cabe observar, empero, que el yo, el que habla o se expresa, es múltiple y cambia. Yo soy aquel que ahora escribe. Pero, dentro de un rato, seré aquel que desayuna o almuerza, o conversa o se duerme. Al parecer, según esto, no hemos hecho presa, con lo dicho, de un yo único, sino más bien de una multitud de “yos”. Sin embargo, si miramos de cerca estos “yos” tan diversos y que hacen tantas cosas, observamos que hay una razón en cada caso para denominarlo *yo*; advertimos, en otras palabras, que los “yos” diversos inciden todos en un mismo *yo*. Supongamos que yo le muestro a otro un álbum de fotografías: soy ahora el que realiza esta operación, el que tiene el álbum en sus manos, el que vuelve las páginas y señala con el dedo hacia las fotografías varias. En una de éstas aparece un bebé —“¿Quién es?” me preguntan. “Soy yo recién nacido”, contesto. En otra fotografía se muestra una boda. “¿Quién es ése que allí se casa?” interroga el otro. “Yo mismo”, respondo. Por fin, señalo una fotografía en que a alguien se le confiere un título honorífico. Cuando me preguntan “¿quién es?”, contesto “otra vez yo mismo”. Esto significa que los “yos” diversos son llamados *yo* por algo que tienen en común: el remitir todos a un *yo mismo* que en ellos está presente en diferentes momentos y circunstancias.

Esta operación por la que los diversos “yos” dados en el curso del tiempo son referidos al *yo mismo* es idéntica a aquella por la que a cada yo dado en el tiempo se le refieren sus expresiones o sus actos. A esta operación se la llama *imputar* —del latín *in* y *putare*, que significa cargar en cuenta. Yo soy el mismo que fue un bebé, que se casó o recibió un título, porque estos “yos” diversos son imputados todos al *yo mismo*, son cargados todos a su cuenta como *suyos*. Del mismo modo, se imputa al yo su sonrisa, su alegría, su apetito: son expresiones o manifestaciones *suyas*. La imputación es diferente de la causalidad. Como es obvio y a menudo se ha dicho, yo no soy la causa de mi sonrisa, o de mi alegría o de mi apetito: todo esto es *mío de suyo*, pero de ninguna manera en el sentido de que yo lo causo, sino como expresión o manifestación de lo que en cada momento o en la totalidad de varios momentos yo soy o voy siendo.

Hay realidades que admiten, a la vez, tanto el ser pensadas según la categoría de causalidad, como el ser pensadas según la de imputación,

aunque una y otra referencia sean distintas entre sí. Decir que el libro que tengo al frente mío, titulado *La crisis de las ciencias europeas*, es de Edmundo Husserl admite dos sentidos: *uno*, que tal libro es un efecto de la actividad de Husserl como pensador y escritor y, por ende, que Husserl es, en este sentido, causa del libro, junto con los tipógrafos, correctores de pruebas, editores, etc., que aportaron también su actividad para que el libro llegara a ser; *dos*, que tal libro es imputado a Husserl como expresión de lo que él pensó, en una relación de proximidad e intimidad, por ende, con él mismo, por no admitir la cesura que se da entre la causa y el efecto. En este último caso, el libro se imputa a Husserl, pero no se imputa a los tipógrafos, correctores de pruebas, etc. Si le digo a un niño “lloras para que te preste atención”, en verdad estoy expresando que él produce ese llanto que me molesta con el propósito de que me fije en él y lo atienda; que, por tanto, él es causa de tal llanto; pero si le digo “lloras de pena”, el llanto es tenido por expresión de la pena que es ahora del niño, que es el ser del niño en este momento y estas circunstancias.

Cometemos un error grave, por cierto, si confundimos la relación de causalidad con la de imputación. Nos cegamos con ello para la comprensión cabal de las personas y sus expresiones o manifestaciones varias. Debemos esforzarnos por corregir la costumbre frecuente de pensar la imputación según la categoría de la causalidad.

De lo dicho concluyo: toda experiencia referida a *mí mismo*, me es imputada como mía, que soy el que habla, el que dice, el que mienta, lo cual es diferente a decir que yo la causo.

4. Dirijámonos ahora al otro extremo de la experiencia. Se dijo ya que, del mismo modo que toda experiencia es de alguien, ella también lo es de algo, por lo que resulta ser verdadero, conforme a la experiencia, que ella es siempre de alguien respecto de algo. Esto que resultaba ya del solo examen del sentido de la palabra “experiencia” es confirmado y hasta fortalecido ahora que hemos imputado la experiencia por uno de sus extremos al *yo soy*. Una reflexión sobre el sentido de esta voz o locución *yo soy*, en efecto, habrá de conducirnos a afirmar que hay algo que es necesaria, apodícticamente ajeno al yo.

Siempre que se enuncia una proposición alguien dice algo de algo. Lo propio, sin embargo, de la proposición “yo soy” es que el alguien que lo enuncia coincide con el algo a que la proposición se refiere. Dicho de un modo un poco distinto: a diferencia de cualquier otra proposición, en

aquella que dice "yo soy" no se da la dualidad del que habla y de aquello de que habla, sino una coincidencia de ambos en uno solo que cabe designar como *yo mismo* o también como *ipseidad*. Ello equivale a esto: el nombre "yo", relativo a aquel del que se dice que es al enunciar "yo soy", es uno solo con lo que él designa o nombra. Se dice, por esto, que en este caso único, el que habla, mienta, designa o nombra es *lo mismo* o *el mismo* en relación a aquello de que habla, o a lo que mienta, designa o nombra. El yo se define precisamente por esta *mismidad* o *ipseidad*. Un ejemplo nos permite visualizar esto mejor: supongamos que voy caminando por un pasillo oscuro y que logro distinguir a alguien al frente que viene hacia mí; para evitar la colisión que me parece inminente me aparto, me hago a un lado; pero observo de inmediato que el otro frente a mí se hace precisamente al mismo lado que yo, hasta que de pronto me topo con un espejo y comprendo que lo que tomé por otro que venía hacia mí era mi imagen reflejada. Es propio de esta reflexión en el espejo el que tras la primera apariencia de haber dos que se enfrentan y que acaso choquen se descubre que esos dos eran uno solo, *el mismo*. Por esto, por analogía con la visión de mí mismo en un espejo que refleja mi cuerpo, se emplea también la palabra "reflexión" para designar la experiencia nuestra en cuanto recae sobre nosotros mismos.

Lo *mismo* sólo es tal y sólo se comprende como tal, empero, por su oposición contradictoria con lo que no es lo mismo, sino otro. La *mismidad*, la *mismidad de la ipseidad*, deslinda, según esto, necesariamente con la *otredad* o *alteridad*. Afirmar *yo soy* implica, por tanto, otra afirmación simultánea con ella, la de que soy delimitado por lo que yo no soy, por lo otro que yo, del que se ha de afirmar que existe, como tal deslinda, a igual título que yo existo. El *solipsismo* no es, pues, sólo, bien mirado, una posición filosófica equivocada, que hubiera que refutar exhibiendo a otro, probando que hay otro. *El solipsismo es un sinsentido*, precisamente porque, con sólo exhibir que *yo soy*, estoy exhibiendo algo otro que es también junto conmigo y por cuyo ser se define y delimita el mío. Este sinsentido del *solus ipse*, radica en el *solus* atribuido al *ipse*, pues éste no sería tal *ipse*, sino *el todo que hay*, si sólo él fuese, si no hubiese otro.

El algo otro, que es de mi propia definición como *yo mismo*, corresponde a la experiencia primordial que de mí tengo. Sin embargo, puede presentarse de diversas maneras. Ante todo, la experiencia que de ello tengo puede indicarme que él tiene experiencia de mí, como yo la tengo

de él, o que no la tiene. Por ejemplo, mi experiencia táctil puede enseñarme que, junto con tocar yo otra cosa, esa otra cosa también parece tocarme a mí, por lo que podré decir que es, como yo, un ser vivo. Pero a más de esta división de las cosas de que tengo experiencia que deja a un lado las que parecen ser vivas y a otro lado los que parecen no serlo, hay otra posibilidad. Al tener yo experiencia de algo, tengo experiencia de mí mismo en el acto de tener experiencia de ese algo: por esto digo que soy reflexivo. Ahora bien, aquello de que tengo experiencia puede aparecer no sólo como teniendo experiencia de mí, sino como teniendo también —o al menos como pudiendo tener— experiencia de sí mismo en el acto de tener experiencia de mí. Volviendo a nuestros ejemplos con el tacto: puede ser que, al tocar yo otra cosa, aparezca no sólo que yo sé que la toco y que ella me toca, sino que ella, lo tocado por mí, además de tocarme a mí junto con tocarla yo, tiene experiencia de sí misma en el acto de tocarme y por esto sabe que me toca. En este último caso, estaré autorizado para afirmar que lo que yo tocaba era una persona o parecía serlo, que era un ser reflexivo puesto que parecía saber de sí.

Procede aquí intercalar un paréntesis para evitar un malentendido posible. Con la palabra “persona” no se ha pretendido en manera alguna designar un “alma” o “un espíritu”, algo diferente del cuerpo, de lo cual pueda eventualmente predicarse la inmortalidad una vez que el cuerpo se descomponga. Todo el discurrir de este ensayo se lleva a cabo con prescindencia de la distinción milenaria entre “cuerpo” y “alma” o entre “materia” y “espíritu” y el consiguiente dualismo ontológico. La palabra “persona” ha sido elegida precisamente para evitar que la posición filosófica aquí defendida pudiese ser confundida con alguno de los espiritualismos que subsisten y circulan y, además, por denotar ella un ente respecto del cual no parece precedente introducir tal distinción. De una parte, “persona” implica el cuerpo, según queda de manifiesto en locuciones como “me lo comunicó en persona”, que significa de cuerpo presente, no por carta, por teléfono, etc.; o “estaba allí en persona”, otra vez de cuerpo presente, no representado por otro; o “no lo conozco personalmente”, que excluye el conocimiento indirecto o por referencias. También se alude al cuerpo en locuciones tales como “el cuidado de su persona” para referirse a la higiene o al adorno del cuerpo; o “su simpática personita” que suele decirse de una mujer agraciada. Mas, de otra parte, la voz “persona” tiene la virtud de excluir lo público, de remitir a lo privado y a veces a lo íntimo, como cuando se dice: “éste es un

asunto personal”, “es algo muy personal”, etc., por lo que esta palabra resulta adecuada para referirse al ente reflexivo, al que, curvándose sobre sí, se da una *interioridad* o *mismidad*. El que, en su origen, “persona” haya significado para los etruscos la máscara que el actor llevaba en escena no debe crearnos demasiados escrúpulos. Las palabras, ya se sabe, suelen alterar su sentido con el uso y el paso del tiempo, por lo que se ha dicho que viven. El antiguo sentido de “máscara” se ha transferido en las lenguas modernas a “personaje” y así puede decirse: “la obra tiene tres personajes”, o también “abandonando su personaje, se mostró por fin en persona”, vale decir en lo que es, sin la máscara del personaje que representa un papel en la sociedad.

5. Tras la aclaración semántica que precede, es tiempo de retomar el hilo principal de este discurso relativo al *yo mismo* y *lo Otro*.

Se logró la conclusión de que la experiencia indica con evidencia que hay algo otro; que la *mismidad*, por ende, implica necesariamente la *alteridad*. Además se indicaron diversas posibilidades del ser otro: la de ser inorgánico, la de ser vivo y la de ser persona, las que puedo ordenar jerárquicamente, confiriendo mayor ser a las personas que a lo vivo que no es persona, y mayor ser a lo vivo que a lo inorgánico.

Hay, empero, un agudo contraste entre la apodicticidad con que se ofrece el que ha de haber otro frente al yo soy y la precariedad de las diversas cosas otras. La dificultad de conciliar aquella necesidad con esta precariedad requiere que examinemos cómo se da ante la experiencia la sucesión de las varias cosas otras.

El algo de que ahora tengo experiencia se presenta, en efecto, de modo sucesivo: ora es una cosa, ora es otra diferente de la anterior. Es claro que puedo encontrar una coherencia en esta sucesión: la hoja en que escribía no será ya aquello de que tengo ahora misma experiencia, si dejo de escribir y me preparo mi desayuno. Puedo inclusive descubrir en este flujo de experiencias varias una relación causal: el café con el que desayuno está bueno —efecto— porque lo calenté y le eché azúcar —causa.

Hay veces, sin embargo, en que una experiencia interrumpe de modo tal esta sucesión que ya no cabe concebir ésta como un flujo regular y continuo ni atribuirle coherencia. Veía yo a lo lejos una laguna y a ella me encaminaba para saciar mi sed. Pero, al aproximarme, mi experiencia sólo me mostró la arena del desierto. Descubro que había sufrido un espejismo. O bien: estoy con unos familiares y amigos en la playa disfru-

tando de la brisa, del sol y del mar. Pero de pronto ello cesa: veo en torno mío mi cama, mi ropa, los muebles de mi habitación: estaba soñando y me he despertado, digo. Mi nueva experiencia recusa el flujo de las anteriores, muestra que ellas eran ilusorias, a fuer de engañosas, e inicia una nueva secuencia. He salido, pues, del engaño en que estaba. A esta ruptura de la sucesión de mis experiencias, la he llamado precisamente *des-engaño*, porque ella me saca del engaño que sufrí y me reconduce hacia algo que ahora parece ser verdaderamente ajeno a mí, aunque no pueda excluir que esto último también sea recusado por un nuevo *des-engaño* cuando el tiempo trascurra.

Esta posibilidad de *des-engaño* afecta, pues, a todas aquellas cosas varias de que tengo experiencia sucesiva. Siendo esto así, no se comprende, a primera vista, cómo puedo afirmar que el *yo soy* conlleva la necesidad de algo otro. Ello no se comprende, en efecto, mientras no es mirado con una segunda vista que ve más y mejor que la primera.

Si las cosas otras, si los diversos fenómenos de que tengo experiencia, son contingentes, a fuer de pasajeros en cuanto otros que yo, y si la mismidad del *yo soy* implica necesariamente que hay algo otro, que ha de haber siempre una alteridad, disolveremos la aporía aparente, lograremos una *euporía*, a base de aceptar que esos fenómenos contingentes son *imputados* a un ente necesario del que obtienen, acaso pasajera-mente, su alteridad frente al *yo soy*.

La imputación de que antes traté de todo lo que tengo por propio hacia el *yo mismo* se complementa, pues, con otra imputación en sentido opuesto. Así como todo aquello que se me da como propio se imputa en último término hacia el *yo mismo*, sustrato común de los "yos" diversos y de sus experiencias varias, de la misma manera se da también una imputación en sentido contrario, primero hacia las cosas o personas diversas de que tengo experiencia, del modo como la luz se imputa al sol, a la luna, a la bombilla eléctrica o a la cerilla que otro enciende; mas luego, tras estas cosas múltiples y contingentes, la experiencia se orienta hacia aquello que todas estas cosas parecen tener en común, en cuanto no son del *yo mismo*, sino ajenas y contrapuestas a él, lo cual obliga a postular y a afirmar necesariamente otro centro de imputación frente al *yo mismo*, el que he de designar justamente como *lo Otro*.

Desde luego, y como ya se dijo, aquello que, en una primera instancia, se presentó como imputable a *lo Otro*, puede ser recusado en cuanto tal en virtud de una nueva experiencia; puede ser impugnado en su pretensión de otredad frente a mí, en su reclamo de ser atribuido a *lo Otro*,

exhibiéndose que *yo mismo*, acaso sin proponérmelo, lo había generado. La línea de demarcación entre *yo mismo* y *lo Otro* varía, se desdibuja y borra para dibujarse de nuevo de otro modo, en el curso de esta relación prolongada, accidentada, dramática a veces, lúdica otras, que la experiencia es. No siempre es del todo claro lo que parte de uno u otro de los dos polos. La instancia decisoria la tiene aquí *lo Otro*, puesto que aquello que rechaza ha de ser imputado al *yo mismo*, acaso como sueño, ilusión o alucinación suya. Empero, nada puede quedar fuera de la relación, ya que la experiencia misma es esta relación. *Des-engaño* es el nombre que he dado al rechazo que *lo Otro* opone a que algo que parecía ser suyo le sea imputado, con lo que se obliga al *yo mismo* a que lo reconozca como propio. En el sentido más usual, la palabra "desengaño" es empleada a propósito de relaciones amorosas. Yo creía que esa mujer me amaba, por ejemplo, pero me desengaño de pronto al descubrir que ama a otro. En un sentido más amplio, pero igualmente literal, empleo esta palabra aquí para designar la experiencia que me indica que aquello que suponía ajeno a mí mismo, que por ello imputaba a *lo Otro*, no admite esa imputación, puesto que se me exhibe con evidencia que no es de *lo Otro*, por lo que he de concluir que ello es mío, que es del *yo mismo*. La varilla que introduzco en el agua, según un socorrido ejemplo, muestra una ruptura en el punto de inmersión: así lo atestigua mi experiencia visual. Pero si, sin sacar la varilla del agua, someto la verdad de esa experiencia a otra de carácter táctil, si recorro con mi mano la superficie de la varilla en otras palabras, veo que no hay en ella ruptura ni torcedura, que se trata de una varilla en este sentido recta. Mi vista condujo a un engaño que mi tacto rectificó, sacándome de tal engaño. Lo que es de *lo Otro* es la varilla sin ruptura ni torcedura alguna, y la quebradura de que la vista parecía dar testimonio era un engaño de mi percepción visual aún no sometida a la verificación de mi percepción táctil, la cual quedará confirmada a su vez por una nueva percepción visual cuando saque la varilla del agua. He salido del engaño en que estuve: he tenido un *des-engaño* en el sentido estricto de esta palabra.

Lo importante aquí es destacar que la experiencia del *des-engaño*, al indicar que una experiencia anterior era engañosa, genera una experiencia diferente que se presenta como verdadera y que vincula nuevamente el *yo mismo* con *lo Otro*. Por esto, esta vinculación se salva siempre del *des-engaño*. Las experiencias que tuve de que aquella mujer me amaba o de que la varilla estaba quebrada se mostraron engañosas ante otra ex-

perencia la cual restaura de otro modo el vínculo del *yo mismo* con *lo Otro*. El *des-engaño* jamás me deja solo.

Si se reconoce como legítimo el sentido aquí indicado de *des-engaño*, vemos que él no corresponde siempre a una *decepción*, como en el lenguaje usual; que el *des-engaño* no siempre empobrece mi experiencia. Yo tenía por cierto que sólo había en mi cuenta bancaria mil pesos. Descubro que hice mal mis cálculos, que omití un cero; que tengo, pues, diez mil pesos. La experiencia de que tenía mil pesos era un engaño: el *des-engaño* me indica una realidad diferente, que me favorece, puesto que tengo más dinero de lo que yo pensaba. Tuve la experiencia de que la mujer me había abandonado; pero vuelvo a casa, está allí, me tiende los brazos y me aprieta contra sí. El *des-engaño* cura mi tristeza, afirma una experiencia mejor que la anterior para el *yo mismo* frente a *lo Otro*.

Toda experiencia es, pues, dual. En toda experiencia hay por lo menos dos. Siempre habrá en la experiencia un *yo mismo* enfrentado a *lo Otro*. Lo dicho significa que jamás puede no haber uno de los dos polos de la relación; que jamás habrá una experiencia en la que *yo mismo* no sea o en que *lo Otro* falte.

La tensión entre estos extremos es de la esencia o definición de la experiencia. Por esto, pueden alterarse los fenómenos, las cosas y las persona a través de los cuales se establece el vínculo *yo mismo/lo Otro*, pero en cada experiencia de esta alteración se restablece ese mismo vínculo. Puesto que nunca estaré sin *lo Otro*, mi ser es ser con *lo Otro*. La alteridad estará siempre presente en lo que soy: vive siempre inevitablemente conmigo.

A esta misma convicción se puede llegar atendiendo tan sólo a un examen lógico de los términos enfrentados. *Yo mismo*, en efecto, significa *lo no otro*, de la misma manera que *lo Otro* significa *lo no yo mismo*. Esto es decir, en palabras diferentes, que entre *yo mismo* y *lo Otro* se da una oposición de contradicción y que, por ende, y pese a perplejidades transitorias sobre si algo debe imputarse en una u otra dirección, cualquier cosa de la que digamos que es ha de integrar, en definitiva, ya sea el ámbito de *lo Otro*, ya sea el del *yo mismo*: *tertium non datur*. El ser aparece, así, dividido en estos dos ámbitos: por lo que si de algo se dijera que no es ni del uno ni del otro, de ello se estaría diciendo sencillamente que no es. Ahora bien, de aquí deriva que la misma apodicticidad que se pueda atribuir a uno de tales polos y a su ámbito respectivo corresponde al otro polo y al ámbito que le es propio. Así, si decimos que la proposición *yo soy* es apodíctica, en tal decir estará implícito que no es

menos apodíctica la proposición que afirma que *lo Otro es*. La apodicticidad atribuida en este ensayo al *yo mismo* se comunica o traslada entera, por tanto, a *lo Otro*, de modo tal que podemos concluir que la relación entre tales términos, nombrada aquí "experiencia", también es apodíctica como vínculo del *yo mismo* con *lo Otro*.

El punto de Arquímedes que Descartes reclamaba para poder iniciar con paso seguro el filosofar y que creyó encontrar en el *ego cogito* se nos ha mostrado aquí mejor según la figura de dos puntos unidos por un guión: el *yo mismo* y *lo Otro* son los puntos y el guión, cópula entre ellos, es la experiencia.

Digámoslo una vez más de otro modo: la sola dicción "yo soy", aceptada como verdadera, lleva en su seno la verdad de su contradicción, que forma cuerpo con ella: *lo Otro es*.

6. ¿Qué es este *Otro* de que vengo hablando? ¿Es tan sólo un *no yo*?

Con lo dicho antes ha quedado claro que sería un error afirmar que hemos obtenido *lo Otro* por un proceso de abstracción de la alteridad propia de las diversas cosas y personas de que tengo experiencia. Es al revés: si esas cosas y personas se me dan en la experiencia como ajenas a mí, como diferentes de mí, es por participar de *lo Otro*, fuente de toda alteridad en mi experiencia; es porque manifiestan *lo Otro*; es porque las recibo en mi experiencia como imputables a *lo Otro* y emanadas de ello. Se dijo ya varias veces que a menudo descubrimos que algo que nos había parecido otro no era tal, que lo habíamos atribuido a *lo Otro* por equivocación. A la experiencia de salir de este error se la ha designado como *des-engaño*. Y se eligió esta voz precisamente por denotar ella que el engaño queda negado mediante el acceso a una verdad diferente que recusa lo que por error tuvimos antes por verdadero.

También se dijo ya que entre las cosas otras de mi experiencia se dan entes inorgánicos, entes vivos y personas. No es difícil apreciar que, como ya se dijo, los entes vivos presentan un suplemento de ser respecto de los inorgánicos: el que consiste en que no sólo son algo de que yo tengo experiencia, sino que, además, se dan a mi experiencia como teniendo o pudiendo tener ellos mismos experiencia de mí que la tengo de ellos. Lo propio rige si comparamos las personas con los entes orgánicos que no lo son: a la experiencia que respecto de estos últimos entes tengo de que ellos a su vez tienen o pueden tener experiencia de mí, se añade en el caso de las personas el que aparecen ante mi experiencia como teniendo o pudiendo tener experiencia de sí mismas en el acto de

tenerla de mí —y es la razón por la que digo que son reflexivas, que son *personas*.

Ahora bien, una vez reconocido que en mi experiencia se dan personas, habrá que concluir que el centro al que se imputa todo aquello que yo no soy y de que tengo experiencia, ese centro denominado *lo Otro*, ha de ser pensado necesariamente como persona, como provisto de una personalidad que se manifiesta en las diversas personas de las que tengo experiencia como otras que yo, como referidas, por ende, a *lo Otro*.

Digamos esto de otro modo: puesto que *lo Otro*, se manifiesta en todas las cosas otras de mi experiencia, no puede tener menos ser que el que ellas en cuanto otras tienen; ha de tener por lo menos tanto ser como aquello que en mi experiencia aparece como imputable a él, lo que equivale a emanado de él. Por tanto, cada vez que reconozco en mi experiencia *personas otras*, vale decir, algún otro que es reflexivo como yo y que como yo está en relación con *lo Otro*, he de reconocer, además, por ello mismo, que a *lo Otro* no pueden faltarle los rasgos propios de la personalidad, que *lo Otro* es necesariamente persona; que es un *Alter ego* en relación conmigo, lo que equivale a decir un *Tú*. El dilema es éste: o no hay personas en mi experiencia, sino sólo ficciones de personas por mí creadas, o bien, si afirmo que las hay, como es obvio, *lo Otro* es necesariamente persona, la persona de que las personas de mi experiencia dan testimonio, la persona que mayor personalidad tiene, aquella personalidad de que las otras obtienen su ser para mí personas.

La experiencia, tal como la venimos examinando, si exhibe personas, ha de ser necesariamente una experiencia de persona a persona. De aquí se desprende que la experiencia es una prolongada *interlocución*, que reúne diversos episodios o interloquios o se descompone en ellos. Esta interlocución, no menos que los varios interloquios que la forman o en que ella se declina, tiene su sintaxis propia y su semántica, que hemos de aprender a descifrar mediante sucesivas enmiendas y correcciones. En mi experiencia yo soy interpelado por *lo Otro* a través de todo aquello que me ocurre. Las cosas y las personas que surgen en mi experiencia son signos de *lo Otro*, que pasa a ser el *Significado* de ellas, y mis propias acciones son las respuestas mías a tales interpelaciones. La experiencia tiene carácter dialógico.

Si bien las otras personas y sus acciones, al igual que otras cosas vivas y las inorgánicas, son signos o palabras que *lo Otro* me dirige, yo mismo, a mi vez, con mis acciones, soy palabra de *lo Otro* para esas otras personas. La realidad se presenta, en esta perspectiva, como el en-

tre cruzamiento de múltiples interlocuciones que es necesario coordinar. La realidad, se exhibe, según un término que emplea el psicólogo Laing, como una *interexperiencia*.

Tal vez ahora se comprenda mejor por qué se ha usado aquí la locución *lo Otro*, con artículo neutro y con mayúscula. Se trataba de diferenciarlo de las personas otras en que se proyecta o manifiesta y, a la vez, de dar cuenta de su carácter indefinible, en rigor inefable, de indicar hacia su enigma y su misterio.

Cabe aún agregar aquí que, puesto que *lo Otro* es la personalidad misma de que las otras personas dan testimonio y puesto que yo me aprehendo como *una* persona, mi experiencia me enseña que *lo Otro* es siempre más que yo o, en otras palabras, que yo soy carencia de ser frente a *lo Otro*; más aún: que yo *necesito* de *lo Otro* para ser yo mismo. Mi existencia puede así definirse con una locución de Antonio Machado: ella es *sed, sed metafísica de lo radicalmente otro*, dice Machado.

Hicimos un examen de la experiencia, el cual indicó que ella se da necesariamente entre un *alguien* y un *algo*. Se logró luego despejar este *alguien* de la experiencia, el que se descubrió como *yo mismo*, y se vió que el *yo mismo* implicaba necesariamente *otro*. Este *otro* fue despejado, a su vez, como *lo Otro*, centro de imputación de todo aquello que en mi experiencia se da como otro que yo. Por fin, se exhibió que si a mi experiencia se dan otros que son como yo personas, *lo Otro* habrá de ser tenido también como una persona y, por ende, como un *Tú* con el que estoy en interlocución. El lector podrá apreciar hasta qué punto nuestro discurrir desemboca en el *Yo-Tú* de Martin Buber, con la diferencia, empero, de que no se le puso allí, sin más, como hace Buber, sino que se llegó a él a través de pasos firmes y seguros ordenados en un discurso racional.

Debo aún añadir aquí que así como el análisis de la experiencia y del *yo mismo* condujo a *lo Otro*, y a la postre a *lo Otro* como *Tú*, la consideración de este pronombre *Tú* confirma, a su vez, el *yo mismo* y la interlocución con él. En efecto, el *Tú* es siempre, no puede dejar de ser por su esencia misma, *el Tú de un yo* que a él se dirige, que con él está en interlocución; en suma, el *Tú* sólo es tal en relación a un *yo mismo* que es su *tú*. Cada uno de los tres términos examinados —*experiencia, yo mismo* y *lo Otro-Tú*— remite, así, a los demás. Los tres se coordinan entre sí y constituyen, por ende, en su interrelación, un solo sólido, indestructible bloque de evidencia.

¿Cuál es pues, dentro de esta concepción, el modo de existir de las cosas en general: montañas, ríos, árboles, animales, otros seres humanos, bienes culturales, etc.? Ellas son a manera de superficies o áreas de contacto entre el *yo mismo* y *lo Otro*, imputables a éste o a aquél; ellas son, a veces, como se dijo, signos, palabras, mensajes en la interlocución que entre el uno y el otro se da. La existencia de estas cosas no aparece, pues, provista de la apodicticidad que el *yo mismo* y *lo Otro* obtienen de ser los polos inevitables de cualquier experiencia posible. Exceptuados el *yo mismo* y *lo Otro-Tú* cuya cópula es mi experiencia, ésta solo me exhibe lo contingente, lo pasajero y fugaz.

No pretendo con lo dicho, claro está, atenuar o reducir la realidad que las personas y cosas de que tengo experiencia tienen por sí mismas: por el contrario, a esa realidad que les reconocemos he agregado la de su representatividad, para mí y para otros, de *lo Otro*.

7. A lo largo de estas líneas, se ha pretendido ofrecer una descripción de lo que la experiencia es, atendiendo a lo que la palabra "experiencia" significa y a los usos que ella tiene y admite. Sin embargo, esta presentación ha llegado a ser una enmienda o rectificación de lo que es sólitamente tener por experiencia. Resulta ahora necesario examinar el por qué de esta oposición entre lo que aquí se describe como experiencia y lo que el sentido común, en especial el sentido común positivista, designa como tal.

Si el sentido común, que no siempre coincide con el buen sentido, no reconoce en la experiencia los rasgos que en este escrito se le han atribuido, es ante todo porque de partida mutila la experiencia en varios aspectos.

De una parte, de las dos constataciones que aquí se hicieron al comienzo —la de que toda experiencia lo es de *algo*, la de que toda experiencia lo es de *alguien*— el sentido común positivista privilegia de tal modo la primera que llega a prescindir de la última o a olvidarse de ella. Este sentido común destaca sobre todo el *algo* de que tenemos experiencia o, como suele decirse, los *datos* de la experiencia. Por este camino, el sentido común sustituye, en definitiva, la mención de la experiencia por la de sus datos. La experiencia aparece, en esta perspectiva como una colección de datos. Se deja de lado el acto de colectarlos o recolectarlos, y el *quién* que lo efectúa, más los múltiples problemas de cómo los aprehende, recibe, ordena e interpreta. A esta versión reducida y enteca de la experiencia, a esta *empiría* mutilada, atrofiada, se le da el

nombre, sin embargo, de *empirismo*. Se la llama también *realismo*, en oposición a *idealismo*, pese a que deja de lado la realidad del *quién* de la experiencia y la función que en ella desempeña; pese a que sólo retiene los *qués* de la experiencia. Se la llama, por fin, *positivismo*, pese a que niega y distorsiona la experiencia genuina. Se parte del supuesto de que sólo es positivamente real aquello de que se tiene experiencia y se prescinde del *quién* que la vive, salvo en la medida en que se le pueda convertir en un *qué* de una experiencia diferente y ajena. Todo aquello que tiene que ver con este *quién* —sus apetencias, sus intereses, sus ideas, sus afecciones, imaginaciones, valoraciones y voliciones—, todo aquello que tiene que ver, en suma, con la subjetividad viva implícita en la experiencia como su *quién*, es evacuado de ella, es tenido en cuenta tan sólo a base de convertirlo en un objeto de que otro tiene experiencia. En oposición a este mal llamado *realismo* se manifiesta el *idealismo*, rescatando todo aquello que ese pretendido *realismo* ignoró o sustrajo de la experiencia. Pero este idealismo mutila a su vez la experiencia en un sentido opuesto: prescinde del *qué* de la experiencia y se crea entonces el problema de cómo puede el *quién* acceder al *qué*, para lo cual se han de buscar soluciones más o menos ingeniosas, pero artificiosas siempre. Gran parte de las dificultades y disputas filosóficas derivan de que no se acepta la experiencia en su integridad, de que se la recorta por el lado del *qué* o del *quién* de ella, con lo que el filósofo se ha de imponer la tarea de reconstituir, a partir de una experiencia trunca, lo que previamente se le quitó a la experiencia.

En segundo término, una vez que el filósofo que pretende ser “empirista” se condena a operar con una media experiencia, que equivale a una experiencia a medias, se suele poner a la tarea de reducir aún más eso que la experiencia llegó a ser para él. Del *qué* de la experiencia, que es lo que le interesa, extirpa todo aquello que no es susceptible de tratamiento geométrico, todo aquello que no se presta con docilidad a ser tematizado conforme a los métodos propios de la física matemática. Esto que se expulsa del *qué* es tenido por “cualidades secundarias” de unas cosas definidas sólo por la extensión, el movimiento, la figura y la situación en el espacio. Estas cualidades aparecen, en efecto, como “secundarias” y hasta prescindibles para los propósitos propios del empirismo científico. No procede reprochárselo: con esta experiencia fragmentaria, porque seleccionada, logra levantar el gran monumento de la cultura que es la física matemática. El mal no reside en el método ni en la selección que de su aplicación se obtiene. El mal radica en atribuir al

resultado del método más realidad de la que ello puede tener; radica en convertir la física en *fisicalismo*; radica, en suma, en que se olvida la previa reducción de la experiencia practicada en virtud de un proceso metodológico legítimo, pero que deja de lado, para alcanzar los fines propios de la física matemática, lo que es la genuina experiencia para los fines de nuestra existencia. Se termina así teniendo por experiencia lo que es un muñón de ella.

Suprimidas del *qué* de la experiencia esas cualidades que se presentan como “secundarias” no caben ya en ese *qué* las personas. Surge el problema de resolver cómo a partir de ese *qué* empobrecido pueden llegar a constituirse personas. Sin personas en el *qué* de la experiencia, habrá de resultar imposible reconocer tras del *qué* un *quién* que en él se manifiesta. *Lo Otro* podrá ser tenido por materia, podrá ser reconocido, en el mejor de los casos, como energía. Pero quedará vedada la posibilidad de afirmarlo como persona y de ver, por tanto, en la experiencia una interlocución, una comunicación o diálogo de persona a persona.

Como paso previo a las reducciones que sobre la experiencia practica el empirismo al uso —reducción al *qué* de la experiencia en desmedro del *quién* de ella primero, y luego reducción a aquellos elementos del *qué*, que la física matemática requiere según sus métodos para cumplir su tarea propia—, hay una operación singular que en nuestro itinerario de desarrollo personal realizamos. Consiste en reunir y ordenar todo aquello que tenemos por existente en esa entidad que llamamos *mundo*. En verdad, el mundo no es objeto de una experiencia inmediata mía; no hay experiencia alguna que por sí misma me dé cuenta de modo inmediato del mundo.

Sin embargo, empleamos con frecuencia la palabra “mundo” en locuciones varias, como, por ejemplo, “es lo más grande del mundo”, “no hay tal cosa en el mundo”, “la creación del mundo”, “el fin del mundo”, “la regularidad con que suceden los fenómenos en el mundo”, etc., para referirnos al todo de las cosas que son, a todo lo que hay. Con esto se da a entender que existir es formar parte de este todo, que es estar en el mundo, lo cual nos obliga a conciliar este modo de entender la existencia con aquel que la derivaba de la propia experiencia, conforme a la exposición que precede.

Lo primero que aquí debo hacer notar es que hay un sentido de la palabra “mundo” en que éste aparece vinculado a la experiencia de un modo mediato, como un depósito de experiencias posibles que están a mi disposición. Cuando salgo de mi cuarto hacia la calle, por ejemplo,

este cuarto mío deja de ser para mi experiencia, en el sentido de que no se da ya como el ámbito o entorno que me rodea. Sin embargo, es propio de mi experiencia de salir de mi cuarto el saber que puedo regresar a él, que él está allí disponible para acogerme si así yo lo quisiera. Esta disponibilidad se expresa al pensar o decir “mi cuarto existe en el mundo” —aunque no tenga ahora mismo experiencia inmediata de él. Lo mismo rige para la estrella que veo en el firmamento. Cesa la experiencia que de ella tengo porque ahora es de día o porque entré a mi casa y dejé de mirar hacia el cielo. Pero tengo de la estrella una experiencia mediata, en el sentido de saber que la encontraría de nuevo en mi experiencia inmediata o directa si fuera de noche o si me decidiera a salir de mi casa y mirar hacia el cielo. Pienso por esto que la estrella, aunque no la vea ahora, está en el mundo.

De este sentido que el mundo tiene para mí, como experiencia posible de la que sé que dispongo, se pasa, brusca o paulatinamente, a un sentido diferente, según el cual el mundo se da con independencia de toda experiencia mía. No se trata ya de un mundo fundado en mi experiencia y que en ella hunda sus raíces. Por el contrario, se le piensa como el todo de las cosas que son, de las cuales se dice que están en el mundo, sin que ello implique en manera alguna que yo tenga experiencia de tal todo ni de las cosas que incluye. Yo mismo paso a definir mi existencia como un estar en este todo que llamo mundo. Por tanto, en la medida en que todavía se quiera fundar la existencia del mundo así definido en alguna experiencia, ésta no podrá ya ser la mía ni la de quien sea como yo, puesto que yo al igual que él sólo somos ahora por estar en el mundo. Este mundo ha de ser pensado, por tanto, como la experiencia presunta de un *sujeto hipotético* y por hipótesis *absoluto*. Tal sujeto será tenido en algún momento por Dios, en cuanto creador y gobernante del mundo, y así se dirá “creación del mundo” o “fin del mundo” en referencia a ese Dios que lo crea o le pone fin. Pero tal sujeto podrá ser también, una vez que la creencia en Dios comience a flaquear o a faltar, una vez, en otras palabras, que se secularice la concepción del mundo, un *observador supremo* al que se tenga por omnisciente, al que pueda atribuirse, por ende, la experiencia del mundo prescindiendo de la que yo mismo tenga. Con este paso o este salto de mi propia experiencia a la de un sujeto epistemológico omnisciente (SEO), mi status ontológico se altera y reduce: dejo de ser el sujeto primordial por cuya experiencia se definía la realidad; soy ahora real por existir ante otro sujeto que defino como absoluto, ya se le tenga por Dios, del que seré súbdito

obediente o díscolo, o bien, en una concepción laica, por un observador neutral y desinteresado (SEO), que se limita a comprobar la regularidad con que, ante su hipotética percepción panóptica se dan aquellas cosas de las que se dice que existen. En uno y otro caso, se invocará, como justificación de la instauración de tal sujeto, sobrepuesto a mi experiencia, precisamente la búsqueda de una cierta racionalidad, objetividad y regularidad causal que evita el caos de las diversas experiencias encontradas, que convierte este caos en cosmos.

Los pasos que doy para llegar a pensar el mundo de este modo pueden describirse así: primero se da la experiencia que tengo de mí mismo y de otros que son como yo, pero otros que yo, y que por esto tienen experiencia de mí como yo la tengo de ellos; esta experiencia ajena respecto de mí suele no coincidir con la que yo tengo de mí mismo; a veces ocurre, en efecto, que la experiencia que otro tiene de mí —como por ejemplo su modo de juzgarme favorable o desfavorable, su admiración o su desprecio respecto de mí— prevalece ante mí sobre la mía propia; admitida esta prioridad que puedo conceder a la experiencia ajena para definirme en lo que soy, estoy en condiciones de pensar lo existente desde el punto de vista ficticio de un *sujeto absoluto*, en reemplazo del yo que soy y de otros que son como yo, y de situarme sólo ante él como un objeto entre otros objetos. Esta experiencia que atribuyo al *sujeto absoluto* se desenvuelve en un tiempo que tengo por infinito o indefinido. En un momento de este tiempo, diferente del que vivo, admito que comienzan a estar las cosas, y digo entonces que allí se inicia su existir; en otro momento de tal tiempo supongo que tales cosas ya no están, y digo que dejaron en ese punto de existir. Lo mismo he de pensar de mí mismo, puesto que he llegado a concebirme como una más de esas cosas, tan precario, tan contingente como cualquiera de ellas ante el *sujeto absoluto* que he postulado. De sujeto necesario de cualquier experiencia posible he pasado a un status inferior: el de ser un *qué* entre los muchos que se dan en el tiempo de la experiencia atribuida a un sujeto que me es ajeno, el cual podrá comprobar que en un momento comienzo a ser, a estar allí en su experiencia, y que en otro no soy más. Aprendo así que dejaré de ser en algún momento de este tiempo cósmico al igual que cualquier otra cosa de las que en el mundo supongo que hay. Aprendo que soy mortal y que la muerte me ha de sobrevenir más tarde o más temprano en algún punto del tiempo cósmico en que la experiencia del *sujeto absoluto* supuesto se despliega.

No se trata en este ensayo, claro es, de impugnar o invalidar esta operación epistemológica que todos realizamos destinada a constituir un mundo. Pienso, por el contrario, que no alcanzamos la condición de adultos racionales mientras no aceptamos que, junto con todas las demás cosas, formamos parte de un mundo. De lo que sí se trata es de exhibir de un modo persuasivo que este mundo en que llegamos a situarnos junto con todas las cosas es el resultado de una acción nuestra. Esto supone admitir que la evidencia de ser *yo mismo* con *lo Otro* es previa a la afirmación del mundo, que ella es constituyente respecto del mundo y de las certezas que del situarnos en él derivan.

Tenemos, así, dos estratos de ser en que podemos apoyarnos. Hay, ante todo, la pauta primordial de la experiencia del *yo mismo* en interlocución con *lo Otro*. Como derivado de ello, a través de un proceso tardío y a veces laborioso, se constituye la pauta que define la existencia, no ya según la experiencia que de ella tengamos, sino como un encontrar cabida en lo que hemos llegado a pensar que es el mundo.

Lo que aquí se quiere afirmar, por ende, es que no es legítimo definir la experiencia tan sólo según el estrato del ser mundano, con prescindencia del estrato previo en que la afirmación del ser mundano se apoya; lo que aquí se pretende acreditar es que no es lícito limitar todo ser al ser en el mundo, olvidando que el mundo obtiene de nuestra propia experiencia su *razón de ser*; lo que aquí se quiere predicar, por fin, es que no debemos concebir la existencia en general, y nuestra propia existencia en particular, como si fuera sólo mundana; es que debemos siempre preservar y guardar expedito, aun cuando estemos situados en el mundo, el camino de regreso hacia la experiencia del *yo mismo* con *lo Otro*.

El mundo, según lo que se viene diciendo, resulta de la operación por la que lo constituimos; pero no siempre constituimos el mismo mundo. Los habrá diversos según sean nuestras concepciones del mundo. Es legítimo distinguir, por ejemplo, entre concepciones teológicas del mundo —politeístas o hénoteístas unas, monoteístas otras y con variados caracteres— y concepciones naturalistas del mismo. Es legítimo y posible situar estas concepciones diversas en períodos históricos o en áreas geoculturales. Entre los caracteres de una concepción del mundo se halla, entre otros, el modo de pensar el tiempo, concebido a veces según el modelo de la rueda que gira sin fin y otras según el de una flecha en movimiento rectilíneo indefinido. Por lo general, en el paso histórico de una concepción del mundo a otra se da como transición un momento

de escepticismo, de sofística, de nominalismo, etc. Y ocurre, a veces, que en una misma época resulta posible distinguir entre una concepción del mundo en vías de extinción, pero que se resiste a morir, y otra emergente, vacilante a veces frente a un escepticismo más o menos generalizado.

Ahora bien, los diferentes mundos concebidos no resultan siempre coherentes con sólo incluir en ellos los datos de nuestra experiencia ordenados de una determinada manera. Necesario resulta a veces rellenar las lagunas que ofrece nuestra experiencia en el acto de transferirla al mundo, esto es, cuando se la fuerza a ingresar en el mundo que hemos concebido. Se presume entonces que este mundo incluye, además, de los datos de experiencias efectivas nuestras, otros de experiencias hipotéticas o ficticias, esto es, elementos que no son de la realidad según nuestra experiencia, pero que son requeridos para desempeñar en el mundo propuesto una función conjuntiva de la que depende la coherencia de éste o que contribuye a ella. Estos elementos pueden consistir en la intervención de un dios u otro agente sobrenatural, pero pueden consistir también en ciertos entes físicos, como corpúsculos, ondas, etc., que “explican” lo que en el mundo sucede, el curso que lleva, y que eventualmente permiten prever con mayor o menor acierto lo que en él ocurrirá. De aquí deriva cierto desfase o desajuste entre lo que es real según nuestra experiencia y lo que es tenido por real en cuanto se presume que está en el mundo. Todo lo que se da a nuestra experiencia es real ya se le impute a *lo Otro* o al *yo mismo* —y no puede dejar de imputarse en una u otra dirección, según se mostró antes, debiendo imputarse al *yo mismo*, acaso como ilusión, sueño, alucinación, etc., si *lo Otro* lo rechaza en un des-engaño. Pero no todo lo que se tiene por parte del mundo, por incluido en el mundo, es real en el sentido de estar fundado en nuestra experiencia. El mundo, todo mundo, así entendido, tiene mucho de *invención*.

Es legítimo pensar que los niños, antes de cierta edad, no han constituido aún un mundo, o bien que, si lo tienen, no es idéntico al de los adultos, el cual suele resultarles incomprensible y hasta impensable. Algo análogo puede decirse de algunos pueblos que tal vez precisamente por carecer de mundo o por tener uno muy diferente del nuestro calificamos de “primitivos”. Obsérvese bien, a propósito del niño, la diferencia en cuanto a lo que se tiene por realidad: de acuerdo con su experiencia, para el niño serán reales la madre, el padre, el hermano, el ama, el juguete, etc. —su experiencia se lo asegura; pero no se le presentarán

como provistos de realidad sucesos, cosas o situaciones que los adultos tienen por realidades del mundo, pero de los que él no tiene experiencia propia, por ejemplo, la situación de su *no haber sido todavía* o de su eventual *no ser ya más*, esto es la de una realidad de la que él mismo pudiese estar excluido.

Pese a la diversidad que puede darse entre las diversas concepciones del mundo, ellas tienen todas algo en común que las hace merecer esta denominación: es el ser postuladas precisamente como *un mundo*, esto es, como una cierta ordenación de lo real que nos incluye, que nos sitúa como un *qué* entre otros de la experiencia presunta de un sujeto absoluto.

En favor de la disociación que aquí se ha practicado entre los conceptos de "realidad" y de "mundo" cabe todavía agregar la tesis de muchos lógicos —entre ellos Frege y Husserl— que atribuye *realidad*, aunque no por cierto *mundanidad*, a "objetos ideales", como los números y las figuras geométricas. Esta posición, que se suele designar como "platonismo lógico", implica de por sí que hay, o puede haber, realidades no mundanas.

Procede también señalar una vez más que, al practicar tal disociación, se está afirmando que todo aquello de que tenemos experiencia, todo aquello que percibimos por tanto, ha de ser tenido por real mientras no sea impugnado por otra experiencia. Así, lo soñado, por ejemplo, será para nosotros real mientras no sea seguido de la experiencia recusatoria que es el despertar, en cuanto éste presenta una realidad que contradictoria con la del sueño; pero ello en manera alguna tiene el alcance de afirmar que lo soñado, mientras no sea impugnado, sea parte del mundo, ya que éste, por su propia definición, sólo ha de contener lo que sea susceptible de ser incorporado a la experiencia vigil de todas las personas, reales o eventuales, quedando así coordinadas las experiencias varias de todas ellas.

Conviene ahora detenemos un momento para recapitular lo que se ha obtenido en los desarrollos que preceden.

Desde luego, se logró una efectiva superación de la pugna filosófica secular entre el realismo y el idealismo. Al tiempo que aquél graduaba el saber por el objeto, éste lo graduaba por el sujeto, se dice. Pero lo que aquí se ha propuesto es alcanzar un estrato ontológico en que ambas posiciones muestren sus insuficiencias; es señalar que la tensión polar *yo mismo/lo Otro* es el fundamento de todo saber de objetos y de sujetos.

Esta tensión polar pasa a ser, así, el *a priori* de las muchas experiencias que es posible tener. Al destacarse el carácter fundacional y constitutivo de este estrato, queda superada tanto la visión *sub specie objectivitatis* como la visión *sub specie subjectivitatis*; se accede a una comprensión a partir de la polaridad interna de la experiencia misma, se accede a una posición que merece el nombre de *empirismo trascendental*. Ella es un *empirismo* por atender ante todo a la experiencia primordial *yo mismo/lo Otro*; y este empirismo es *trascendental* por cuanto tal experiencia opera como condición de la posibilidad de cualquier otra experiencia en que los “yos” diversos que somos se enfrenten a la múltiple variedad de cosas y de personas; es *trascendental*, en especial, porque sólo a partir de ella es posible pensar un *mundo* con el que ella entra a menudo en oposición.

Es una notable consecuencia de la posición aquí adoptada el que resulta posible, en virtud de ella, devolver a las cosas esas cualidades llamadas “secundarias” de que, por obra de Descartes, de Hobbes, de Malebranche, de Locke y de muchos más, se las despojó en la operación epistemológica destinada a constituir el mundo en que la física matemática opera. Así, en la perspectiva que aquí se procura abrir, es legítimo afirmar que son reales, como propios de las cosas percibidas, los colores, los sabores, los olores que en el lenguaje corriente decimos suyos, no menos que los rasgos por los que decidimos alguna vez que ellas son seres vivos o que son personas. Todo esto deja de ser, en esta perspectiva, algo que nuestra mente agrega al recibir estímulos de tales cosas reducidas por la física contemporánea a ondas y partículas; pasa a formar parte de la realidad de las cosas mismas tal como son percibidas por nosotros. No es necesario insistir en la mayor riqueza que por esta vía adquiere la realidad.

8. En definitiva, resulta necesario alcanzar una integración o síntesis de los dos niveles ontológicos que se han venido describiendo. Si bien el estatuto ontológico del ser mundano es afirmado por sobre el del *yo mismo* y *lo Otro*, como una negación de éste, el reafirmar el estatuto ontológico del *yo mismo* y *lo Otro*, como aquí se propone, es una negación de aquella negación primera, con lo cual se restauran las evidencias propias de este estrato, sin perjuicio de retener muchas de las de aquél.

Encontramos un destacado ejemplo de una integración tal al abordar el tema de la propia libertad.

En el plano de la interlocución del *yo mismo* con *lo Otro* sé con evidencia de mi propia libertad precisamente porque soy uno de los dos interlocutores. Interpelado por *lo Otro*, sé que puedo responder como quiera, con las conductas que yo mismo decida. Una vez que me sitúo en el mundo, en cambio, sobre todo si es éste el mundo de la naturaleza, que como tal destaca el vínculo de causalidad entre los fenómenos, quedo yo sujeto a las mismas leyes causales que gobiernan todo lo que en este mundo ocurre; quedo sometido a esa razón que preside y determina el curso de las cosas del mundo. Soy ya sólo un eslabón en la indefinida secuencia causal que en tal mundo se exhibe. Para preservar mi autonomía he de imponerme ahora un regreso; he de recuperar el estrato ontológico previo en que mi libertad me era evidente. No olvido, con todo, al hacerlo, lo que el mundo me enseñó sobre el orden causal en que las cosas admiten ser situadas en su transcurrir. Por el contrario, el ejercicio eficaz de mi voluntad consiste en insertarla en el orden causal del mundo natural, en generar en éste las causas de aquellos efectos que deseo ver cumplidos.

El libre ejercicio de mi voluntad manifiesta la síntesis lograda entre el ser mundano natural y el ser según la experiencia *yo mismo/lo Otro*. Se ha cumplido un periplo; hubo un despliegue a partir del ser primordial de la experiencia hacia el ser mundano natural y hubo luego un repliegue desde este ser mundano hacia la experiencia primordial *yo mismo/lo Otro*, sin pérdida de aquello que en el ser mundano se había aprendido. Gracias a este doble movimiento, de despliegue y de repliegue, se asegura con evidencia mi libertad y su eficacia a la vez frente al mundo y en el mundo.

A la luz de lo que se ha venido exponiendo, se comprende bien la multiplicidad de perspectivas que, desde el punto de vista aquí adoptado, se abren, no ya sólo respecto de *lo Otro*, sino en relación a *los otros* que son como yo, *a las otras personas* y a sus identidades. Desde luego, es posible considerarlas como objetos que están en el mundo a igual título que todo lo demás que en él suponemos que hay, y comprender que yo a mi vez puedo ser para los otros un objeto más entre los muchos que en el mundo hay. Es posible también, sin embargo, ver en los demás manifestaciones privilegiadas de *lo Otro*, del mismo modo que puedo serlo yo para ellos. Pero no es menos posible no acentuar la personalidad de los otros, sino tenerlos por una expresión o carácter de una alteridad colectiva intermedia entre el *yo mismo* y *lo Otro*, como una nación, una clase social, etc., a la que yo también pertenezco o que me es

ajena. Por fin, estas diferentes posibilidades pueden darse juntas o converger de tal modo que nuestra libertad pueda oscilar entre ellas. Todo esto, que tanto importa para la adecuada comprensión de la riqueza y complejidad de la experiencia vivida, se ha de dejar de lado, siendo mentado aquí sólo como un campo susceptible de una exploración más acuciosa.

9. Si lo que aquí se ha venido explicitando despierta en muchos resistencia, es porque se le suele entender como un rechazo del ser en el mundo, como un abandono de este mundo al que cada cual accede, y algunas veces con dificultad, en beneficio de un modo de experiencia que al parecer en algún momento de nuestro desarrollo dejamos en segundo plano; es también porque se llega a creer que la racionalidad del mundo es toda la racionalidad y que la indagación de su sustrato originario es, por ende, una regresión hacia lo irracional o, en todo caso, hacia lo pre-racional.

Pienso que esta resistencia cesa en aquel que comprende que la racionalidad del ser mundano no tiene por sí sola fundamento cierto, que ella descansa, en verdad, en el estrato ontológico que en este estudio se reivindica. Pienso que la resistencia aludida ha de quedar vencida si el que la opone se abre a la comprensión de que el estrato primordial aquí señalado tiene sus evidencias propias, más fuertes, por apodícticas, que las de la racionalidad mundana, y constituyentes respecto de éstas. Pienso, por fin, que la referida resistencia ha de dejar de operar en quien comprenda que no se trata de sacrificar la racionalidad mundana en favor de la que le da origen, sino de aprender a coordinar una y otra en un modo superior de sabiduría.

Esto último es lo que procuraré acreditar en lo que sigue.

C. El morir como pauta ética

1. Antes de comenzar a escribir esto que ha de constituir la tercera parte de este ensayo, me proveí de papel y pluma para poder cumplir mi propósito. Tengo ahora frente a mí, sobre la mesa en que trabajo, una hoja de papel y en mi mano la pluma con la que he escrito ya unas pocas palabras relativas a esto mismo que vengo haciendo.

Mi ensayo ha avanzado desde el pasado, esto es, desde lo escrito en días anteriores, hacia lo que ahora mismo escribo. Y espero poder encaminarlo luego hacia lo que proyecto escribir después con miras a que

tenga un remate congruente con el propósito que a escribirlo me ha animado. El presente que ahora vivo como acción de escribir no es, por cierto, una mera línea de deslinde o demarcación entre el pasado y el futuro: posee una densidad o espesor, ante todo por abarcar de por sí un pasado inmediato que con él forma cuerpo, el pasado de los pensamientos que me han ocupado y de los gestos mismos de la escritura iniciada y que ahora continúo, y además por abarcar también algún futuro, el del proyecto de continuar lo que escribo con oraciones que ya puedo prever, todo lo cual, se incorpora al presente.

El tiempo de mi escritura parece moverse, según lo que vengo exponiendo, del pasado hacia el futuro, siguiendo el orden causal de los fenómenos en el mundo, dado que las causas preceden en el tiempo cósmico a sus efectos.

No es ésta, empero, la única dirección o figura que al tiempo cabe atribuir. Si me atengo al estrato ontológico de la propia experiencia, habré de considerar primero la posibilidad de escribir lo que me falta de este ensayo conforme a lo que en él aspiro a decir y a los actos que he de cumplir para realizarlo. En el momento de tal consideración, aquella posibilidad y estos actos están aún por venir a mi presente, por lo que puedo decir, con todo rigor, que son el *porvenir* de este ensayo y de mí que lo escribo. Vivo este porvenir con anticipado júbilo, ante la posibilidad de que él se cumpla como yo quiero; pero lo vivo también con cierta aprensión, con cierto temor de que no me dé esa satisfacción que espero, de que mi propósito de expresarme en él se frustre, llevándome a romper y tirar las hojas que entonces lleve escritas. Tenemos, así, ante todo, el ámbito del porvenir en relación al presente, esto es, el de las potencialidades diversas de lo que el presente acaso llegue a ser. Algunas de estas potencialidades, previstas o imprevistas por mí, de hecho se realizan o actualizan en mi escribir presente, se convierten en presente. Del presente en que se configuran como realidad, en el que se actualizan, las posibilidades de escritura ya cumplidas irán a depositarse en un tercer ámbito: el del pasado, receptáculo de lo acaecido ya. En él habrá de quedar, a la postre, este ensayo una vez que lo termine y pueda ya juzgarlo como una cosa hecha, como un todo concluido. Mi presente, el presente que soy, mira, según esto, de una parte, hacia el porvenir, hacia lo potencial, mediante el proyecto, mediante la expectativa clara o difusa o, en otros casos, mediante la pasiva espera de algo que supongo ocurrirá, y, de otra parte, mira también hacia el pasado, que a veces es traído al presente como recuerdo, pero que, de todas maneras, aunque

no lo recuerde de modo preciso, vive conmigo, me sigue como la sombra al caminante que marcha hacia la luz.

Es un mérito de Louis Lavelle el haber descrito pulcramente en su libro *Del tiempo y de la eternidad* esa doble dirección o figura del tiempo, que aquí procede contrastar, llamando por nuestra parte a la primera, a la que va del pasado hacia el futuro, *tiempo cósmico, mundano o causal*, y a la otra, a aquella en que los fenómenos se forman en el porvenir y van a parar al pasado a través del presente, *tiempo propio o vivencial*.

No es menor al de Lavelle el mérito de Henri Bergson, quien en su libro *Materia y memoria* y en varios ensayos suyos, atendiendo a esta última temporalidad, que llamó *duración*, supo mostrar que el pasado es tal para nosotros porque nosotros mismos *preterimos* con miras a retener tan sólo en el presente aquello que nos sirve para abordar, con eficacia y acaso con éxito, el porvenir inmediato en su proceso de hacerse presente. Atendiendo a esta acción nuestra de preterir y a veces de olvidar lo que no es útil en el presente, es legítimo decir que, si bien el tiempo cósmico o causal tiene una dirección que va del *pasado* hacia el *futuro*, el tiempo propio o vivencial, en cambio, se dirige del *porvenir* al *pretérito*, atravesando, por así decir, en ambos casos el presente. De aquí fluye, según lo que enseña Bergson, que si el presente no estuviese presionado por el porvenir, literalmente: por todo aquello que está en curso de venir hacia el presente, si cesara la acción que tal presente ejerce sobre el pasado para mantenerlo preterido, fuera de juego y, a la postre, para que no invada el presente con perjuicio para la acción a que somos solicitados, tal pasado podría hacerse presente.

Si imaginamos una vivencia que, por hipótesis, no tuviese un porvenir adscrito a ella, que estuviese desprovista de todo porvenir, cesaría la razón de ser y el motivo del preterir, por lo que aquello que fue pretérito dejaría de ser tal, o al menos estaría disponible ante nosotros para hacerse presente, si no en la anécdota y el detalle de lo que fue, sí como totalidad densa y compacta de lo vivido por nosotros. Esto mismo fue expresado hermosamente por San Agustín en el Libro XI de sus *Confesiones*: “la acción presente empuja el porvenir hacia el pasado, escribe el santo, hasta que, una vez agotado el porvenir, todo no es sino pasado” (§28). Es digno de atención el que, al final de esta sentencia, afirme San Agustín que *el todo es pasado*, lo cual equivale a decir que *el pasado es*, que él es nada menos que *el todo*. ¿De qué todo se trata aquí? De un todo que es pasado, por cierto, pero que, una vez libre de la presión que sobre él ejerce nuestra voluntad preteridora, acaso pueda refluir

hacia el presente, acaso se *presente*, esto es, se ofrezca a nuestra libertad como susceptible de ser acogido en el presente.

2. Mas ¿qué sentido tiene esta posible reapropiación de nuestro pasado al término de nuestro tiempo? Para responder a esta pregunta, creo conveniente atender primero al proceso de dicción, al decir oral o escrito, esto es, nuevamente a las palabras.

Hablar o escribir es ante todo generar secuencias de sonidos o de letras que constituyen palabras: verbos, nombres, adjetivos, pronombres, adverbios, etc. Tales secuencias a veces aparecen provistas de sentido y otras carentes de él. El momento en el que resulta legítimo preguntar si la secuencia oral o escrita tiene o no tiene sentido es el del término de ella —nunca es antes.

Obsérvese lo que esto significa: mientras la elocución oral o escrita está en curso, mientras asistimos, atentos o acaso distraídos, a su secuencia en el tiempo, no estamos en condiciones todavía de apreciar si ella tiene sentido o no lo tiene y, en el primer caso, de decidir cuál pudiera ser este sentido suyo. La lectura que alguien alguna vez acaso haga de esto que ahora mismo escribo, podrá ser la espera de un sentido que acaso esto tenga, pero sólo cuando el lector eventual termine la lectura, cuando vea en el papel el punto que pone fin a la secuencia de letras y palabras, estará en condiciones efectivamente de decidir si ello formó o no formó una oración para él, o bien si quedó sólo como una acumulación incoherente de signos. Si decide, a la luz de lo que entonces lea, que, en efecto, lo escrito por mí resultó ser una oración, podrá resolver, además, cuál ha sido precisamente el sentido de ella y si constituye o no constituye un acierto. Dicho esto mismo en términos aristotélicos: este ensayo está aún, en gran medida, en potencia; sólo se actualizará, sólo será plenamente acto, cuando esté terminado y pueda ser juzgado como totalidad acabada. A mí mismo que lo escribo, o al lector que, según espero, lo leerá, sólo le ofrece, hasta donde he llegado, una promesa. Ni él ni yo podemos aún estar ciertos de que tal promesa será cumplida, de que esto haya de ser un escrito persuasivo en cuanto a los pensamientos que en él se expresan, de que haya de ser, al menos, si no persuasivo, interesante, o bien de si habrá de quedar como una tentativa frustrada y hasta torpe de decir algo que a la postre a nadie interesó.

Lo mismo rige, claro está, para el habla: la secuencia oral que alguien emite está, mientras se la pronuncia, a la espera de que pueda adquirir un sentido y si lo tiene o no lo tiene es algo que quien escucha no podrá

decidir con una mínima certeza sino al término de ella, esto es, cuando el que la emite haga una pausa —que es el equivalente del punto escrito—, o bien cuando calle por un tiempo lo suficientemente prolongado como para poder resolver que ya dejó de hablar —lo que equivale al punto final de la escritura.

En efecto, aun terminada una oración, su sentido puede ser modificado, corregido, atenuado, exaltado, anulado, etc., por otra oración que le siga. Sólo el todo de la secuencia verbal en su cabo o fin me permite, pues, decidir sobre el sentido que la elocución oral o escrita ha tenido.

Rige también lo dicho aun para las elocuciones que no son proposiciones porque en ellas nada se comprueba o constata, sino que, en rigor, con ellas se actúa: mientras la elocución oral o escrita está en curso, porque estoy en el proceso de escucharla o de leerla, podré vacilar sobre si se trata de una constatación o de una acción verbal y, si resuelvo que es lo último, sobre qué clase de acción es, sobre si ella, por ejemplo, es un insulto, una maldición, una súplica, una orden, una burla, una expresión de amor, de perdón o de gratitud, un sacramento, etc.

Del mismo modo que el proceso judicial, que el litigio entre dos partes, por ejemplo, exhibe el sentido que tuvo en la sentencia judicial que lo actualiza y resuelve, del mismo modo que tal proceso una vez llegado al momento que lo clausura llamado *sentencia de término* se convierte en algo ya conocido y, por esto, se le tiene por una *cosa*, por *cosa juzgada* en la jerga jurídica, del mismo modo, digo, cualquier curso verbal sólo revela la realidad del todo que es en su término, en el blanco que sigue en la hoja a lo escrito o en el silencio que pone fin a lo hablado.

Lo dicho vale también, por cierto, para un lenguaje que no sea verbal, hablado o escrito, sino gestual o corporal. Veo a alguien que, junto con mirarme, agita la mano o el brazo. Sólo cuando ello cese, podré decidir si se trataba de un saludo, de una amenaza, de una broma o acaso no ya de una expresión a mí dirigida, sino del síntoma de una enfermedad que aqueja a aquel que así se movió.

Denomino esta dependencia de cualquier secuencia lingüística respecto del modo como ella acaba *la virtud semántica retroactiva del punto final*. Es el *punto*, precisamente el *punto*, en cuanto es *final*, sea escrito, oral, gestual o corporal, aquello que nos permite considerar una expresión como un *todo*, respecto del cual podremos resolver que tiene o que no tiene sentido y, en el primer caso, cuál es este sentido suyo y

que ha habido o no ha habido efectivamente comunicación o si ella se frustró o sencillamente no llegó a darse por la razón que fuere.

3. Es legítimo extender lo que aquí se viene exponiendo sobre las unidades lingüísticas y los todos que ellas forman cuando terminan a los procesos mismos de que tales unidades y todos dan cuenta o que ellos expresan. Por un momento desviemos, pues, nuestra atención del lenguaje hacia los hechos mismos, dejemos de considerar procesos lingüísticos para ocuparnos ahora de procesos fácticos perceptibles; dicho de otro modo, pongamos las palabras entre paréntesis y procuremos atender sólo a lo que ellas mientan.

Hace poco asistí a un concierto en el que una afamada orquesta ejecutó una sinfonía de Beethoven. Hasta que se escuchó la última nota, no pude evitar que interfiriera con el placer de escuchar esa sinfonía una oscura y pertinaz aprensión: la de que ello no llegara a su óptimo remate, ya sea por alguna imprevisible interrupción, ya sea porque uno de los músicos emitiera una nota en falso, discordante, o se equivocara, en suma, la de que el concierto se convirtiera, a la postre, en bulla o en penosa cacofonía. Sólo cuando la ejecución terminó, pude decirme, actualizando todo el proceso de mi audición: ¡qué bien estuvo!

Imaginemos una situación diferente: he ido de excursión a una playa con un grupo de amigos. Al disfrutar de esos momentos de solaz y alegría, no puedo todavía afirmar que ello ha sido bueno, no puedo aprobar lo que ello es, puesto que bien podría todavía ocurrir que algo —un accidente, una palabra inapropiada que alguien, tal vez yo mismo, dijera— dañara esa experiencia. Sólo cuando termine la excursión sin que tal daño haya ocurrido y esté de regreso en mi casa podré resolver que fue bueno o que no lo fue.

Lo mismo puede afirmarse de procesos más dilatados de nuestra existencia: un viaje, unas vacaciones, los estudios universitarios, un noviazgo, una amistad, un matrimonio, el ejercicio de un cargo o de una profesión, etc. Esto significa que toda vivencia temporal está sujeta a una ley que cabe denominar *la ley del proceso*, conforme a la cual lo vivido en el tiempo sólo puede exhibir lo que es y lo que vale en su término y según el modo como termina.

4. Cabe ahora regresar a lo que se dijo antes, a saber, que en el estrato ontológico *yo mismo/lo Otro*, nuestra existencia en el tiempo presenta los caracteres propios de una *interlocución*, que reúne y se incorpora diversos episodios o *interloquios* o se descompone en ellos.

Si cada interloquio sólo logra exhibir su sentido en su término y según como termina, lo mismo habrá de afirmarse necesariamente de los interloquios en su conjunto y, por ende, de la interlocución misma que es el todo de nuestra existencia.

Lo que vivimos a cada instante tiene, en efecto, una nota propia de la que no debemos prescindir, que procede, por el contrario, destacar: es su menesterosidad de sentido, es su espera y demanda de un sentido, por ahora diferido o postergado, el que sólo en el término del proceso en que se integra se podrá saber si lo tiene o no lo tiene y, en caso de tenerlo, cuál es. Si nuestro tiempo vivencial fuese infinito o indefinido como lo es el tiempo cósmico, viviríamos siempre en una espera que no se cumple, en una demanda en que lo pedido jamás nos sería concedido ni denegado. Felizmente no es así: *felizmente tenemos una muerte*, como hemos llegado a saber en virtud de la operación por la que nos situamos en el estrato ontológico que es el mundo.

Procede ahora indagar qué puede ser aquello que para el mundo es nuestra muerte, nuestro dejar de ser, una vez efectuado el repliegue del nivel mundano hacia el del *yo mismo/lo Otro*. Para responder a esta interrogación, necesario es hacerse cargo de que el tiempo no desempeña el mismo papel en el mundo y en la interlocución *yo mismo/lo Otro*. En aquél el tiempo aparece como *dador de ser*: se afirma que soy en el mundo una vez que comienzo a participar del tiempo cósmico —en el momento de mi nacimiento o de mi concepción; se afirma que dejo de ser en el mundo en el momento en que ya no soy en ese tiempo— esto es, en el momento de mi muerte. Mas ocurre que en el estrato ontológico *yo mismo/lo Otro* esto no es así; el tiempo que vivo *no es dador de ser*: vivir en el tiempo es aquí, por el contrario, *falta de ser*, puesto que lo que es se da sucesivamente, una cosa primero y la otra después, *nunca el ser todo junto*. Vivir en el tiempo es, en este estrato o nivel ontológico, estar, a causa del tiempo, *falto* de un ser que yo quisiera pleno ahora, pero que sólo se me muestra en secuencias, en variados escorzos y perspectivas, en posesiones precarias, en esperas y nostalgias: *nunca el ser todo ahora*.

Lo que acabo de anotar nos pone en condiciones de traducir lo que la muerte es como nuestro dejar de ser en el mundo por algo que le ha de corresponder en el nivel o estrato del *yo mismo* con *lo Otro* y que, desde luego, no puede ser tenido por un dejar de ser, dado que en este nivel o estrato somos necesariamente con *lo Otro*. Algo ha de terminar en

este nivel o estrato, en el momento de mi muerte para el mundo, pero ello no es, no puede ser, mi ser. ¿Qué es entonces?

Respondo: *es el tiempo de mi vivir*. No soy yo quien en lo que el mundo llama mi muerte deja de ser; lo que deja de ser en ese punto *es mi tiempo*. Mas como este tiempo se exhibía precisamente como falta o menesterosidad de ser, puedo afirmar, por fin, que lo que deja de ser en lo que el mundo llama mi muerte es, o al menos puede ser tenido por esa falta o menesterosidad de ser, por la privación de ser que yo sufría.

Lo que vengo diciendo muestra así, con toda la claridad deseable, que no conviene designar el cesar de esa negación del ser que es mi tiempo propio con el mismo nombre que se le da en el nivel o estrato mundano, que ello no puede ser nombrado adecuadamente como *una muerte*, palabra que significa, según su sentido claro y obvio, *dejar de ser*. Hay que encontrar, por tanto, para el nivel o estrato del *yo mismo/lo Otro*, una palabra diferente que nombre lo mismo que se nombra como *muerte* en el nivel o estrato del mundo, pero que no indique hacia un dejar de ser, como ocurre con la palabra *muerte*, puesto que en este nivel o estrato no dejo de ser. Tal palabra es, a mi parecer, *morir*.

El morir es el revés positivo en el estrato o nivel del *yo mismo* con *lo Otro* de lo que la palabra *muerte* significa en el nivel o estrato mundano: no ya dejar de ser, sino la posibilidad de una vivencia que pudiera ser de acceso al ser.

5. Si preguntamos ahora, por fin, cuál es el contenido de esta vivencia, vienen a prestarnos su auxilio las reflexiones que antes fueron nuestras sobre las dos direcciones o figuras que al tiempo cabe atribuir.

Mientras nos situemos en el nivel o estrato del mundo, pensaremos que el tiempo transcurre del pasado hacia el futuro, y la muerte habrá de espantarnos, por cuanto ella significa que ya no hay más ser para nosotros, lo que equivale a que dejamos de ser, a que el mundo sigue su curso, quedando nosotros excluidos o exiliados de él. Mas si efectuamos el repliegue del mundo hacia el nivel o estrato del *yo mismo/lo Otro*, sabremos que el tiempo tiene en él otro rumbo: que se inicia en el porvenir como posibilidad o potencia y, luego de atravesar el presente, sí así puede decirse, desemboca en el pretérito. Sin embargo, también dijimos, al analizar este último modo de temporalidad y siguiendo en esto a Bergson, que el pretérito era tal, era una pérdida de presente, por la acción que efectuamos de preterir todo aquello que nos estorba a la hora de determinar cuál porvenir se hará presente conforme a nuestros pro-

pósitos y proyectos. Si en la vivencia del morir, el porvenir aparece ya vacío de posibilidades, si en rigor en tal vivencia nos hacemos cargo de que no hay ya porvenir, porque entendemos que nada más ha de venir al presente, cesa el motivo mismo de la preterición, cesa en nosotros la acción de generar pretérito y de mantenerlo alejado del presente. En ausencia de porvenir, el pretérito puede dejar de ser tal, hacerse todo él presente. No debe entenderse este hacerse presente del pasado, empero, a la manera de un recuerdo y esto por varias razones. Una es que el recuerdo es siempre, si no puntual, al menos situacional, vale decir, relativo a un momento más o menos episódico del pasado, y aquí se trata, en cambio, de una recapitulación global, completa, de *todo el pasado*; la otra razón consiste en que en el recuerdo lo recordado no deja como tal de ser pasado, esto es, menos vívido en comparación con el presente, menos presente que el presente, al tiempo que en la recuperación del pasado por falta de porvenir que aquí se tiene en vista, se da una genuina *repetición*, o mejor *reposición*, en el sentido que Kierkegaard confirió a esta palabra, como un regreso del pasado que supera lo que ese pasado fue cuando aún era presente y como tal amenazado por aquello que estaba por venir y que lo había de desplazar hacia el pretérito; que supera también el recuerdo, en cuanto éste dice: “eso fue, no es presente”, mientras que lo que la reposición afirma es: “eso que fue ahora es del todo presente”.

Sabido es que por tal *reposición* —del modo como se dice respecto de la obra de teatro que vuelve a escena— entendía Kierkegaard, primero, su reconciliación con Regina Olsen, la novia que él había ofendido y humillado en 1841 con su brutal ruptura, reconciliación que, según sus palabras, sería el paso de “la pequeña mesa del amor pasión” a “la gran mesa del matrimonio”; mas cuando se entera en 1843 de que ella se ha comprometido a casarse con Fritz Schlegel, su antiguo preceptor, Kierkegaard, tras destruir las últimas páginas de lo que llevaba escrito, continúa su libro en busca de una reposición superior, que ya no se dará en el tiempo. “La eternidad es la única verdadera reposición”, escribe.

También nosotros habremos de decir que esta *reposición* del pasado vivido como presente en ausencia de todo porvenir debe ser entendida como *eternidad*. El empleo de esta palabra requiere, empero, alguna aclaración. Ella no es entendida aquí, por cierto, en el sentido que el lenguaje corriente le atribuye, esto es, como un tiempo interminable, sin principio ni fin, *sempiterno*, ni tampoco como una eternidad separada del tiempo, sino en la acepción filosófica, que se encuentra en Platón,

Plotino, San Agustín y Boecio, de tiempo recogido en posesión simultánea — *duratio tota simul*, decían los escolásticos. Tal eternidad, sin embargo, era atribuida por los filósofos nombrados, ya sea a la idea suprema o a lo Uno, en el caso de los dos primeros, ya sea a Dios, en el de los últimos. Lo que en tal eternidad aparecía como recogido, por consiguiente era antes el tiempo cósmico o mundano que el tiempo del *yo mismo* con *lo Otro*. Ahora bien, esta acepción no resulta adecuada o pertinente para quien sostenga lo que aquí se ha sostenido, a saber: que el tiempo cósmico o mundano es constituido, por ende derivado y segundo, en relación al tiempo interlocutorio o vivencial propio del nivel ontológico *yo mismo/lo Otro*. En este último nivel, la voz eternidad sólo puede designar, en verdad, una posesión simultánea en el instante de lo que se dio desparramado y disperso en el tiempo que vivimos.

Precisamente, la afirmación de que la eternidad puede ser alcanzada por nosotros mismos en un instante “colmado de lo eterno”, según otra expresión de Kierkegaard, se me aparece como uno de los asertos mayores de este gran pensador. Claro es que, en la medida en que se quiera hacer de la eternidad un atributo que sólo a Dios pudiera propiamente convenir, será necesario entender la eternidad en el instante vivido tan sólo, como un “átomo de eternidad”.

Es posible que bajo influencia de Kierkegaard llegara a Rilke esa inspiración “sagrada” que él dice de una muerte no sólo *propia*, sino *íntima* (*vertraulicher Tod*—D.E., IX) —equivalente de nuestro *morir*—, en virtud de la cual viene a resultar superfluo “esperar la vida futura y mirar hacia el otro mundo”, según se lee en un verso de *El libro de horas*.

La distinción propuesta entre la *muerte*, de una parte, que significa dejar de ser, y *el morir*, de otra, que ha venido a significar aquí la eventual reposición del pretérito en el presente, puede y debe ser completada con otra similar: la que se da entre *vivir* y *vida*.

Reservaremos el infinitivo sustantivado *el vivir* como nombre con el que cabe designar nuestro ser en el tiempo, el transcurso de nuestro tiempo interlocutorio o vivencial. Sin embargo, cuando este tiempo alcanza su cabo o desenlace, cuando acaba en *el morir*, se abre la posibilidad de una totalización de lo vivido en lo que puede legítimamente ser designado como *una vida*, *nuestra vida*, que es nuestro vivir en acto.

“Los hombres al igual que los animales viven —escribió Xavier Zubiri en su ensayo sobre Sócrates de 1940— pero los hombres, además, están haciendo su vida”. Lo que aquí nombra Zubiri como *vida*, como nuestra

vida, es para nosotros el fin a que nuestro vivir apunta, es el *telos* implícito en cada momento del vivir. Vivimos con un fin: el de *hacernos una vida*, una vida acaso afortunada y buena, acaso por desgracia frustrada, acaso, por fin, mediocre. Nada de lo dicho con anterioridad prejuzga sobre la calidad de la vida que en el morir pueda quedar hecha.

Esta vida será buena si aceptamos plenamente el pasado que en el morir acaso se reponga, lo cual implica a veces un arduo trabajo en el curso de nuestro vivir destinado a corregir ese pasado. Si no lo hacemos, si por desidia, por orgullo o por no haber cultivado nuestra esperanza en la eternidad buena que nuestro morir puede depararnos, no hemos trabajado ese pasado nuestro con miras a su enmienda y feliz acabamiento, entonces este pasado, más que reponerse ante nosotros, acaso nos asalte en nuestro morir, acaso se erija en nuestro implacable acusador y juez. No moriremos en salud, como Sócrates, sino aquejados de aquella enfermedad mortal que indica Kierkegaard; la eternidad nos sorprenderá en la diversión mundana, desterrados de *lo Otro*, nos dejará clavados en nuestro yo, “en nuestro yo de desesperación” como Kierkegaard dice (*La enfermedad mortal*, Libro II, *ad finem*).

Cabe aún advertir esto: si aprendemos a resistir la tentación de no reconocer más ser que el del mundo, si aprendemos a resistir la tentación de enajenarnos en el ser mundano y de concebimos como no más que una cosa de este mundo, sujeta sólo a la legalidad de éste, con pérdida a veces de nuestra más esclarecida libertad, si aprendemos, en suma, la práctica de retrotraernos del ser mundano, en el que a partir de cierto momento de nuestro desarrollo nos situamos, hacia el ser del *yo mismo* con *lo Otro* que le precede y lo constituye, habremos aprendido también a tener siempre en vista, en el curso del vivir, el morir que a la vez lo clausura y actualiza y en el que nuestra vida puede quedar concluida. Actuaremos, por tanto, con la atención, con el cuidado diligente del que quiere llegar a constituir una vida que en el morir pueda aprobar y reconocer como digna de haber sido suya; sabremos bien que lo que es nuestra muerte para el mundo puede ser la vivencia del morir para nosotros; pero, puesto que este morir lo hemos asimilado como nuestro fin, puesto que hemos “domesticado”, como bien decía Montaigne, los terrores y espantos que como muerte nos inspiró, anticipándonos a él y viviéndolo desde ahora, habremos hecho de él ese acto propio que hemos venido realizando ya al vivir, lo habremos convertido en un *morir-se*. El hombre bueno no tiene muerte subitánea, escribió el Beato Orozco en

su libro *Victoria de la muerte*. No la tiene porque la muerte lo hallará preparado para morir por haber vivido antes *muriéndose*.

Claro es que la calidad del morir no depende sólo del modo como el *yo mismo* ejerce su voluntad. Si se acepta que la experiencia es una interlocución del *yo mismo* con *lo Otro*, tanto aquél como éste habrán de determinar cómo concluye ella en el morir. Acaso *lo Otro* nos condene a un morir tal que nuestro pasado, si alguno queda, no pueda ya hacerse en él presente, acaso nos depare la posibilidad postrera de trabajarlo, corregirlo y purificarlo con miras a un morir perfecto o acaso, por fin, permita que ese pasado nos acose con todo lo que en él hubo de deficiente, frívolo, vicioso o miserable. Nuestra libertad sólo podrá operar a la postre dentro del marco del morir que nos sea asignado.

6. El aprender a morir mientras vivimos no es, a decir verdad, otra cosa que *filosofar*, por lo cual ha de entenderse no, por cierto, el estudio de una determinada disciplina, sino *aprender a morir, prepararse para bien morir*, conforme a lo que sobre esto dijeron Platón, Epicuro, Cicerón, Montaigne y muchos más.

Pero ¿no es acaso la filosofía una búsqueda serena o atormentada, pausada o febril de la verdad? Precisamente: vimos ya que cada fenómeno del que tenemos experiencia queda expuesto por su condición temporal a que otro fenómeno dado en una experiencia ulterior lo recuse o impugne en su pretensión de alteridad, exhiba que no era sino una proyección nuestra, un error, un sueño, una ilusión, acaso una alucinación o una tergiversación de la realidad debida a la manera equivocada que de interpretarla hemos tenido. Si nuestro tiempo vivencial fuera infinito o indefinido de nada podríamos estar ciertos, toda afirmación de verdad estaría sujeta al riesgo de ser anulada por otra que le siguiera. Mas esto no es así si nuestro tiempo es finito y si sabemos darle un término que es el morir. En este morir cesa por fin la secuencia de recusaciones o impugnaciones. En ese punto se puede dar, por tanto, *la verdad de nuestra identidad*, de lo que hemos sido y somos. El morir es, como se dice, *la hora de la verdad*: la hora que nos indica lo que de verdad hubo en nuestro vivir, lo que ha sido para nosotros el *ser de verdad*.

Hay, primero una *toma de razón*, que es comprender que el estrato ontológico mundano no es autónomo ni autosuficiente, sino que descansa en el estrato ontológico *yo mismo/lo Otro*, y que este último estrato es, por ende, su *razón de ser* o, si se quiere, el hogar o domicilio de que se parte para acceder al mundo y al que, a la postre, debemos regresar.

Y hay, luego, la aceptación de que, conforme a este último estrato, el vivir desemboca en *el morir*, el cual puede ofrecernos el *ser de verdad*. Se comprende, de este modo, que filosofar sea, a la vez, vivir en función del morir, prepararse para *bien morir*, y buscar el *ser de verdad* que en el morir puede exhibírsenos para nuestra aprobación o rechazo.

Lo dicho culmina, cómo bien se entiende, en una *ética*: en el deber de prepararnos para un morir que genere para nosotros *una vida buena*. Cada acto nuestro ha de ser situado en el contexto de lo que queremos que nuestra vida sea; pero este contexto está formándose mientras vivimos, y cada acción que añadimos modifica y transforma lo ya vivido, según sea la vida en que, a la postre, ello quedará situado. Lo que en su momento fue tenido por un crimen, como, por ejemplo, el asesinato de la usurera y de su hermana por mano de Raskolnikov, seguirá siendo tal si se le considera en ese solo momento y en los que le precedieron; pero puede revelarse como algo diferente y hasta transfigurado según el todo que llegará a alojarlo, en nuestro ejemplo: cuando al crimen de Raskolnikov se añade todo el proceso ulterior que él vive en Siberia y del que Dostoyevski sólo anota que es “una nueva historia”. El todo de lo vivido altera, al constituirse, cada uno de los momentos que incluye.

Quede pospuesta para otra oportunidad la fundamentación y exposición completa de la ética que de la ontología antes expuesta es lícito derivar. Aquí sólo se ha querido destacar la función de pauta ética que el anticipar el morir puede ofrecer al ejercicio de nuestra libertad.

7. La doctrina que se viene exponiendo aquí tiene, como cabía esperar, raíces en la historia de la filosofía, a más de la de Kierkegaard ya indicada.

(A) Encontramos en esta historia, ante todo, la figura de Epicuro, en cuyo pensamiento se combina una concepción atomística de lo real, en continuidad con el pensamiento de Leucipo y de Demócrito, y un nivel ontológico diferente que Epicuro designa como *πρὸς ἡμᾶς*, *para nosotros*. Sin perjuicio de las verdades que pudieren derivar de la sola consideración de la realidad de los átomos, afirma Epicuro en la *Carta a Meneceo* que *para nosotros la muerte no es*, puesto que cuando ella es no somos y mientras somos ella no es (D. L., X. 125, 5-8). Aquel que vea en estos pasajes el consejo de despreocuparnos de la muerte, de vivir como si ella no fuese, se sorprenderá al leer poco después que, según Epicuro, el mismo saber o cuidado —el filosofar— que nos enseña a *bien vivir* nos enseña a también a *bien morir* (D.L., X, 127, 8-9). No se comprende, en

efecto, a primera vista, cómo puede haber un saber o cuidado de lo que para nosotros no es, ni cómo esto, que no es para nosotros, pueda cumplirse bien o mal. Tentados nos sentiríamos de atribuir a Epicuro una contradicción, si no advirtiéramos, en una lectura más cuidadosa de su texto, que la aporía aparente queda aplacada, que el tránsito queda expedito de nuevo, desde que comprendemos que en el primer pasaje —el que afirma que para nosotros la muerte no es— Epicuro usa el sustantivo θάνατος, la muerte, al tiempo que en el último —aquel que menciona el bien morir— emplea el infinitivo sustantivado, τὸ καλῶς ἀποθνήσκειν, el proceso de un buen morir. Esto equivale exactamente a nuestra distinción entre *la muerte* y *el morir*. Lo que Epicuro, por tanto, dice en verdad es que, si bien *la muerte para nosotros no es, el morir para nosotros sí es*, por lo que debemos vivir desde ahora con miras a él. Estos pensamientos de Epicuro, reaparecen, como es sabido, en el poema de Lucrecio *De natura rerum*, y fueron expuestos por Diógenes Laercio en el Libro X de sus *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres* y reiterados en textos de Epicuro que fueron descubiertos más tarde, como las llamadas Sentencias Vaticanas.

(B) Tras la comprensión del filosofar de Epicuro, aprendemos a leer de otro modo el que antes expresó Platón sobre la inmortalidad del alma en el *Fedón* y en el *Fedro*. Pues las cuatro aparatosas pruebas de tal inmortalidad que en el primero de estos diálogos ofrece el Sócrates platónico (quien, en rigor, ni es Sócrates ni Platón, sino más bien una máscara de este último) recubren un discurso más sutil y secreto, más profundo también, que se manifiesta en el consejo, en la exhortación que Sócrates dirige y reitera a sus discípulos: el de que *regresen a sí mismos*, el de que *se recojan en sí mismos*. Este regreso, este recogimiento, corresponde a la costumbre que Epicuro quiere generar en Meneceo: la de juzgar lo relativo a la muerte y el morir según el πρὸς ἡμᾶς—*el para nosotros*, según lo que nosotros mismos podemos saber a través de nuestras propias experiencias.

Las tres primeras pruebas ofrecidas por Sócrates en el *Fedón* son modos diversos de comprobar que el ente que allí se llama “alma” es independiente del cuerpo —puesto que vuelve a animar un cuerpo tras la muerte del que tenemos (primer argumento: *contrarios*—70c-72e), puesto que ha tenido una experiencia antes de su unión con el cuerpo (segundo argumento: *reminiscencia*—72e-77a) y puesto que no se descompone con el cuerpo (tercer argumento: *simplicidad del alma* —78b-

80e). De aquí se deriva el sentido preciso de las objeciones de Simmias y de Cebes contra toda la argumentación anterior de Sócrates. El primero, con su metáfora de la armonía que la lira genera, viene a negar la independencia de esa llamada "alma" frente al cuerpo (85b-86e) y en el texto del *Fedón* aparece refutado algo arbitrariamente por Sócrates (92a-95a). Pero el segundo, tras la referencia al tejedor y sus vestidos, dice algo más perentorio: que aunque ese ente designado allí como "alma" por Sócrates, fuese independiente del cuerpo, ello en manera alguna acreditaría que tal ente es inmortal, puesto que podría aniquilarse por razones propias suyas, después del cuerpo (86e-88b). Sócrates no refuta esta objeción. Por el contrario, se ve obligado a buscar una cuarta prueba, única que conserva validez al término del diálogo. Ella consiste en definir el alma, no ya, como al comienzo del diálogo, por ser separada e independiente del cuerpo (64c), sino como *aquello que en nosotros vive*. Se comprende bien, por tanto, que el alma así definida haya de participar necesariamente, por su definición misma, en la idea de vida y haya de repugnar con igual necesidad a su participación eventual en la idea de muerte, lo cual significa que es inmortal (105b-107d). El argumento del *Fedro* va en la misma dirección: el alma es definida allí como el *motor* de su propio movimiento o existencia, el cual, como tal motor, no puede abandonarse a sí mismo y es, en consecuencia, inengendrado e inmortal (245c-246a). Visto así el pensamiento del Sócrates platónico, se advierte que la evidencia que de él deriva radica en que aquello que él denomina "alma" es inmortal precisamente porque el estar sujeto a la muerte sería contradictorio con el nivel ontológico en que su existencia ha sido situada: el *del ser ante sí y por sí mismo*. Lo afirmado a la postre por tal Sócrates aparece, así, bastante próximo de lo que afirmará luego Epicuro de otro modo y en un contexto diferente, ajeno a la teoría platónica de las ideas, pero con igual énfasis en el *ser para sí*.

(C) El pensamiento de Epicuro vuelve a adquirir vigencia en la Francia de los siglos XVI y XVII.

Pierre Gassendi, en el último, recoge de Epicuro la teoría atomística de lo real basada en prenociones que obtenemos de la experiencia sensible.

Más interesa aquí, sin embargo, la recepción del pensamiento epicúreo en el siglo XVI por Montaigne en relación a la existencia humana y, en especial, al tema de la muerte. No encontramos en este autor una diferencia de vocabulario que permita contraponer, como en Epicuro, *la*

muerte y el morir. Sin embargo, es bastante claro que tal distinción se halla en los conceptos con que Montaigne piensa. En su libro titulado *Montaigne en movimiento* de 1982, dice Jean Starobinski que hay en este filósofo *una muerte interiorizada*, la que se confunde con cada instante que se vive como en el pasaje que dice “todos los días van a la muerte, el último la alcanza” (I, XX); y que hay, además, una *muerte exteriorizada* que pasa a ser un “fuera absoluto”, hasta el punto de que no nos concierne. Este último concepto parece, pues, corresponder a lo que Epicuro designa como “la muerte” y que cabe contraponer al “morir”, que es la experiencia de que el vivir llega a término. De la *muerte interior* o *muerte-morir*, dirá Montaigne que ella está “más acá de la muerte”, vale decir de la *muerte exterior*.

Los pensamientos de inspiración epicúrea se acumulan junto a otros de inspiración estoica en el primer libro de los *Ensayos*, publicado en 1580. En el capítulo XX, titulado “Que filosofar es aprender a morir”, inmediatamente después de una cita de Lucrecio, reitera Montaigne el pensamiento de la carta a Meneceo sobre la imposibilidad de que la muerte sea para nosotros: “ella no te concierne ni muerto ni vivo, leemos allí: vivo por serlo, muerto porque no eres más”. En esta dirección escribe también Montaigne que “la obra continua de nuestra vida consiste en edificar la muerte” —entendamos: la muerte interior, la *muerte-morir*— y que “mientras vivimos somos moribundos” (XX). Del día de esta *muerte-morir* dice Montaigne que “es el día juez de todos los otros”, el que debe pronunciar sentencia “sobre todos mis años pasados” (XIX). Al tiempo que el vulgo decide no pensar en ella, sigue, nosotros hemos de concebirla como “la meta (*but*) de nuestra carrera, como el objeto necesario de nuestro apuntar” (XX). También leemos en los *Ensayos* que quien enseñara a los hombres a morir les enseñaría a la par a vivir (I, XX). No falta, por fin, en Montaigne, la atribución a esta *muerte-morir* de una función totalizadora de lo vivido: “donde quiera que la vida acabe, allí está toda”, escribe (*ibid.*) .

Se puede ver en algunos de estos juicios de Montaigne tan sólo un momento de su evolución, negado por otros ulteriores. Está en lo cierto Pierre Villey cuando, en su obra sobre *La evolución de los Ensayos*, señala la fuerte reacción de Montaigne hacia 1588 contra los estoicos y en particular contra Séneca. La actitud estoica le pareció, en efecto, sobre todo después de las experiencias que tuvo en 1585 en que a los horrores de la guerra civil “monstruosa” se añadieron los estragos de la peste “vehemente”, como artificiosa, grandilocuente, rígida y afectada.

Mas el desacuerdo de Montaigne con el estoicismo en manera alguna implica que lo haya tenido además con el pensamiento de Epicuro. Así, en el ámbito de la ética, cabe observar que Montaigne no quiso aceptar la prioridad de la virtud, predicada por los estoicos, sobre el placer, hacia el que la ética epicúrea se orienta, y en particular sobre los placeres de la voluptuosidad, como queda claro con sólo leer el ensayo relativo a unos versos de Virgilio (III, V). Jamás quiso Montaigne erigir la conciencia moral en censora de nuestros más originarios impulsos. Un pasaje del libro Tercero, publicado en 1588, indica bien la tónica epicúrea que tuvo hasta el fin el pensamiento ético de Epicuro: “la filosofía, leemos allí, no lucha contra las voluptuosidades naturales, sólo les añade la medida; ella predica la moderación, no la fuga” (V). No hay razón para pensar que esta adhesión persistente de Montaigne a la ética de Epicuro hubiera dejado de extenderse también a la concepción epicúrea del morir y de la muerte. De hecho, aunque mucho enmendó y suprimió del Libro Primero al reeditarlo, Montaigne dejó intactos aquellos pasajes que aquí hemos destacado sobre este tema. Hay, sin embargo; una aparente oposición en un punto: había escrito antes, como se vio, que la muerte —entiéndase la muerte interiorizada, la *muerte-morir*— es la meta (*but*) de nuestra carrera, el objeto necesario de nuestro apuntar” (I, XX). En el Libro Tercero parece expresar un desacuerdo con esta posición anterior suya: la muerte no es la meta (*but*), escribe, es el cabo, es la extremidad (*bout*—III, XII). Con todo, es tal vez legítimo entender este pensamiento de Montaigne como inspirado por el propósito de acentuar aún más el carácter no *trascendente*, sino justo *inmanente*, del fin del vivir, tan propio de la filosofía de Epicuro. Según esto, el alcance del pasaje recién citado, si lo situamos en perspectiva epicúrea, consistiría en afirmar que no debe buscarse la meta (*but*) de nuestra existencia más allá de su cabo o fin (*bout*), sino precisamente en él, siendo tal existencia un llevar a cabo, lo que en francés se dice *venir à bout* o *aboutir*. Esta lectura posible se aviene bien con el imperativo que Montaigne expresa en el Libro Tercero de los *Ensayos*, reiterando lo que antes había expresado en el Primero, de volver sobre sí, de regresar a sí, lo que equivale a acentuar el *para nosotros* epicúreo. Critica allí por esto a los que “corren hacia otra parte y hacia el porvenir hasta el punto de que no llegan a sí mismos” (XII).

Montaigne, que nunca dejó de ser cristiano —y católico— traslada así el énfasis que el cristianismo pone en el *más allá* hacia el *más acá* de la muerte, lo que equivale a decir en el vivir cuyo cabo o fin es el morir.

Había habido, antes de Montaigne, un cristianismo platónico, que encontramos en San Agustín, en San Anselmo y muchos otros. Hubo, luego, un cristianismo aristotélico, a partir de Santo Tomás de Aquino. ¿No será uno de los mayores méritos de Montaigne el haber dejado entrever que un cristianismo epicúreo no es imposible?

(D) Después de Montaigne, este pensamiento sobre la muerte y el morir volverá a aparecer, sin lograr, sin embargo, un desarrollo completo, en diversos textos filosóficos.

Como ejemplo de ello, cabe citar a Maine de Biran quien, al transcribir una conversación con Degérando y Ampère, escribe: "Sólo puedo concebirme sucesivamente como existiendo y *no existiendo* a base de pensar en la existencia, y esta idea no tiene contrario posible; pues la no-existencia presupone la noción positiva de una existencia actualmente presente, la que el espíritu tiende a descartar aplicándole el signo no es o *nada*" (*Œuvres*, Vrin, t. VIII, p. 226) Asimismo en la respuesta de este filósofo a Stapfer, leemos: "El yo no puede aniquilarse él mismo o en aquello que lo constituye. Tiene que adoptar un punto de vista fuera de sí o en la objetividad absoluta para tener la idea de la contingencia de su ser" (*Ibid*, t. XI-3, sexta objeción, p. 331).

(E) Mencionemos, por fin, lo expresado por Wittgenstein en el *Tractatus*: "La muerte no es ningún acontecimiento de la vida, leemos allí. —La muerte no se vive.— Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive el presente" (4.311). No deja de ser sorprendente el que, hasta donde yo sé al menos, no se haya destacado la similitud de estos aforismos de Wittgenstein con lo sostenido antes por Epicuro sobre el morir y la muerte. Pienso que ello debe atribuirse a que no se ha sabido leer bien los textos de Epicuro.

8. Si me pregunto ahora por qué escribo este ensayo, mi respuesta es ante todo que con él espero dar una forma coherente, y de ser posible clara, a diversos pensamientos que han sido míos durante decenios, pero que no me parece haber expresado hasta ahora de un modo que me resultara del todo satisfactorio. Lo que persigo, pues, al escribir estas páginas es, en primer término, obtener la satisfacción de llevar a cabo o fin lo que puedo tener por un interloquio de mi existencia. Tal interloquio, con todo, no es equiparable a cualquier otro: le concedo, le he venido concediendo, desde que en un pasado remoto dí en los pensamientos

que hoy, algo perfeccionados, lo constituyen, un peso y una importancia muy especial a la hora de definir el sentido de la interlocución que ha de ser, cuando mi tiempo concluya, mi vida toda. Si en tal momento me fuera dada la oportunidad de reflexionar sobre mí mismo y el tiempo por mí vivido, pienso que podría decirme: yo soy aquel que escribió sobre el morir como pauta ética de la experiencia, que procuró exhibir el carácter dialógico de ésta, que aspiró a fundar en ella la certeza de lo que sobre el mundo y lo mundano pueda afirmarse.

Mas, como es obvio, el decir “interloquio” e “interlocución” implica, no puede dejar de implicar, en verdad, que hay frente a mí un interlocutor que me habla y al que yo, al existir, con mis pensamientos y acciones le hablo; que conmigo, por ende, conversa, a veces debate, juzga y hasta disputa. De *lo Otro*, en efecto, como palabras suyas a mí dirigidas, vino aquel pequeño volumen que me fue obsequiado por mi primer profesor de filosofía, Don Pedro León Loyola, al término de su curso, y en el que, siendo yo muy joven, leí, admirado y conmovido, el *Discurso del método* y las *Meditaciones de filosofía primera* de Descartes. De *lo Otro* me llegaron también algunas páginas irónicas sobre el solipsismo del libro de Bertrand Russell, *Problemas de filosofía*; luego los ensayos y los libros de Bergson, en especial *Materia y memoria*, y más tarde, de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida*. De *lo Otro* vinieron, por fin, más libros que a mis manos y a mis ojos llegaron —de Platón, de Epicuro, de San Agustín, de Montaigne, de Pascal, de Maine de Biran, de Nietzsche, de Husserl, de Buber y otros, no menos que sabias lecciones de muchos y la amistad generosa con que me distinguieron José Ferrater Mora y más tarde Henri Gouhier, mi maestro. A estas donaciones respondí a mi manera, con mis pensamientos y mis palabras, improvisadas primero, más articuladas luego, como cuando, tras leer a Unamuno, exclamé: “el instante de nuestra muerte es para nosotros la eternidad” —esto fue hace cincuenta años, en 1942—; o cuando, después, mientras estudiaba yo en París, escribí: “en la muerte yo no muero; es el tiempo el que muere en mí”; y también esto otro: que “hemos de vivir agónicamente puesto que bien podríamos morir sin agonía”.

Este último enunciado ha ido cobrando en mi pensamiento un peso mayor del que antes le había concedido. No puedo hoy tener la eternidad de que he hablado —y en la que originariamente pensé como una recuperación necesaria en el morir del pasado vivido— por una promesa cierta con que pudiera contar. En el curso de mis años, me he debido hacer cargo de las múltiples circunstancias —como las de enfermedades

degradantes que implican la pérdida de la capacidad de retener el pasado, como las de muertes instantáneas, etc.— en que aun la mera posibilidad de una eternidad tal pudiese sernos arrebatada. He llegado a comprender que en la pugna entre la anamnesis y la amnesia, no tiene aquélla la victoria asegurada y que, por ende, no es legítimo excluir que el proceso de vivir pudiera no rematar en que punto final del que derivaría su sentido, sino en la eventual ambigüedad de los puntos suspensivos propios de la oración incompleta, siempre posible.

Mas esta alteración o maduración de mi pensamiento en manera alguna implica que la idea de un morir como acceso a la eternidad, tal como aquí se la ha presentado, no haya de cumplir para nosotros una irreemplazable función como *directriz regulativa*, en cuanto a cómo debemos conducirnos, en cuanto a cómo decidir y proyectar el curso de nuestra existencia con miras a constituir una vida que, en el morir, nos fuera posible *bendecir*. Lo aquí expuesto se muestra así, por fin, como el imperativo ético de orientar desde ahora nuestra libertad con miras a ese hipotético punto final que acaso pudiera constituir retroactivamente, si se diera, el sentido óptimo de nuestra vida. Pienso que, el hacer nuestro tal imperativo es lo que nos confiere nuestra específica dignidad como personas.

Esto que aquí escribo es también, por cierto, una palabra mía en la interlocución que es mi existencia; y es claro que no lo escribo sólo para mí, para mi lectura en soledad, por mucho que esto importe, sino, además, con la esperanza de que ello sea publicado en forma de un libro. Esto significa que lo dirijo a otras personas: a mis amigos en el filosofar, desde luego, con miras a persuadirlos o a que me contesten aprobando o refutando lo que aquí digo, obligándome, en el último caso, con sus objeciones, a decir mejor lo que aquí digo o a decir más bien otra cosa.

Pero, una vez que esto que ahora escribo esté en un libro, ello podrá también llegar a muchos otros que me son desconocidos, que tal vez se me den a conocer entonces, con palabras que me resultarán buenas o malas en relación a lo escrito. Y tal libro, constituido ya en una cosa, en un objeto independiente respecto de mí que ahora lo escribo, podrá quedar allí, en esto que llamo *mundo*, en escaparates de librerías o en anaqueles de bibliotecas, e ir a golpear o a molestar tal vez el pensamiento de muchas otras personas que acaso me habrán sobrevivido en el tiempo mundano o que nacerán cuando yo haya muerto, y que aprobarán o reprobarán su contenido.

Con esto he dicho que escribo, si examino bien mi propósito de hacerlo, no sólo para mí y para lo que ocurra en mi propio tiempo, sino, además, con miras a otro tiempo, que aparece integrado en el tiempo mundano, pero con la especificidad de ser *un tiempo histórico*.

Pregunto: ¿en qué radica esta especificidad del tiempo histórico (en el que espero dejar inscrito lo que escribo) en relación al tiempo mundano en general? Mi respuesta a esta interrogación es que tal tiempo, pese a darse como un modo de tiempo mundano, se deja concebir según el paradigma del tiempo interlocutorio o vivencial *yo mismo/lo Otro*. El *yo mismo* de él no es, sin embargo, el *yo mismo* que yo soy; es más bien una comunidad, un *nosotros* antes que un *yo*. La comunidad que tengo aquí en vista es, desde luego, la comunidad de aquellos que se ocupan de filosofía o se interesan por ella, de los cuales algunos vivieron antes que yo, otros son mis contemporáneos y otros, por fin, vivirán cuando yo haya muerto.

A lo que aspiro al escribir este ensayo, no es, pues, sólo a aquello que antes dije —mi propia satisfacción de poner fin a un interloquio privilegiado de mi existencia y de pronunciar una palabra que pueda tener por mía y por válida en mi interlocución con *lo Otro*; es, además, a decir una palabra que los filósofos en general, en función de la historia de la filosofía, y todos los que se interesan por la filosofía, pudieran tener ellos mismos como palabra filosófica válida frente a *lo Otro*, a *lo Otro* de esa comunidad. Y aquí, al considerar esta comunidad y *lo Otro* suyo, veo mi ensayo sobre *el morir como pauta ética* en múltiples contextos históricos: el de la comunidad que es mi país, el de mi origen no menos que el de mi adopción, por ejemplo, en interlocución con otros países, y, por fin, ampliando aun más los horizontes, el contexto de todos los seres humanos actuales y futuros, vale decir, el de *la humanidad en su historia*. Por tanto, en último término, en un término tan último que apenas logro hacerlo mío, descubro que forma también parte de mi propósito al escribir este ensayo la esperanza de que él sea digno de ser tenido por una palabra de la humanidad.

La historia universal sólo puede ser pensada por mí, según decía, como inscrita en un tiempo que sobrepasa el mío, y por esto mundano, pero con la peculiaridad respecto del mero tiempo causal mundano, de que se presta para atribuirle los caracteres propios de mi experiencia, de que puedo pensarlo según la estructura del nivel ontológico *yo mismo/lo Otro*, desempeñando en este nivel colectivo las diversas comunidades y a

la postre la humanidad, el papel que en mi experiencia desempeño yo mismo.

El pensar la historia de la humanidad, la historia universal, según el modelo de la interlocución *yo mismo/lo Otro* implica reconocer *lo Otro* como interlocutor de la humanidad, en las personas varias, individuales y colectivas, en las particularidades de su interlocución con *lo Otro*; implica, por ende, aspirar a coordinar en el porvenir histórico la existencia de estas personas varias en un modo superior, por más armonioso, de convivencia, y contribuir, en la medida de las propias posibilidades, a que tal modo de convivencia advenga; implica, también, pensar la humanidad en relación al conjunto de los entes vivos no humanos y de los entes inorgánicos, esto es, de aquello que se suele designar como “naturaleza” en uno de los sentidos de este vocablo, y concebir esta “naturaleza” como una palabra que *lo Otro* dirige en cada caso a la humanidad y a cada uno de nosotros como miembros de ella, por lo que hemos de aprender a respetar tal “naturaleza” en lo que ella es, sobrepasando con este respeto el propósito de dominarla y usarla para nuestro provecho, vale decir de convertirnos en sus “amos y poseedores” según el programa de Descartes expresado en la última parte del *Discurso del método*; ello implica, en suma, que los seres humanos aprendamos a interactuar entre nosotros y con la “naturaleza” a fin de realizar una *obra de cultura* que podamos tener por fin de la naturaleza no menos que por el fin de la historia.

Del mismo modo que el tiempo vivencial del *yo mismo* con *lo Otro* tiene su cabo propio o desenlace en una posible actualización como presente de lo antes preterido en él, así también resulta necesario pensar la historia como provista de un término eventual que desempeñe respecto de la humanidad el mismo papel que el *morir* tiene para nuestra existencia individual. Esto significa postular para la humanidad un *Apocalipsis* o revelación final de sentido que la acabe y que hemos de procurar que sea la constitución de una *vida de la humanidad* en que sus diversas vocaciones, las manifiesta y las ocultas, pudieran quedar cumplidas.

Resumo lo dicho: a partir de la estructura de la experiencia individual *yo mismo/lo Otro*, por analogía con ella, es posible y legítimo reconocer un sentido a la historia. Esto permite interpretar y comprender ésta a base de atribuir a las comunidades a que pertenecemos, a varias comunidades coordinadas entre sí y por fin a la humanidad toda el carácter de un *yo mismo* en interlocución con *lo Otro* que él. Ello implica atribuir a estas entidades colectivas de que formo parte, al igual que al *yo mismo*

que soy como individuo, un tiempo finito y, por ende un *morir* en el que sea posible dejar constituida una *vida*, en este caso *la vida de estas comunidades* y, a la postre, *la vida de la humanidad*. En esta interlocución que es la historia de la humanidad cabe también delimitar interloquios diversos, como lo son, por ejemplo, en la historia de Occidente, el imperio romano, la edad media gótica, el descubrimiento por Europa de América, la conquista y colonización de ésta, el renacimiento, el barroco, la guerra de los treinta años, el imperio napoleónico, el romanticismo, etc.

A veces aquello que, considerado en perspectiva individual, aparecía pobre de sentido, lo adquiere mayor o diferente en perspectiva histórica. Los pensamientos que antes se expresaron en este ensayo en relación al imperativo ético de constituir *nuestra vida*, habrán de ser ampliados con la consideración de otros imperativos similares a fin de acceder a una ética superior que no lo sea sólo para nuestra existencia individual, o mejor: que tenga en vista, además, el modo como esta existencia individual nuestra se inserta en nuestra existencia histórica y contribuye a configurar un fin que pudiera ser digno de ella.

Hay algo más en que conviene insistir: se dijo ya que el movimiento prospectivo que consiste en atribuir la estructura de nuestro vivir, con su *telos* en el morir, a la historia universal se complementa con otro que lo revierte y por el cual el propio vivir encuentra en la conclusión de la historia universal un criterio para su aprobación o su rechazo como vida y, en este último caso, también para hacer efectiva la exigencia de enmienda si aún hubiese tiempo para ello. Por cierto, el criterio para juzgar nuestro vivir puede buscarse en la moral al uso de nuestra época. Sin embargo, no encontrarían por esta vía su justificación los intentos de corregir y hasta de impugnar esta moral, de hacerla más comprensiva y más justa, o de profundizar en ella y en sus supuestos culturales. Ante el criterio que de tal moral convencional deriva, la labor y la acción del héroe cultural, mientras no logren alterar las costumbres y ser reconocidas como históricamente válidas, resultarían siempre condenables. En cambio, el poder pensar en un término óptimo de la historia universal nos permite considerar no sólo nuestro vivir en su desenvolvimiento dentro de la comunidad cultural que la alberga, sino la de muchos otros agentes de la historia, en diversos momentos de ella, pasados, presentes y venideros; no sólo la cultura de que participamos, sino otras muchas culturas, reales o posibles, que acaso exalten valores diferentes a los nuestros de hoy. En suma, el transferir al fin de la historia universal el juicio sobre

nuestro vivir individual a la hora de convertirlo en una vida requiere de nosotros que no miremos sólo hacia las circunstancias en que hemos vivido, sino que sometamos este vivir a la pauta de la universalidad. Será digno de aprobación, según esto, aquel vivir individual cuya forma se nos aparezca relativamente acorde con la forma que podamos atribuir a la historia universal en su término; merecerá rechazo, en cambio, aquel vivir individual cuya forma se resista a esta universalización o conflija con ella. Esto que aquí señalo puede permitir, de una parte, buscar una conciliación del pensamiento expuesto con el imperativo categórico de Kant y, de otra, abordar los problemas que suscita la filosofía del último Wittgenstein relativa a las formas de vida.

9. Al llegar al término de este ya largo escrito, no puedo dejar de preguntarme si lograré con él persuadir al lector.

No es difícil prever algunas objeciones que contra la validez de lo aquí sostenido pudieran presentarse. Entre ellas podría estar el decir que lo expuesto es tan sólo un *juego de palabras*, el cual, como tal juego, en caso alguno puede alterar lo que es real, aquello que Freud llamó *la dura realidad enemiga*, a saber que el tiempo es inexorable porque en él llega un momento en el que inevitablemente dejaremos de ser.

Mirado, empero, de cerca lo que inspira esta objeción, encontramos allí la antigua creencia de que hay un mundo y un tiempo mundano infinito o indefinido, los cuales sirven de pauta para decidir si algo existe o no existe; se desconoce, de este modo, la exigencia de referir ese mundo y este tiempo así postulados a la experiencia que de ellos pudiéramos tener. Precisamente, se ha pretendido aquí someter esta supersticiosa creencia a un examen crítico racional de lo que la experiencia es en cuanto fundamento de cualquier atribución de realidad al mundo y al tiempo mundano; se ha pretendido —nada menos— conjurar el maleficio de la infinitud del tiempo cósmico. Se desconoce, además, al enunciar tal objeción, lo que antes se advirtió en orden a que puede haber mundos diversos, según la concepción que de ellos tengamos, por lo que invocar “el mundo” viene a ser desconocer esta pluralidad y la relatividad que de ella deriva; ello es, en rigor, adoptar la actitud provinciana o parroquial de suponer que el “mundo nuestro”, el mundo concebido por nosotros o de cuya concepción participamos, es el único mundo real.

En el *Tractatus* escribe Wittgenstein que la filosofía no es una teoría, sino una *actividad*, y que ésta consiste en el esclarecimiento de propo-

siciones (4.112). Lo que aquí se ha querido esclarecer es qué significa, vista a la luz de la experiencia, la proposición según la cual hay mundo y tiempo mundano. Mal puede, pues, invocarse en contra de esta labor esclarecedora el postulado de un mundo, cuya existencia se sustrae a todo examen crítico racional de la experiencia en que se funda.

La actividad aquí desplegada ha pretendido, además, ofrecer un conjunto de evidencias sobre lo que he llamado el empirismo trascendental, sobre el morir como pauta ética de la experiencia, las que, una vez aceptadas como tales, pudieran pasar a ser *convicciones*. Se pretende que estas convicciones son de tal naturaleza que resultan vencedoras en la prueba a la que Nietzsche pretendía someter la validez de cualquier filosofía: el que sea posible vivir conforme a ella. A la postre estas convicciones están destinadas a proyectarse en un modo diferente y nuevo de cultura, en una *cultura del morir*, que habría de alterar muchas de nuestras actitudes y juicios, por ejemplo, frente a la enfermedad, al envejecer y a la muerte nuestra y de los seres queridos, sobre todo lo cual no he de extenderme aquí.

Cabe admitir, sin embargo, la posibilidad de que el lector no pueda o no quiera aceptar y hacer suyas las proposiciones que aquí se le han presentado y que, por ende, no llegue a las convicciones que este ensayo pretende promover en él.

Una vez que el filósofo agota los argumentos que su razón le dicta sin que ellos sean acogidos por aquel a quien los dirige, le queda aún un recurso: es someter la validez de lo que él propone a una *apuesta*, la cual, si compromete nuestro ser entero, es también un modo de alterarlo, de llegar a ser otros.

Se recordarán los términos de la apuesta que Pascal presenta al libertino. Se trata, para él, de apostar si Dios existe o no existe. Pretende Pascal, de una parte, que no podemos sustraernos a la apuesta por estar “embarcados” y, de otra, que cualquier buen jugador, en cuanto conozca los términos de la apuesta, vale decir lo que se gana y lo que se pierde en cada una de las dos jugadas posibles, no vacilará en apostar que Dios existe, lo cual implica, claro está, conducirse como si existiera. En efecto, si el jugador apuesta a que Dios existe y gana, porque Dios en verdad existe, lo que gana es la bienaventuranza eterna, vale decir, el máximo, lo infinito; si hace esta apuesta y pierde, porque en verdad Dios no existe, nada pierde en realidad, salvo unos bienes y placeres a que debió renunciar, pero que de todos modos iba a perder en el momento de su muerte; e inclusive habrá ganado el haber sido un hombre de bien según

las pautas de la moral laica. Si el jugador apuesta, en cambio, a que Dios no existe y gana, porque efectivamente Dios no existe, nada gana en rigor, puesto que los bienes y placeres que parecería ganar apostando de este modo los pierde en la muerte; y si pierde, porque Dios en verdad existe, lo perdido habrá de ser la bienaventuranza eterna, esto es, el máximo, lo infinito (cf. fr. 233, ed. Br.).

Esta invitación a apostar se reencuentra a lo largo de la historia de la filosofía, como un último argumento de carácter pragmático cuando ya todos los demás de carácter teórico ofrecidos por el filósofo fallaron. Tal es el sentido de la locución del Sócrates platónico hacia el término del Fedón: “es un riesgo que es hermoso correr” (114d), a la que ha precedido la comprobación de que “el premio es magnífico y la esperanza grande” (114c). Esto viene a significar que, aunque no fuese verdad lo afirmado por Sócrates sobre la inmortalidad del alma y sobre el mundo de ultratumba allí descrito, es hermoso correr el riesgo de apostar en favor de lo que Sócrates dice y hacer de ello una convicción nuestra, puesto que de este modo logramos vivir santamente, morir con dignidad y valor y merecer, por tanto, esa inmortalidad, si la hubiera.

Es bastante claro, sin embargo, que a nuestros contemporáneos no siempre les resulta posible apostar en la dirección de Pascal o de Platón: el Dios del primero, creador y gobernante del mundo, quien habría de juzgarnos tras la muerte, asignándonos premios o castigos según si apostamos en favor o en contra de su existencia, es precisamente aquel Dios del que Nietzsche proclamó la defunción, lo cual no implica, claro está, que con él haya muerto en los hombres el sentido de lo sagrado, pero sí es suficiente para que no podamos ya sentirnos “embarcados” en ese buque que inexorablemente navega hacia la exigencia de apostar como Pascal propone. De otra parte, la dualidad que Platón defiende, al menos en una primera instancia, según ya se vió, de un cuerpo que se descompone y una alma que por su simplicidad no admite tal descomposición y, abandonándolo, le sobrevive, ha cedido el paso en nosotros a una concepción diferente, que integra en la unidad de la persona lo que antes fue postulado como dos sustancias opuestas. Es precisamente esta dificultad para aceptar los planteamientos previos en que se fundan las apuestas que Pascal y Platón nos proponen, lo que retiene nuestra decisión de apostar como ellos quisieron, lo que nos induce, además, a buscar otros modos de religiosidad, que no presupongan ya ni ese Dios que murió ni la dualidad de alma y cuerpo afirmada por Platón y que el cristianismo patrístico hizo suya.

Mucho de lo expuesto en este ensayo es, no el anuncio, mas sí el atisbo de una mutación religiosa que superaría, en el sentido propio de sobrepasar y preservar al par, el núcleo de convicciones que las mayores religiones nos legaron, tras el paso necesario y depurador por su negación radical.

Lo que aquí ofrezco a quien no haya quedado persuadido por mi discurso se me aparece, así, como la proposición de una apuesta diferente de las ya mentadas: es una apuesta en favor del sentido que nuestro vivir puede adquirir cuando se le considera en función del morir en el que acaba y de la constitución eventual en tal morir de una vida; es, también, la proyección de esta estructura de la existencia individual hacia una historia vocada a un fin que podemos hacer nuestro, de modo tal que actuar en ella pudiera aparecérsenos como una tarea y hasta un destino que cumplir.

Apueste el lector en favor de esta concepción: ganará al menos una razón para vivir y actuar bien con miras al fin posible de su experiencia personal e histórica; sólo perderá con ello el nihilismo escéptico en el que acaso se complazca, proclive a la desesperación; a la postre, por tanto, no perderá nada.

Espero haber dejado en claro que el escribir este ensayo haya sido, es, mi propia, particular, manera de apostar.

Universidad de Puerto Rico