

Un debate sobre la verdad con san Agustín al fondo

RESUMEN

No pretendo exhaustividad en el análisis de la ontología del conocimiento de Zubiri, sino únicamente describir –e incluso dar cautelosamente y hasta cierto punto– un primer paso dentro de ella. Este paso no será retirado sino matizado por Zubiri mismo en los textos de treinta años después. Con las matizaciones y profundizaciones no logro estar de acuerdo, pero es porque en ellas no veo que se haga justicia al núcleo de la propuesta de Henry, del que pienso que es primordialmente verdadero –aunque aún no sepa decidirme a aceptar, tampoco en este caso, la serie entera de las consecuencias que este maestro mío de hecho infirió-. En ambos casos, resalto con la doctrina de san Agustín transferida a nuestro presente.

PALABRAS CLAVE: Transcendencia, verdad, maestro interior, providencia, fondeo del alma.

ABSTRACT

I do not pretend to be exhaustive in the analysis of Zubiri's ontology of knowledge, but only to describe –and even to give cautiously and to a certain extent– a first step within it. This step Will not be withdrawn but nuanced by Zubiri himself in the texts of thirty years later. With the nuances and deepenings I am unable to agree, but it is because I do not see in them that justice is done to the core of Henry's proposal, which I think is primarily true – even if I still cannot decide to accept, even in this case, the whole series of consequences that this teacher of mine in fact inferred-. In both cases, I emphasize the relationship with the doctrine of St. Augustine transferred to our present.

KEYWORDS: Transcendence, truth, inner master, provifence, Depth of the soul.

La recentísima publicación del primer tomo de lecciones de Xavier Zubiri sobre *Filosofía primera*¹ nos pone en la mano un instrumento de excepcional valor analítico para trazar una teoría de la verdad –al menos, en sus raíces– que se contrapone del modo más pleno a otra nueva, la de Michel Henry. Lo interesante es que el contraste no es en este caso entre sencillamente dos posturas no muy conocidas ni muy tomadas en consideración entre el reducido público filosófico: lo es entre dos extremos a aparente máxima distancia. Una comparación que se somete a tal tensión permitirá captar, sin duda, algunas de las dificultades mayores del enigma de la verdad, dentro del cual vive el misterio del ser humano. Y al final de nuestro estudio se entreverá si realmente la distancia es aquí máxima o caben aún contradicciones mayores. También entonces surgirá la memoria de san Agustín.

Anunciemos de entrada los dos polos con los que nos confrontamos.

Michel Henry llama *esencia de la manifestación*, o sea, última condición de posibilidad de la donación de algo verdadero, a la *vida* y, mejor dicho, a la *vida absoluta*. En su posición, la vida es el ser y la *alétheia* de todo ente, y ya que la vida consiste en autorrevelación, la fenomenología radical –que por ulteriores razones llama también *material*– es la ontología, y esta ontología es la filosofía primera. Solo sobre el fundamento de esta ontología fenomenológica puede luego elevarse cualquier filosofía segunda (Henry no es proclive a usar este término), y la ética es una filosofía segunda.²

1 En Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 2021, a cargo de Esteban Vargas. Se trata de las sesiones del curso octubre 1952-marzo 1953. Las casi 700 páginas del volumen serán seguidas –se nos anuncia– por dos tomos más. Hay que señalar que la meritoria edición contiene, sin embargo, un número importante de erratas, algún anacoluto y fallos en el sistema de puntuación. Valdría la pena que este texto interesantísimo quedara aún mejor presentado en probables sucesivas ediciones, dado que será en adelante imposible estudiar el pensamiento de Zubiri sin recurrir a él.

2 Una visión concentrada, clarísima y elocuente, se encontrará en el ensayo “*Videre videor*”, que figura como capítulo primero de *Généalogie de la psychanalyse* (París, PUF, 1985) (hay trad. esp. de Javier Teira y Roberto Ranz en: Madrid, Síntesis, 2010.) En su libro de 1965, *Philosophie et phénoménologie du corps* (París,

Xavier Zubiri niega expresamente a la vida este papel. Seguramente no habría aceptado, de haberlo conocido, el concepto de vida con el que trabajó Henry,³ pero eso es ahora lo de menos. Lo decisivo es cómo Zubiri remite a la *realidad*, más allá de cualquier fenomenología posible, como lugar en el que nace la verdad –entendida en la más radical de sus posibles acepciones–. La realidad no solo no es vida sino que, ante todo, no es autorrevelación, no es de índole subjetiva o análoga a la subjetividad⁴. Solo se la puede explorar en un tipo de *epagogé* o *inducción* que recuerda a los métodos de Aristóteles, pero que hace de esa exploración –la auténtica *filosofía primera*– una *ciencia siempre buscada* y no susceptible de tornarse en *sabiduría consumada*. La realidad es previa a la inteligencia y de ningún modo es plenamente inteligible. Muy lejos de que la vida en su autorrevelación sea primordial respecto del mundo, Zubiri afirma que el ser humano (y toda vida, en el sentido habitual de esta palabra; y todo ser, y toda conciencia) es solo una más entre las cosas reales, por muy peculiar que sea su constitución. Zubiri cambia –es evidente el empeño por apegarse a Heidegger para luego separarse superándolo o, al menos, yendo a parar a otro paisaje filosófico– la fórmula *ser-en-el-mundo* como existenciario fundamental del ente ser humano (*Dasein*) por la fórmula *estar-en-realidad*, que en la práctica terminológica de Zubiri viene a casi equivaler a *estar-en-el-mundo*.

Pasemos inmediatamente a dar cuenta de los resultados de las morosas descripciones de Zubiri, claras casi siempre, pero en ocasiones enredadas en el gusto por los tropos –que también parece reminiscencia de Heidegger–.

PUF), concebido años antes, Henry formula de la manera más extrema la idea de que la *vida* no es un ente, sino simplemente el *ser* (trad. esp. de Juan Gallo: Salamanca, Sigueme, 2007).

3 Solo a partir de 1963 comenzó Henry sus publicaciones. Tuvieron al principio, por otra parte, una repercusión reducida, que contrasta extraordinariamente con la que hoy reciben.

4 Hay paralelos sorprendentes con aquella zona de la filosofía que llamó Karl Jaspers *metafísica* ya en su gran texto *Philosophie*, de 1932. No se puede desdeñar la posibilidad de que la posición de Jaspers influyera secretamente en el pensador español. Otros momentos de acuerdo entre ambos son también manifiestos.

Lo esencial lo encuentro en un punto al que, en principio, doy mi apoyo entusiasta –y coincido con una larga tradición de pensadores, sobre todo franceses: Blondel, Bergson, Marcel, Le Senne, Levinas–: no se debe comenzar por la mera conciencia intencional cuando se describe el núcleo de lo humano y a la vez el arranque de la teoría de la verdad. El anclaje del ser humano en la realidad lo implica, sea ello como quiera, a todo él y es un *acto* de todo él, e incluso el acto sin el cual ningún otro es ya posible. *Estar* en la realidad asimilándola, moviéndose en ella, gozando de ella, viviendo de ella es lo envolvente de la conciencia y aquello en que baña el conocimiento ⁵.

Zubiri propone una distinción interesante, con paralelos en Aristóteles. Lo hace separándose parcialmente de la muy cerrada terminología de los aristotélicos (lo que pronto le valió una reacción exageradamente negativa y claramente injusta a su tratado de 1962, *Sobre la esencia*). El *estar* en (la) realidad no es una actividad (*enérgeia*) ni, desde luego, una potencia (*dynamis*), sino *acto*, *ergon*. Pero es que además se trata de un estar reduplicativo, estante, *a sabiendas* –de alguna manera que aún no cabe llamar *conciencia*–. Ese acto de estar, que viene a reemplazar a la quididad, a la forma sustancial de la escuela de la que parece haberse sentido siempre más cerca Zubiri –la excepción es Ortega, el maestro fundamental, como mostré en otro momento y como se echa de ver casi secretamente en estas lecciones que comento ⁶–, no se limita, en efecto, a estar, sino que se abre a la realidad recibiéndola *como realidad*, dejándose *impresionar* por unas y otras cosas reales y, en definitiva, por el mundo real, pero sintiendo las cosas *como realidades*.

Es verdad que la finalidad de las lecciones del invierno de 1952-53 no exige hablar de otros momentos fundamentales de lo humano, como hacía por entonces mismo, por ejemplo, Levinas; pero resul-

⁵ Muy probablemente en diciembre de 1929 anotó José Ortega esta observación esencial, que curiosamente media entre Zubiri y Henry, como tendremos ocasión de ver luego: “La fenomenología deja fuera de su consideración el carácter ejecutivo del acto, que es, precisamente, lo que hace de aquel en vez de mero acto –hecho–, un acto vivo. Este es el nuevo tema: lo ejecutivo de cada acto.” Pero téngase muy en cuenta que con esta afirmación no se nos dice (no decimos) aún nada sobre la índole de la realidad envolvente.

⁶ En el largo ensayo con que concluye mi libro *Sentir y pensar la vida* (Madrid, Trotta, 2012).

ta muy llamativo que la expresión famosa que define al ser humano como *animal de realidades* conduzca a Zubiri, tantos años antes de la trilogía acerca de la inteligencia, a proponer como nota constitutiva radical, nuclear de lo humano el sentir impresionalmente unas y otras cosas reales *como reales*, incluidas aquellas que nos pertenecen a nosotros mismos. Como si para sustentarnos del aire, la tierra, el agua y los alimentos hubiera ya antes que sentirlos como reales. No hace falta referirse a nada como el *alma vegetativa*, pero tampoco a las espléndidas aunque breves descripciones levinasianas de la adverbialidad del cuerpo en el paraíso primordial de todo eso de lo que vivimos. Zubiri empieza absolutamente con la *impresión sentiente de realidad*; y como sentir lo real en cuanto real no forma parte del mero sentir (los animales parecen ofrecer una prueba de ello –que yo encuentro dudosa en varios respectos–), hay que decir que la inteligencia, el *noüs*, está muy literalmente en el núcleo del hombre (y de la mujer: es incorrecto hablar del *ser* humano, dentro de la lengua de Zubiri). Cabe decir que nuestra quididad o esencia contiene como momento suyo la *inteligencia* (no el *logos*, el juicio, como pretende Aristóteles). La inteligencia es ese momento real que está en cada uno de nosotros abierto, como un acto en reposo, quiescente, permanente, a hacernos sentir las cosas como realidades. El correlato de este momento nuestro *real* y fundamental, definitorio, es *realidad*. Zubiri sostiene –y aquí precisamente no se demora, cuando haría muchísima falta– que referirse a la realidad como tal es la obra real de la inteligencia *solo gracias a que la inteligencia misma es real*. Se trata de la única realidad para la que hay realidad recibida impresionalmente, sintientemente; porque si Dios es real –y esta posibilidad quizá es desconcertante pero obligada, dentro de la tesis global del pensador español–, hay para Él realidad, pero no porque la sienta, porque la reciba sensible e impresivamente.

De aquí la creación de un término famoso: la *noergia*, o sea, el *ergon del noüs*, el hecho esencial de que el *noüs* humano es permanentemente *ergon*. Zubiri sostiene que esto es hasta tal punto así, que la actividad, la *enérgeia*, el *actus* corresponde a las cosas reales, que empiezan a hacernos sentir las *noérgicamente*. Ellas sí empiezan y sí terminan, no la noergia esencial del hombre –estas lecciones no rozan siquiera el tema de la *creación* del ser humano–.

A pesar de la que seguramente es la primera apariencia a ojos de cualquier lector informado de la historia de la filosofía, la no-energía no implica idealismo alguno y, ni siquiera, la peculiar correlación esencial entre vida y mundo que sostuvo decididamente el último Edmund Husserl. En otras palabras, aquí vida y circunstancia no son *dii consentes*, como solía decir Ortega. Lejos de ello, Zubiri sentencia que “la luz de la inteligencia no se enciende en la inteligencia misma, se enciende en la presentación de la realidad”⁷.

El debate comienza justamente en torno a lo que sea esta *presentación*, ya que la *presencialidad misma* es lo que Zubiri denomina *ser*⁸. De aquí que “inteligir es siempre inteligir ser”, aunque el ser no sea el término intencional de ninguna intelección⁹, sino más bien el *campo* dentro del cual intelige el ser humano entes (en paralelo exacto con las críticas tanto de Levinas como de Henry a la primacía filosófica de toda intencionalidad, que lo primero que secretamente hace es abrir el horizonte, desplegar el éxtasis fundamental en que las cosas se entregan a la luz y al mundo y ya no son reales en el sentido primordial, sino más bien solo polos del conocimiento).

El campo del ser “se produce … por el ejercicio físico de la intelección”¹⁰, pero si se va a la raíz del asunto, “la inteligencia no hace nada sobre las cosas ni las cosas sobre la inteligencia”¹¹. La cosa, sencillamente, “quedá ante mí”, y eso no es, por parte de la cosa, un resistir, una acción resistente. Antes, sin embargo, ha ocurrido la entificación¹² de la realidad, su presencialidad misma: “sin inteligencia no habría ser” –aunque sí habría las cosas reales–¹³. Lo que pretende Zubiri es incluso que ser es “lo mismo para la inteligencia que para las

7 P. 686 de *Filosofía primera I* (en adelante, abrevio FP1). Hay que hacer compatible esta cita con esta otra de p. 677: “Sujeto y objeto no son posibles más que en virtud de una inteligencia, la cual ni es objetiva ni es subjetiva; está, como raíz, allende la distinción sujeto y objeto”.

8 Cfr. FP1, p. 545.

9 *Ibid.*, 543.

10 *Ibid.*, 550.

11 *Ibid.*, 558.

12 Ente es la cosa en su presentidad (FP1, 566).

13 *Ibid.*, 561.

cosas”.¹⁴ Formalmente ha de ser lo mismo, aunque “por razones distintas y ángulos distintos”. Cuando intiendo una cosa, o sea, un ente, lo hago en cierto respecto (es algo así como estar respetando el quedarse la cosa ante mí en el campo del ser, que ambos compartimos). Expreso entonces la impresión de realidad hecha posible por la noergia en su carácter básico: me formo idea de la cosa, expreso lo que la cosa ya es. Así, tanto la cosa real como su ser son anteriores a la formación de la idea de la cosa. Pero lo decisivo se formula así: “El estar en realidad es, eo ipso, una presentación de la realidad al acto de inteligir, y en esa presentación es en la que se constituye la presentidad”¹⁵.

No pretendo exhaustividad en el análisis de la ontología del conocimiento de Zubiri, sino únicamente describir –e incluso dar cautelosamente y hasta cierto punto– un primer paso dentro de ella. Este paso no será retirado sino matizado por Zubiri mismo en los textos de treinta años después. Con las matizaciones y profundizaciones no logro estar de acuerdo, pero es porque en ellas no veo que se haga justicia al núcleo de la propuesta de Henry, del que pienso que es primordialmente verdadero –aunque aún no sepa decidirme a aceptar, tampoco en este caso, la serie entera de las consecuencias que este maestro mío de hecho infirió–.

2

Zubiri optó desde el principio por renunciar al elemento primero que hizo surgir Descartes en las investigaciones ontológicas modernas, para apegarse a la tradición cuyos mayores representantes son seguramente Aristóteles y Hegel. Me refiero a la peculiar conquista obtenida por el filósofo francés en la primera y el comienzo de la segunda de sus *Meditationes de prima philosophia*; una conquista que, sin embargo, tergiversó parcialmente –por motivos geniales– a partir de la tercera de esas mismas meditaciones. Esta tergiversación es el origen de las corrientes clásicas europeas entre 1650 y 1780, en términos aproximados, o sea, de la escisión entre empiristas y racionalistas.

14 *Ibid.*, 564.

15 *Ibid.*, 574.

Mientras que el aprovechamiento –e incluso el reconocimiento más o menos exacto– de lo realmente logrado en el arranque de las meditaciones metafísicas se reservó a Maine de Biran (en cierto modo ya a Fichte) y, sobre todo, a Brentano y a Henry.

Se trata de que, contra la afirmación de Zubiri ya citada arriba y que se halla en la página 686 del volumen I de sus lecciones *Filosofía primera*, la luz de la inteligencia sí se enciende, en cierto sentido que precisa análisis delicado, en la inteligencia misma¹⁶.

Resumo apretadamente este argumento –y este problema– de máximos alcance e interés dándole mis propias palabras, pero en la certeza de que el lector, si lo necesita, encontrará constante corroboración en las de Descartes (con preferencia, en la versión latina del texto, muy superior en precisión a la traducción francesa, aunque fuera esta autorizada por el propio riguroso filósofo).

Si nos proponemos, siquiera una vez en la vida, en un arranque de audacia, libertad y ansia de verdades auténticas, comprender si es que hay algo que no podamos poner en duda *en absoluto*, caeremos en la cuenta de que en general el poner en duda tiene condiciones de su posibilidad –que, por lo mismo, no se pueden poner en duda sin afirmarlas–.

Pero el hecho admirable es que tales condiciones son de dos especies muy diferentes. Las primeras y que antes saltan a la vista son condiciones ideales, lógicas, meramente lógicas. Si las palabras *sí* y *no* pierden su sentido básico, no cabrá poner nada en duda, ya que hacerlo equivale a probar a ver si quizás *no* es plenamente cierto. La mayor de las trivialidades es, de este modo, el principio de contradicción, que se limita a fijar esos sentidos del *sí* y el *no* sacando de ellos la consecuencia inmediata.

Luego no es posible racionalmente poner en duda el más elemental de los principios de la lógica, de las verdades acerca de verdades –como tuvo que volver a defender Husserl en sus espectaculares *Prolegómenos a la lógica pura*–.

16 En esto radica la especial apropiación cartesiana y luego racionalista del legado epistemológico de san Agustín.

Esta verdad ideal se habrá logrado entender partiendo de bases más cercanas a las experiencias cotidianas, a la sensibilidad, a la práctica; y estas bases estarán posiblemente sometidas al poder del ensayo de duda radical al que se entrega el filósofo; pero de tales fuentes *de hecho* no depende la verdad *no fáctica sino ideal, intemporal*, del principio de contradicción. Él ya funcionaba inadvertidamente cuando registrábamos cualquier presente verdad de hecho, porque este registro equivale a negar que un hecho opuesto ocurra.

Llegados a este punto, sigue Descartes con aquella famosa frase que dañó tanto a la claridad de su argumento: *Verumtamen infixam quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia...* Y entre estas cosas todas que puede Dios parece que, desde luego, cabría *ut ego fallar quoties duo et tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingo potest* (AT VII, 21). Algo más fácil aún, en efecto: el principio de contradicción.

Pero lo realmente interesante está en que el argumento no se sostiene de ninguna manera sobre la particular *antigua opinión* voluntarista acerca de Dios que podamos tener. Lo que en realidad se dice en este par de páginas finales de la meditación metafísica primera afecta también, desde luego, a quienes no acepten la existencia de Dios y a quienes la admitan y no sean partidarios del voluntarismo.

Lo que aquí se dice es que, como explicamos siempre, tradicionalmente, el conocimiento como una acción de la realidad exterior sobre el sujeto, estamos incluyendo entonces, sin percatarnos de ello, en nuestro concepto de conocimiento absolutamente cierto una incompatibilidad que debería llevarnos al absurdo escepticismo.

Por una parte, jamás podremos escapar del círculo de nuestros actos de presunto conocimiento, para comparar lo que en ellos se contiene con lo que son las cosas mismas exteriores a ese círculo. Estaremos siempre comparando dos actos nuestros de presunto conocimiento, dos contenidos de dos o más actos nuestros. La realidad no podemos conocerla sin, justamente, conocerla... No es un tropo sofístico ni esceptico, sino una evidencia de la magnitud del mismo principio de contradicción.

Pero Descartes no se fija tanto en ese truismo, viejo al menos tanto como Protágoras, cuanto en la misma concepción *causal* de todo conocimiento, que parece venir avalada por otro truismo –este, más complejo y más artero–: si no espero a que las cosas me informen, sino que me comporto activamente, imaginativa, creativa, oníricamente respecto de ellas, no las conoceré sino que las pintaré a mi capricho.

Es sin duda cierto que hay una pasividad esencial en el acto de conocer, pero falta saber si hay que explicarla causalmente o de otra forma.

Cuando se recurre a la explicación causal –parece difícil concebir una alternativa–, lo que se mantiene no es únicamente que una realidad ajena haya influido sobre un sujeto, sino que lo ha hecho adecuadamente, es decir, imprimiendo en él un efecto que le permite conocerla, siquiera en parte, o sea, saber cómo es ella de suyo. Podemos recoger este lado de la doctrina diciendo que la *cosa* es, efectivamente, la *causa* (la palabra española recoge esta tradición explicativa, ya se ve) de mi conocimiento de ella, pero no solo la causa eficiente, sino, al tiempo, la causa ejemplar. Y como la causa de este acto subjetivo de conocerla puede serlo de infinitos otros actos de otros sujetos, hay que diferenciarla a ella como *exemplar* de su efecto en los sujetos como *exemplum*. La cosa se libra de quedar asimilada *dentro* de un sujeto cualquiera de los que la conocen porque lo que ella hace es marcar con una copia, con una *imagen* de sí misma, quizá igual en todos, a los conociedores.

La doctrina causal del conocimiento supone, pues, los siguientes factores: la cosa, la imagen y al acto subjetivo en el que queda englobada la imagen –de tal modo que este quedar englobada es a la vez el conocimiento de la cosa misma–.

Ya hemos evocado la trivial verdad de que estamos presos en los *exempla* y no podemos elevarnos a un nivel en que veamos sin ellos el *exemplar*. Pero lo que se encierra en la zona principal y realmente novedosa del argumento cartesiano es que también es evidente que basta una causa suficientemente poderosa para hacer en nosotros el efecto que realmente conocemos, sin que este efecto sea imagen ninguna de aquello que lo ha hecho surgir. Para simplificar la terminología, diremos ahora: los objetos, o sea, los presuntos *exempla* de las

cosas reales exteriores, jamás nos darán conocimiento cierto de ellas, porque podemos siempre pensar causas más potentes, ocultas, que no se revelan, pero cuyo efecto es este objeto conocido, en absoluto semejante a esa causa escondida.

Este ataque a la explicación causal de *todo* el conocimiento es evidentísimo que no depende de la existencia de Dios y, a fortiori, de ninguna particular concepción de su naturaleza. De hecho, si Dios existiera, habría más posibilidades de que los objetos fueran imágenes suficientemente perfectas de las cosas. Si Dios no existe, sino que la causa de que conozcamos, o sea, de que creamos conocer (la verdad de algo) es, por ejemplo, la evolución universal de la materia y la vida, las posibilidades de que esto que llamamos conocimiento no sea tal -porque no alcancemos con él ninguna verdad, sino, por ejemplo, solo algo que convenga a nuestra dura lucha por la sobrevivencia- crecen exponencial, infinitamente. Si pensamos al ser humano como un producto de cierta fase de esa evolución no divina pero sí total de la realidad, atribuir a ciertos actos de su conciencia la posibilidad de que alcance las cosas tal y como son en ellas mismas es ridículamente baja: la probabilidad tiende a cero.

Pero el nihilismo escéptico es absurdo, es también, aunque a él le repugne, una presunta verdad.

Solo queda inferir una consecuencia -que en realidad es una experiencia viva, un fragmento de existencia personal, ahora desprovisto de interpretaciones más o menos turbias y que no eran datos inmediatos-: que al menos los conocimientos primordiales no admiten explicación causal, aunque sigan siendo actos pasivos. O lo que es lo mismo: que hay que admitir que esos conocimientos radicales no tienen la estructura triple: cosa-objeto-acto subjetivo. Y esto significa que en ellos la cosa es el acto mismo y el objeto es el acto mismo también; o sea, que lo único que hay es el acto subjetivo que, nada más ser, es *autoconocimiento*, sin que medie objetivación alguna, causación alguna ni, por tanto, haya posibilidad de que alguna causa divina, demoníaca o de alcance mundial interfiera. El resultado es la plena identidad acto-objeto-cosa, o, lo que es lo mismo, el descubrimiento de un tipo magnífica de *ser*: ser desde siempre conocimiento, autocnocimiento, un ojo que se ve a sí mismo ya antes de ver nada (directa-

mente dicho esto contra Aristóteles), una luz que es luz de sí y para sí ya antes de iluminar nada diferente de ella.

La pasividad se mantiene como rasgo fenomenológico inmediato, porque el acto vivo no es *causa sui* sino, más bien, un hecho, una contingencia. Seguramente requerirá su existencia una explicación, una causa, pero su autoconocimiento no solo no la requiere, sino que la rechaza absolutamente y la elimine.

3

Las enseñanzas de las *Meditationes*, y aún más claramente las de los *Principia philosophiae*, pasan prácticamente de puntillas por encima de este hallazgo hondaísimo. Hacen de él un uso muy poco justo y promueven en realidad una ontología bien distinta de la que aquí se anuncia (y que es o bien la de Fichte, o bien la de Henry -aunque en este segundo caso puedan luego introducirse elementos que Henry quizás no valoró con justicia y modifiquen las posturas últimas del filósofo; tales elementos, por cierto, no pueden entrar en la sistemática cerrada de Fichte).

Creo que hay dos causas fundamentales para esta obnubilación -que se anuncia en la misma fórmula inicial de AT VII, 25, cuando Descartes llama *hoc pronuntiatum*, o sea, esta enunciación, a *ego sum, ego existo*.

La primera es trivial: haber aceptado que los actos subjetivos llamados *juicios* necesitan tener a su base otros, llamados *ideas*, de tal modo que solo cuando la trama de dos de tales ideas permite una *clara et distinta perceptio*, el juicio es cierto y su verdad es evidente. Y es que una *idea* es solo una (presunta) imagen, una objetivación, mientras que lo que se descubre cuando se pone en duda radical la explicación causal de todo conocimiento es ya un juicio, o sea, un acto de asentimiento (y certísimo), solo que simple, sin trama alguna de ideas a su base. No es que la representación *yo* y la representación *existencia* se combinen en tal forma que den lugar a la percepción clara y distinta de que yo existo ahora (de hecho, el objeto “yo existo ahora” es cualquier cosa menos una síntesis clara y distinta).

Como *yo soy, ego cogito* no solo es básicamente el juicio de la misma auto-revelación del acto vivo, sino que también puede, derivativamente, expresarse en un enunciado, cabe la confusión entre estas dos cosas tan distintas, porque el enunciado sí supone cierta objetivación, cierta conceptualización (y merece decirse, por ello, *yo pienso, ego cogito*).

La segunda fuente de este oscurecimiento que duró tanto tiempo está en la zona más genial de la reflexión cartesiana: aquella en la que, como dice el título famoso de una recopilación de ensayos de Emmanuel Levinas, *Dios viene a la idea*.

Ya me he referido a que el acto subjetivo –llamémoslo en adelante *vivencia*–, aunque está dado “apodícticamente” a sí mismo –en la terminología de Husserl–, es una contingencia, un hecho que se recibe pasivamente a sí mismo, por decirlo de alguna manera y que, por eso mismo, siempre en las palabras de Husserl, no se da a sí mismo “adecuadamente”, es decir, obliga a tomarlo con más complejidad que simplemente como el dato inmediato capital, simple, *esencia de toda manifestación*, condición de posibilidad de toda otra verdad *en tanto que verdad*.

Descartes, en efecto, lo interpreta como un *modo*, no como una *sustancia*, y precisamente como un modo de una sustancia finita, de *yo*, que no solo posee modos de este tipo, anímicos o espirituales, ya en conformidad con la terminología de san Agustín (*mens*), sino también una asociación con un cuerpo, de la que derivan los fenómenos no cognoscitivos en realidad, a pesar de su primera presentación, de cuanto denomina Descartes *imaginatio* (la sensibilidad en general). Una asociación que da testimonio de cierto pecado original, debido al cual no somos tan angélicos como la posesión de vivencias sugiere.

Pero no se debe al cuerpo ni a la presencia perturbadora (para el conocimiento) de la *imaginatio* el que Descartes haya visto que la vivencia, e incluso el río entero de las vivencias subjetivas, es, pese a su apodicticidad, pese a que se autoconozca “divinamente”, una forma de la finitud, de lo no absoluto, de lo no divino. Tan cierto sé que soy como sé que no soy divino y, desde luego, que no soy Dios.

Esta finitud, esta contingencia, esta “inadecuación” (*pace* Michel Henry) tienen esencialmente que ver con el tiempo vivo, inmanente, en el que se hallan *mis* vivencias ya siempre. Un tiempo que no es exterioridad en ningún sentido, sino el material mismo de la vida auto-revelándose.

El *yo* no es, claro, una vivencia, sino, a lo sumo, algo muy semejante a una parte de toda vivencia (según la interpretación audaz de Brentano). No es tampoco la mera corriente inmanente del tiempo vivo (Husserl no siempre lo entendió). Pero parece correcto, aunque sea difícil, decir que ya siempre la vivencia está yoizada, ipseizada, es *je mein*, tiene lo que Zubiri llamaba nada más y nada menos que *miidad*. Es de quién *ab ovo*, incluso antes de que este quién se capte a sí mismo, llevado como está por el tiempo vivo e inmanente.

Todas estas características ya señalan en la vivencia misma su no divinidad (para no hablar de las *motivaciones* que entre ellas hay ni de su interpretarse casi naturalmente en términos de realidad no inmanente).

Si ya la “necesidad” de ideas en el fundamento de los juicios lleva a Descartes a pensar que en el *ego cogito* tiene la presencia palpable de un objeto que sin duda tiene *realitas obiectiva*, o sea, que sin duda está causado (i) por la realidad formal de la vivencia cuya imagen (i) es –todo un disparate, tras las consideraciones pasadas–, ahora la certeza de la no divinidad ni de la vivencia ni del *yo* le hace caer en la noción de que, así como la “idea” *yo* tiene que acompañar a toda vivencia, así también lo ha de hacer la idea *Dios*. Esta idea –no Dios mismo, sino Dios como objeto– omnipresente, aunque secreta o casi secreta, es la que no me permite confundir ni por un instante siquiera mi realidad y la de mis vivencias con nada que sea divino. Son dos las “ideas” que están siempre en toda vivencia como ingredientes esenciales suyos: “yo” y “Dios”.

Dios mismo solo viene a la idea, claro, como *idea de Dios*. No es la presencia misma de Dios, la realidad formal, auténtica y de suyo de Dios, lo que acecha mi conciencia constantemente, como en un *memento homo es* inacabable, sino que parece necesario admitir que ese aviso lo da la *idea de Dios*. No hace falta tenerla muy explicitada: es la idea de la sustancia infinita, que socava cualquier veleidad de

escaparme yo, al interpretarme a mí mismo, de la finitud. Quizá al ir progresivamente haciendo esta labor tan sana de zapa, la idea de Dios va iluminándose más y mejor en mí y voy reconociendo más fácilmente que no me abandona jamás.

Tan antiguas como mi conciencia, con sus contingentes y variadas vivencias, son estas dos ideas *innatas*: Dios y yo. Dios mismo permanece transcendente a la corriente de mi vida inmanente; yo mismo, también, al menos en cierto sentido. Pero las ideas de ambas realidades están permanentemente dadas y son permanentemente eficaces, como si se hallaran depositadas en la *memoria Dei et mei ipsius*, que tan extraordinariamente describió san Agustín.

Por otra parte, ¿no añadiremos una tercera *idea innata*, la del mundo, la de la sustancia finita no viva sino meramente extensa? Ella nos permite hacer geometría, física exacta (galileano-cartesiana). Ella contiene a priori la verdad cuyo enigma para ser despejado nos va ofreciendo la también omnipresente –debido a nuestra vinculación con el cuerpo– *imaginatio*. Sentimos “cuerpos”, o sea, experimentamos la donación de unos datos confusos, incapaces de imprimir verdades en nosotros –aquí recordamos restringidamente lo dicho sobre la explicación causal del conocimiento–, pero que nos sugieren buscar su verdad en el dominio de lo que inmediatamente llamará Malebranche la *extensión inteligible*.

San Agustín se refería, en su doctrina de la *illuminatio veritatum*, sobre todo a la precisión incorruptible, eterna, de las verdades morales elementales (la primera de las cuales establece las bases del *ordo amoris*: que vale más lo eterno que lo temporal) y a la precisión de las verdades matemáticas (que son también musicales y en general estéticas).

La realidad de la vida finita es la realidad primordial, y cabe conducir la lectura de Zubiri a este reconocimiento, aunque luego el esfuerzo del pensador español se vuelque en la realidad transcendente. La vida nuestra está inmersa en la realidad de sí misma, que ella no controla en lo fundamental. Los términos que usamos para evocar las descripciones mayores de las lecciones sobre la filosofía primera zubiriana pueden ser aplicados a este dominio primigenio, aunque eso no

haya sido la mira del mismo Zubiri. Serán quizá especialmente *útiles* cuando emprendamos la tematización de la transcendencia.

Henry puso lo mejor de su empeño en recuperar la meditación primera de Descartes liberándola luego de todo compromiso con las ideas, las realidades objetivas y cualquier explicación causal del conocimiento (al fin y al cabo, la iluminación de las ideas innatas en nuestra memoria es una acción causal). Ello comporta algo sumamente importante respecto de la iniciación en lo teológico, como gustaba decir a Zubiri: que no es la idea de Dios, sino la presencia de la vida absoluta y su yo divino (Cristo) en la vida finita y en mi yo (y en todo yo finito) la clave del misterio existencial.

¿Es ya esa la cumbre de la teoría? Platón y Agustín regresan ocultamente al presente con la recuperación del problema manifestado por la genial meditación de Descartes y su genial parcialmente desdichada autointerpretación.

Yo no puedo responder aún tajantemente a la pregunta sobre la última profundidad de esta dimensión nuclear de lo real. Para empezar el camino de tal respuesta tendría, por cierto, que incluir en la descripción factores y fenómenos que apenas han sido rozados en estas páginas: la alteridad de lo intersubjetivo, la acción, la libertad, el mal.

MIGUEL GARCÍA-BARÓ