

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

# EL DEBER GOZOSO DE FILOSOFAR

Homenaje a  
MIGUEL GARCÍA-BARÓ

EDICIONES SÍGUEME  
SALAMANCA  
2018

Imagen de cubierta: *Juncos*, acuarela de José María de la Torre, 1971

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2018  
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España  
Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563  
ediciones@sigueme.es  
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-2012-3  
Depósito legal: S. 363-2018  
Impreso en España / Unión Europea



Fotografia cedida por Roland Vaschalde.

# CONTENIDO

|  |   |
|--|---|
| <i>Presentación</i> , de Agustín Serrano de Haro ..... | 9 |
|--|---|

## PARTE I FENOMENOLOGÍA

|  |     |
|--|-----|
| La confianza como emoción moral fundadora de vínculos<br>( <i>Mariano Crespo Sesmero</i> ) .....   | 25  |
| Cuando la realidad se ha vuelto enigma. Razón narrativa y confesión<br>personal como salvaciones filosóficas ( <i>Jesús M. Díaz Álvarez</i> ) .... | 37  |
| ¿Por qué Michel Henry? ( <i>Graciela Fainstein Lamuedra</i> ) .....  | 55  |
| Sobre el dolor y el mal ( <i>Pilar Fernández Beites</i> ) .....  | 63  |
| Miguel García-Baró: La proximitat en la distància<br>( <i>Francesc Perenya Blasi</i> ) .....   | 79  |
| Diferencia fenomenológica y estética fundamental. En torno al «pen-<br>sar la vida» en Miguel García-Baró ( <i>Claudia Razza</i> ) .....           | 89  |
| Sentidos de lo «absoluto». Releyendo <i>Ideas I</i><br>( <i>Rosemary Rizo-Patrón de Lerner</i> ) .....   | 105 |
| En torno a algunas cuestiones sobre el conocimiento humano<br>( <i>Victor Manuel Tirado San Juan</i> ) .....                                       | 121 |
| Carta a Miguel García-Baró, ante la última veladura<br>( <i>Antonio Ziri3n Quijano</i> ) .....   | 135 |

## PARTE II FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

|   |     |
|---|-----|
| «El espíritu cristiano puro y simple» ( <i>Alejandro del Río Herrmann</i> )   | 151 |
| Mal y finitud ( <i>Emmanuel Falque</i> ) .....  | 163 |
| El susurro y la eternidad. La reivindicación filos3fica de la primera<br>infancia ( <i>Ángel Enrique Garrido-Maturano</i> ) ..... | 183 |
| La tarea de Justino ( <i>Antonio González Fernández</i> ) .....   | 197 |
| El Bien y el Mesías ( <i>Juan Haidar</i> ) .....  | 213 |
| El lazo de la Eternidad ( <i>Pedro Rodríguez Panizo</i> ) .....   | 223 |
| El concepto de «justificación del pecador» en la filosofía de Kant<br>( <i>Rogelio Rovira</i> ) .....                             | 235 |
| De lo divino eterno en el hombre ( <i>Luis Sáez Rueda</i> ) .....   | 249 |

|   |     |
|---|-----|
| Sobre la religión como forma de vida inmune a la crítica racional<br>( <i>Stella Villarmea Requejo</i> ) .....                                | 261 |
| Contribución de la fe cristiana a la construcción del ser humano en<br>la actual situación sociocultural ( <i>Juan Martín Velasco</i> ) ..... | 271 |

### PARTE III ÉTICA Y POLÍTICA

|   |     |
|---|-----|
| «Amor y asistencia recíprocos» ¿Solidaridad en Hegel?<br>( <i>Gabriel Amengual Coll</i> ) .....   | 299 |
| Algunas reflexiones sobre la barbarie ( <i>Olga Belmonte García</i> ) .....   | 313 |
| Rencontre avec Miguel García-Baró, auteur de <i>Del Dolor, la Verdad<br/>y el Bien</i> ( <i>Catherine Chaliér</i> ) .....                       | 329 |
| Memoria y olvido en la vida política ( <i>Antonio García Santesmases</i> )  | 341 |
| Negatividad, libertad, trascendencia e historia en Jan Patočka<br>( <i>Iván Ortega Rodríguez</i> ) .....  | 351 |
| Vida moral y saber moral ( <i>Juan Miguel Palacios</i> ) .....  | 363 |
| Amistad y filosofía. Apuntes para una teoría del bien con un corola-<br>rio sobre la educación en Europa ( <i>Ignacio Quintanilla Navarro</i> ) | 377 |
| Sociedad de contraste y comunidad ética<br>( <i>Leonardo Rodríguez Duplá</i> ) .....  | 391 |
| Constructivismo, rostro y modernidad ( <i>Fernando Vidal Fernández</i> )  | 407 |

### PARTE IV IDEA DE LA FILOSOFÍA

|   |     |
|---|-----|
| Educar contra el suave nihilismo y la suave barbarie<br>( <i>Jesús María Ayuso Díez</i> ) .....   | 423 |
| Decálogo del diálogo filosófico ( <i>Juan José García Norro</i> ) .....                           | 439 |
| La filosofía a contracorriente de Miguel García-Baró<br>( <i>Óscar L. González-Castán</i> ) ..... | 449 |
| Qué sigue siendo la filosofía ( <i>Juan Padilla Moreno</i> ) .....                                | 461 |
| Sócrates baila solo ( <i>Patricio Peñalver Gómez</i> ) .....                                      | 469 |
| Michel Henry, Miguel García-Baró... et moi ( <i>Roland Vaschalde</i> ) ...                        | 481 |
| Invitación al saber. Apertura y compromiso<br>( <i>Ignacio Verdú Berganza</i> ) .....             | 487 |
| Nota sobre Rosenzweig ( <i>Shalom Rosenberg</i> ) .....   | 497 |
| Carta a Miguel García-Baró ( <i>Soedade López Campo</i> ) .....                                   | 499 |
| APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO DE MIGUEL GARCÍA-BARÓ<br>( <i>John David Barrientos Rodríguez</i> ) .....  | 505 |

# PRESENTACIÓN

AGUSTÍN SERRANO DE HARO

En la persona de Miguel García-Baró, en la belleza de su escritura, en la intensidad de su docencia no deja nunca de sorprender el entusiasmo con que él vive no ya la actualidad, sino la urgencia de la filosofía. García-Baró trasmite, a veces contagia el atractivo incesante del pensamiento como una experiencia que se halla al alcance de todo ser humano y a la que corresponde la pasión de los descubrimientos gozosos. Ante este anhelo de lucidez que llena la vida, y que la llena de sentido, como siendo a un tiempo la sed y el agua, palidecen las abundantes muestras colectivas de relegación y olvido de la filosofía, y ni siquiera resisten bien las declaraciones solemnes a propósito de un inevitable fin del filosofar en nuestra época, en nuestros días. Pero esta afinidad congenial con el pensamiento, cuando el signo de los tiempos parece sugerir el descarte o el disimulo de la filosofía, no es aún, quizá, el rasgo más singular de la personalidad de García-Baró. Para él nunca se ha tratado solo de dar a conocer mejor la mejor tradición filosófica, por más que el ímpetu de su enseñanza deje hondas huellas. Tampoco se ha tratado, en primer término, de aunar el cultivo académico de la filosofía con una investigación de la máxima exigencia, en los límites de la creación original. Lo más sorprendente es que en la base de la entrega y en el principio del entusiasmo ha actuado siempre la convicción de que el único pensamiento capaz de interrogaciones radicales es el compartido con otros, el habitado en un encuentro abierto y duradero, el convivido en medio de la existencia. En una vocación tan marcada como la suya, tan excepcional en empresas y en logros, parece brillar, antes que nada, la antigua evidencia de que el pensamiento busca y necesita compañeros, de que promueve amigos del mirar y de que solo con ellos progresa en la indagación y disfrute de la verdad. Este libro de muchas voces es un reflejo agradecido de la historia que lleva su nombre.

En un lugar importante de su producción contraponen García-Baró las dos grandes ideas clásicas del filosofar. De un lado, la actividad filosófica como el ocio supremo del hombre libre: la corona final a una

existencia que ha satisfecho las necesidades básicas de la condición humana, que ha organizado adecuadamente la convivencia, alcanzado múltiples logros prácticos y cognoscitivos, y que solo ahora entretiene ya los días con este quehacer teórico último que es más digno de dioses que de humanos. Del otro lado, la actividad filosófica como un movimiento de la existencia en el presente confuso, amenazado, urgido, una reorientación de la vida que convierte al propio existente individual en el origen de las preguntas radicales a que el pensamiento atiende. Lo que yo soy, lo que creo, lo que quiero y hago, es el enigma-fuente que confiere a la filosofía, paradójicamente, sentido y alcance universales. No es que la idea socrática del filosofar desdeñe el rigor del conocimiento objetivo o se facilite las afirmaciones y las pruebas; es más bien que las somete a un escrutinio de redoblado vigor en vista de que ellas «se dejan entender como partes vivas del hombre». Quienes hemos tenido la fortuna de formarnos con Miguel García-Baró, los lectores de su obra fecunda y múltiple y todos aquellos que por uno u otro camino han trabado amistad filosófica con él saben que algo del acontecimiento socrático volvió a prender en este español de nuestros días y ha irradiado en su circunstancia con la fuerza inconfundible del contraste.

La historia se remonta, en realidad, a los años setenta del siglo pasado. Hacia finales de esa década, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, un profesor no numerario de lógica, que se había formado en Madrid con Juan Miguel Palacios y había ampliado estudios en Maguncia con Gerhard Funke, dio en convocar seminarios libres de teoría de la verdad; eran *libres* por carecer de vinculación con los programas lectivos de la Facultad y estar, en consecuencia, desprovistos de todo reconocimiento en el currículo oficial. En ellos se estudiaba de nuevo *Investigaciones lógicas* apartado por apartado, argumento tras argumento, descripción a descripción. Se hacía, en efecto, con todavía mayor rigor que el desplegado por José Gaos en esas mismas aulas en los años anteriores a la Guerra Civil; sin necesidad de ponencias previas, sin concesiones a los lugares comunes, sin retóricas, en un prolongado cuerpo a cuerpo con la obra inaugural de la fenomenología. En 1985 García-Baró se convirtió en profesor titular de esa misma Facultad de Filosofía, aunque el cambio de estatuto administrativo trajo consigo pocas variaciones de espíritu. La radicalidad de la búsqueda filosófica se trasladó a los cursos de licenciatura de teoría del conocimiento, de ontología, de teodicea, así como a los cursos de doctorado de filosofía de la matemática, de fenomenología trascendental, acerca de la psicología de Brentano, etc. Unos y otros conservaron

el aire de libertad y exigencia de los antiguos seminarios, y además el profesor titular podía siempre convocar nuevos seminarios, para los que cualquier sugerencia o propuesta era buena. Las reuniones no se interrumpieron siquiera durante la comisión de servicios que él disfrutó en el Instituto de Filosofía del CSIC entre los años 1996 y 1999. Tras una breve vuelta a la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, en el año 2000 García-Baró abandonó definitivamente el lugar institucional al que había dedicado tan espléndido trabajo. Su compromiso de autenticidad con la práctica del pensamiento le llevó a despedirse de la condición de funcionario en un destino preciado: raro caso de independencia moral y de libertad ejercida; quizá caso único en el medio español del profesorado de humanidades. Se incorporó entonces a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Comillas. En Cantoblanco la docencia se orientó más claramente hacia la historia de la filosofía antigua, en especial filosofía platónica, hacia el pensamiento judío, hacia la fenomenología francesa, etc. Pero a esta altura de su trayectoria académica las disciplinas y corrientes filosóficas se plegaban ya por entero a las cuestiones fundamentales del pensar. Y los pensadores examinados se tornaban en invariables contemporáneos, interlocutores por derecho propio de este presente que anhela lucidez. Podría decirse, o podría yo decir que a día de hoy los cursos regulares de García-Baró y sus numerosísimas presencias «irregulares» en escuelas y foros alternativos siguen desprendiendo el sabor a un único seminario libre; como un esfuerzo de comprensión, ¡entre iguales!, que pide siempre profundización, que necesita radicalización y que por ello aún ha de continuarse en un nuevo curso, prolongarse en un nuevo ciclo. Pero tampoco *seminario* es ya un término del todo adecuado para el encuentro vivo en torno a la palabra filosófica.

A este diálogo de «fenomenología y filosofía primera», a esta comunidad de amigos del pensamiento, se han incorporado personas de muy variadas procedencias y nacionalidades, de distintas lenguas y edades, creyentes y ateas, estudiosas de cualquier época, autor o problemática de la historia de la filosofía. Hay quienes, durante un tiempo y por circunstancias personales, salen de la conversación y suelen reincorporarse a ella en una etapa diferente de su vida. Miguel entretanto ya ha renovado la comprensión de Kierkegaard, ha vuelto a matizar la interpretación de Husserl y la discusión con Henry, ha llevado a mayores honduras la asimilación de Kant y Rosenzweig, de Ortega y Unamuno, se ha sorprendido de los nuevos tesoros que ha descubierto en *Simposio* y en *Las confesiones*...



Amigos, discípulos, admiradores de Miguel, de España y de América, de Europa y de Israel, hemos compuesto este libro de homenaje a su persona y celebración de su obra. Han respondido con toda presteza quienes él reconoce como sus maestros: Juan Miguel Palacios, ya mencionado, promotor de seminarios libres de pareja exigencia en los años de la licenciatura de García-Baró en la Universidad Complutense, y Juan Martín Velasco, guía inmejorable en fenomenología de la religión. Numerosos amigos y colaboradores de los últimos años, doctores recientes de las últimas generaciones, han tenido que quedar fuera de estas páginas por razones exclusivas de espacio. El volumen no se halla ligado, en cambio, a ninguna institución en que haya discurrido la trayectoria profesional de García-Baró, y esta circunstancia debiera protegerlo del estilo hiperbólico que con frecuencia adorna a los homenajes académicos.

De la justicia de la narración anterior, y en particular de las referencias a grandes pensadores cultivados, estudiados, traducidos en el seminario de fenomenología y filosofía primera, da un testimonio claro, sin duda, la palabra escrita del homenajeado. Es de algún modo «la otra obra» del pensador madrileño, la que ha quedado fijada en una veintena de libros propios y está disponible en multitud de textos. También esta obra ha experimentado un crecimiento caudaloso desde 1982 hasta ayer mismo, y en la viveza de un concepto no acartonado por los tecnicismos, en un vigor expresivo no ahogado en la profusión de citas, todavía se advierte cómo la conversación filosófica ha nutrido a la escritura. El apéndice de este libro ofrece una relación bibliográfica provisional, en la feliz seguridad de que en breve plazo el elenco estará desfasado. Pero ciertas líneas de fuerza de la notabilísima creación filosófica de García-Baró sí se dejan evocar ya con claridad, y éste parece el lugar adecuado para un primer esbozo.

Destacaré a continuación tres grandes ámbitos que cabe diferenciar en la reflexión teórica del autor. Cada uno de estos círculos de la investigación encierra contribuciones filosóficas significativas y aportaciones originales, pero con ellos no se trata de campos temáticos sino más bien problemáticos. Revelan una tensión teórica que va radicalizando sus puntos de partida, que avanza en la misma medida en que presiona sobre sus centros de orientación. Cada uno se abre a una idea más profunda de la actitud filosófica, a un perfil más acusado de la posibilidad existencial de la filosofía, que es así el hilo de unión de este pensamiento vivo. El cual, por cierto, no se encuentra cerrado a fecha de hoy, sino que se halla acaso ante el momento de su maduración definitiva.

El primer círculo de problemas y trabajos remite entonces, en efecto, a *Investigaciones lógicas*. Entiende el nacimiento de la fenomenología como el empeño por resolver, «en una como inermidad absoluta», el enigma del conocimiento; el ensayo de un esclarecimiento completo del dato y milagro del aparecer. García-Baró ha proporcionado la interpretación más poderosa y a la vez más sorprendente de los verdaderos fundamentos teóricos de la obra de 1900-1901. A la contra de la fascinación inagotable que suscita la recusación del psicologismo —y que no es una refutación formal, que es *solo* la mostración, extraordinaria, de que «el psicologismo es escepticismo»—, a la contra también del difuminado y rectificado que Husserl operó sobre el cuerpo del texto original en la segunda edición de 1913, el trabajo minucioso de este su lector más atento saca a la luz un universo desconcertante. Un conjunto admirable de hallazgos filosóficos, obtenidos en descripciones directas del fenómeno del conocimiento, que se insertan, empero, en categorizaciones ontológicas de las que dimanar por doquier tensiones y paradojas; son las categorizaciones que, en unos casos, el propio Husserl propone, que, en otros, se limita a presuponer, y que a lo largo de las seis investigaciones tratan en vano de integrarse en una única ontología fenomenológica de qué sea la verdad y de cómo la vivimos.

Ciertamente que la fenomenología realista original asume el principio de que un significado no es un hecho. La idealidad de toda predicación, sea verdadera, falsa o absurda, la no facticidad, se hace consistir en que el sentido lingüístico no se individualiza en el momento temporal de la mención. El significado «A es b» / «el campo está amarillo» no se funde con la vivencia de proferirlo o comprenderlo, no se deja realizar en el suceso temporal irreplicable: es uno y el mismo en infinitos posibles actos posteriores, y es por ello el soporte lógico de la objetividad. Mucho menos se confunde la significación única con el estado de cosas a que hace referencia. Mas he aquí que la idealidad de lo lógico se entendía de antemano en 1900-1901 como universalidad genérica de la especie. E igual que a ésta corresponden en el mundo y en el tiempo ciertos individuos reales, igual que al rojo burdeos corresponden infinitos matices cromáticos en cosas mutables, así también habrán de existir los individuos fácticos y cambiantes que correspondan a la significación *in specie*; por así decir, las entidades lógicas que sean temporales y reales, las significaciones *in individuo*. Éstas habitan en los actos de habla y de pensamiento; son, con mayor rigor, las llamadas «materias intencionales» de los actos objetivadores. La identificación unívoca de la idealidad con la universalidad, la precomprensión

ontológica que asocia por anticipado, por descontado, las significaciones de palabras y actos con las especies de los objetos, es «la tesis capital de todas las *Investigaciones lógicas*». Así lo advirtieron los más agudos lectores tempranos de la obra, un Reinach, un Heidegger; así lo han subrayado los estudiosos posteriores que escapan de los tópicos. Sin embargo, ni unos ni otros continuaron persiguiendo esta clave decisiva por los vericuetos de la teoría de la abstracción que la obra maneja y por los recovecos de la teoría de la reflexión que la obra formula. Hasta dónde yo sé, únicamente García-Baró ha mostrado, por una parte, que el vínculo irreductible entre lo ideal (el significado) y lo psicológico (la materia intencional) es el auténtico arranque teórico de la fenomenología; y sobre todo, por otra parte, que el lado psicológico del vínculo, llamado a deparar a través de la abstracción en la reflexión los soportes efectivos de todo significado y toda verdad, se encuentra afectado de profundas grietas.

En esta excavación en solitario por fragmentos de los *Prolegómenos* y de la *Primera, Quinta, Sexta Investigación*, García-Baró pone de relieve la fuerte impronta empirista de la teoría inicial de la abstracción. Salvo en la tesis de la irreductibilidad de lo específico a dato individual, lo cierto es ahora que la significación individual que se halla en el acto de expresión nos resulta mejor conocida que «su» sentido ideal-específico, pues aquélla se nos da con anterioridad a éste; las materias intencionales son vividas primero, y a partir de ellas, por un proceso de generalización comparativa y abstractiva, puede llegar a obtenerse, luego, «su» significado universal. Y a este compromiso empirista se añade que la teoría primitiva de la reflexión acoge sin crítica la visión de Brentano de que la percepción interna de los actos y de sus elementos constitutivos (entre ellos la propia materia significativa) no necesita de captación intencional, sino que se produce por el englobamiento íntegro de la vivencia reflexionada en la vivencia reflexiva; este encaje mereológico, esta subsunción de la parte en el todo, suscitaría supuestamente la evidencia adecuada que es privilegio exclusivo de la percepción interna. La combinación de ambos motivos arroja entonces unas sombras enormemente inquietantes: es en la realidad de mi conciencia, en este accidente del mundo, donde se halla la única base del significado ideal «A es b» / «el campo está amarillo»; y es en una introspección más bien automática, ciega, donde se me daría el sentido individual de la predicación. Si las más de mil páginas de *Investigaciones lógicas* en la edición *Husserliana* han podido calificarse de laberinto intransitable, García-Baró ha elaborado el mapa más fiable de este

dédalo filosófico en que el logicismo extremo de los *Prolegómenos a la lógica pura* celebra un matrimonio, al cabo mal avenido, con un realismo brentiano surcado de dogmas empiristas.

Estas magníficas contribuciones de *La verdad y el tiempo*, de *Teoría fenomenológica de la verdad*, incluso de *Categorías, intencionalidad y números* –que conecta con la primera filosofía husserliana de la matemática–, habrían deparado a cualquier estudioso que publicara en inglés, en francés o alemán un merecido lugar de distinción en la investigación académica sobre Husserl. Pero las aporías ocultas que cercan a la fenomenología de 1900 –idealidad del significado en busca de individuos conformes; fe brentiana en la evidencia del mundo, que descansa sobre una comprensión semiempirista de la percepción; descubrimiento inmanente de la intencionalidad, que es un accidente psicofísico–, ofrecen además una perspectiva privilegiada sobre la posterior evolución trascendental del pensamiento de Husserl. En *Vida y mundo* García-Baró ha examinado también esta transición decisiva. Pero todo ello, todo este enorme trabajo de comprensión renovada de la fenomenología husserliana, se me presenta como un primer círculo de las indagaciones del pensador español. El examinador incansable de *Investigaciones lógicas* hace suya, desde luego, la posibilidad y necesidad de la reducción fenomenológica, y, sin embargo, en este punto crucial él se aparta ya, de manera significativa y explícita, del modelo trascendental husserliano. En lugar de un acto plenario de libertad y responsabilidad, que ponga en cuestión el suelo de toda creencia, García-Baró plantea una meditación aun más básica acerca de «los orígenes líricos de la filosofía». La propia reducción trascendental tendría una génesis de sentido en determinados acontecimientos que el filósofo español sondea como «la situación fundamental de la existencia humana»; esta situación y revelación primordial, previa al radicalismo teórico, se vive en la primera persona de la afectividad, y a flor de piel del sentimiento –de aquí lo lírico de la expresión anterior– proporciona a la actitud filosófica su motivación y orientación, su condición efectiva de posibilidad. En este planteamiento alternativo, de muy marcada originalidad, cabría cifrar el segundo gran ámbito o círculo de sus trabajos y aportaciones.

La tesis de los orígenes líricos de la filosofía descansa de hecho sobre una serie de potentes descripciones de las que apenas había rastros en la tradición de pensamiento y que componen en conjunto una «reivindicación filosófica de la infancia». El niño descubre no tanto el mundo cuanto el tiempo en una conmoción de su sensibilidad que la inteligencia no

alcanza a neutralizar. En un momento dado, la temporalidad inocente de la vida, el juego de la primera infancia repara en que el flujo incesante del presente camina ineluctable hacia la muerte propia; la procesión de presentes en que existo lleva inscrita mi muerte, que se limita a reflejar la ley universal del cosmos al que he llegado y según la cual el viviente existe para perecer. Esta conmoción afectiva, que marca la salida de la inocencia, funda la soledad del yo, constituye al yo mismo, lo individúa: «Un yo es una soledad que muere», en la expresión memorable del autor. Y de esta experiencia ontológica nace, como resultado inmanente, «la situación fundamental de la existencia». El viviente queda en una ignorancia radical sobre qué valor, qué sentido, qué realidad pueda él atribuir al existir consciente, siendo así que consiste en tránsito seguro hacia la nada. A este núcleo del análisis pertenece asimismo la meditación que García-Baró añade a propósito de las posibilidades ontológicas alternativas que la imaginación afectiva encuentra a mano y que tantea para escapar de la congoja de la muerte. Pero tanto una existencia personal perpetua, a la manera de esos inmortales que, según el cuento de Borges, son indiferentes al tiempo, como la contraposibilidad inconmensurable de no haber nacido, al modo de la lírica antigua griega, resultan igual de insufribles que la herida del tiempo, igual de incomprendibles e indeseables que la aniquilación personal. Mucho antes de la *epojé* fenomenológica respecto de la tesis del mundo, el existente parece haber hecho, pues, desde las fuentes de la afectividad, el movimiento por el que el todo familiar y seguro de lo real se vuelve de repente una pregunta infinita que desconcierta y descoloca a la propia vida.

En esta exploración de la situación fundamental de la existencia humana parece fácil señalar toda una serie de presencias influyentes de grandes pensadores contemporáneos. La relevancia del fenómeno de la muerte propia remite, por supuesto, a Heidegger, aunque la sintonía más profunda a este respecto la siente García-Baró con Franz Rosenzweig. La soledad del existente y la vinculación de la perplejidad con el ejercicio mismo de la condición humana remiten a su vez a Levinas: «el ser humano es la *epojé*», aunque García-Baró reconozca, también en este punto, vetas profundas de la fenomenología trascendental. En diálogo con los interlocutores máximos del siglo XX, el pensador español se atiene, con todo, a la meditación genética acerca de la experiencia de la infancia. Lo decisivo para él es que las nociones de ser y no ser, de tiempo e individualidad, de apariencia y realidad, las categorías centrales de la filosofía primera se dan a conocer en el claroscuro que inaugura el drama del existir humano. Las revelaciones de la salida de

la infancia son así acontecimientos en primera persona que toman el valor de «experiencia matriz», de estructura que funda la comprensión-oscuridad del mundo; y que dejan inciertos los estadios posteriores que acaso depare la aventura ontológica de la vida. Con ello, la situación fundamental no es un marco a priori de toda variación existencial, sino el arranque de una historia que está pendiente y que no es anticipable, que no excluye cambios y saltos de lucidez merced a nuevos acontecimientos imprevisibles. La filosofía incoada y la existencia en marcha quedan ambas como a la espera de los estadios que la vida pueda atravesar y de los descubrimientos que sea capaz de acoger, de encarnar. Todo lo cual aproxima al filósofo español, quizá sobre todo, al pensamiento de Kierkegaard. Mas esta afinidad se comprueba mejor en algo parecido a un tercer gran ámbito de las aportaciones originales del filósofo español.

En *Del dolor, la verdad y el bien*, en *De estética y mística*, en *La filosofía como sábado*, en esa historia entera de la filosofía recorrida por entregas bajo el lema *Sócrates y herederos* y de la que forma parte también *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*, se explora de diversas maneras cómo las bases de la filosofía primera comunican, sin solución de continuidad, con lo que hace más tiempo llamaba García-Baró una «antropología sin gnosticismo» y cuyo horizonte último es una «futura filosofía de la religión». La inmanencia radical de la vida se mantiene, desde luego, como principio y sello fenomenológico de su pensamiento; la temporalidad absoluta es el *cogito* en la base del aparecer del mundo y en la base de su propio auto-aparecer. Pero justamente en medio del camino de la vida la revelación de la alteridad es todo menos un dato obvio ya preparado o ya consumado, todo menos un existencial adicional. Más bien conmueve la experiencia matriz y relanza la situación fundamental, como en un segundo nacimiento a la lucidez, que convierte a la filosofía en un deber. Este aprendizaje existencial de la alteridad es una lección ontológica que ya no imparte la muerte propia, sino el anhelo de bien, el amor precario. Aun a riesgo de que mi simplificación desfigure gravemente la hondura de este como tercer ámbito reflexivo, permítaseme introducirlo de la mano de una de las descripciones y conceptualizaciones más logradas de García-Baró, que hace referencia a la comprensión del dolor como «experiencia consciente del mal, experiencia del mal en su maldad».

El desconcierto doloroso sobre lo que soy, sobre lo que quiero y pueda querer entra, con la cotidianidad de la existencia adulta, en una desatención más bien tenaz, endurecida, que los saberes no filosóficos

tienden a reforzar; la inquietud ontológica queda en cierto modo anes-  
tesiada, se hunde bajo la piel, se pierde de la conversación; es verdad  
que el existir presta atención ocasional al propio existir, en una variedad  
heterogénea de experiencias interpersonales, estéticas, teóricas, sin que  
éstas alcancen, empero, a contrarrestar el hábito de la normalización  
masiva. Son ante todo las vivencias de dolor las que vienen a remover  
las aguas de la existencia y agitan al pensamiento contra la inercia  
adormecida del acto de existir, contra la ignorancia auto-consentida.  
Pero el dolor es noticia originaria del mal, experiencia en persona del  
sinsentido. Y antes incluso de que pueda deslindarse el dolor físico o  
corporal del anímico o espiritual, el viviente humano siente su dolor  
en un temor simultáneo por la posible multiplicación del sinsentido;  
el sufrimiento presente está cruzado por la amenaza de un crecimiento  
desbocado de mal, de un exceso incontrolable que haga insoportable la  
vida. La llegada de la alteridad, la alteridad como acontecimiento, se  
produce, ante todo, según el filósofo García-Baró, en estas o por entre  
estas tesituras ya no líricas sino dramáticas. Tiene por fuente una dife-  
renciación primitiva en las formas del dolor. Mientras que yo no acier-  
to a decirme inocente absoluto respecto de la presencia del mal por mí  
sufrido, mientras que yo vivo el enmarañamiento de mi dolor con mi  
culpa –ya fuera solo por la desatención irresponsable en que he dejado  
correr mi existir–, sí que vivo y siento, en cambio, el sufrimiento ajeno  
y la desesperación ajena por el exceso de mal como exentos de culpa.  
Al mal que sufre el otro inocente no hay derecho; ninguna repetición,  
hábito, desatención, puede dar por bueno el mal invivible del prójimo;  
o, lo que es lo mismo, su dolor trasciende de toda normalidad mundana  
que lo integre y lo justifique. Y sin embargo, esta resistencia del dolor  
del otro a la condición de un dato en el acaecer del mundo viene más  
bien a interpelarme a mí y promueve un estadio no estético de mi exis-  
tencia, como si la alteridad que sufre se situara en un diálogo frontal no  
ya con el mundo sino con la inmanencia dolorosa que soy yo.

En este cuadro básico de análisis diríase que el traductor español de  
*Totalidad e infinito*, y de *La Estrella de la redención*, se pone todavía  
más difícil que Levinas la revelación de la trascendencia del otro. El yo  
vulnerado por el dolor, temeroso de su multiplicación sin control, en-  
redado en la culpa propia, ha de acoger el «no hay derecho» que ema-  
na del sufrimiento ajeno y dejar que el veto al sinsentido renueve su  
identidad, reconstruya la subjetividad propia. Este acontecimiento de  
revelación, que me sobreviene como desde fuera, sí requiere de mí una  
tensión acentuada, una inquietud reorientadora de la existencia, que



entra por ello en un derrotero distinto. Llama la atención la fuerza con que García-Baró hace simultáneos, casi equivalentes, casi idénticos, el acceso al estadio ético de la existencia y el movimiento adulto hacia la filosofía. Es la seriedad de la acción, la presencia amenazante del dolor, la vergüenza personal por la habituación al daño, no el asombro ante el mundo, no la congoja ante la muerte, lo que puede conducir al reexamen radical de las creencias que han movido y mueven mi vida. La evidencia de contraste del mal, que no merece ser, pero que puede ser peor que la muerte, suscita, como dotada de una claridad superior, la responsabilidad por las verdades desde las que se actúa; ella despierata un deber de filosofía, una exigencia de verdadera evidencia respecto de todo. O, dicho de otro modo, la búsqueda explícita de la verdad por el viviente es quehacer teórico-práctico según un vínculo primario inseparable que se sostiene sobre el imperativo categórico de reconocer y combatir el sinsentido.

Y en esta comprensión de la alteridad como acontecimiento y de la filosofía como deber engrana asimismo la meditación renovada acerca de la trascendencia divina. La voz que clama contra el mal toca al centro del yo, pero ella es más yo que yo mismo (*interior intimo meo*), pues en lugar de identificarse con mi voluntad, como si ésta fuera santa, me urge a una revolución de mi propia vida, a esa movilización aplazada, demorada, frente al miedo y al sinsentido (*superior summo meo*). Es religiosa la existencia que al entrar de lleno en el estadio ético reconoce que la experiencia de contraste con el mal es la voz del Bien, la interpelación del Absoluto, susurro y clamor. El centro personal sigue siendo vulnerable al dolor, está afectado por el dolor de los otros, arrastra además, como toda existencia humana, la congoja irresuelta de la experiencia matriz, pero a la vez puede apurar la existencia ética como una historia personal en que el amor a la vida combate al mal; la finitud pronuncia un sí radical a la existencia más bien como eco y respuesta a un Sí previo Infinito. «Amor en lucha con la muerte sin guía de la ciencia», en otra fórmula admirable del filósofo. Pues esta fe racional práctica no se apoya sobre la razón cognoscitiva, pero sí se mantiene en la compañía más próxima del pensamiento, en la tensión de la filosofía como deber. Las demasiadas alteridades que desbordan los límites del mundo —el otro como alteridad santa, la trascendencia incondicional del bien, mi alianza con él como yo superior al yo que soy— son huellas del Misterio de Dios, que libera para el bien a la propia libertad finita y que imperará también, en el Futuro Absoluto, sobre lo muy otro de la muerte.



Este novísimo ensayo de filosofía primera en que García-Baró trabaja, y del que yo he ofrecido un osado resumen por uno de sus costados, concluye por el momento en una comprensión de la esperanza como precaria y absoluta. La teoría de la verdad, es decir, de la conexión interna entre la verdad y el tiempo, desemboca en una correlación de sentido entre el amor esperanzado y el futuro de no-dolorosidad, no-mundanía, que viene de Dios. Y esta desembocadura abierta, pendiente, no-totalizable, confirma la idea de que la filosofía primera buscada solo puede desplegarse en la forma de una meditación segunda ligada al acontecer de la existencia humana. Lo que hay y puede haber, lo que subsiste en verdad, no es disociable de la aventura ontológica de la vida, cuya apertura no se deja ordenar en conceptos sin a la vez atravesarlos como acontecimientos. Esta implicación de lo a posteriori y de lo por venir en los orígenes del sentido no quiere ser una fórmula de paradojas, sino una experiencia radical de la filosofía. Es de hecho una celebración hondísima de ella.

Dicho todo lo anterior, ¿dónde en el panorama filosófico contemporáneo cabría situar, a fin de cuentas, una obra tan potente y de tan variados registros como la de García-Baró? ¿Cuál es, en definitiva, su filiación filosófica? Al incorporar inspiraciones filosóficas plurales y distantes en el tiempo, al dar cabida a la dimensión religiosa de la experiencia humana, en particular a la fuente bíblica, ¿no encaja acaso su trabajo en los patrones reconocibles de la hermenéutica filosófica? Claro que precisamente ha sido él quien ha clamado, casi en el desierto, por la verdad de que no hay dos espíritus de filosofía tan contrapuestos como la hermenéutica, es decir, el historicismo de una Historia que habla por todos sin necesitar de nadie, y la fenomenología, que se reclama de la tradición de los hombres sin tradición, es decir, de los socráticos. ¿No será él, en consecuencia, más bien un fenomenólogo español incurso en ese «giro teológico de la fenomenología francesa», en ese cambio de orientación que concita las sospechas de una confesionalidad subyacente? Claro que García-Baró ha contado siempre con que la ontología fenomenológica se halla desbordada por una problematicidad intrínseca que se remonta a la recusación del psicologismo y que perdura intacta en la comprensión teleológica del mundo de la vida; de tal modo que, en lugar de un supuesto giro teológico sobrevenido, la apertura al Absoluto late ya por los paisajes originales de los fenómenos primordiales, sin necesidad de volverse de ellos, con solo excavar más despacio en su problematicidad. Así y todo, ¿no resulta su pensamiento una síntesis

peculiar entre el inmanentismo de la autoafección, que su amigo Michel Henry defendió a ultranza, y la trascendencia de la alteridad finita e Infinita por la que Levinas aboga —una integración ésta que, por cierto, daría ya una idea aproximada de su talento—? ¿No es él, en definitiva, un pensador cristiano, «quizá el filósofo cristiano más significativo en la actualidad, en lengua castellana», como ha podido escribirse de su persona? Sin duda es así, pero pocos de quienes reciben esta denominación —a veces, una etiqueta— han hecho suyo el motivo de que el cristianismo sigue buscando hoy su filosofía y de que esta tarea es de primera relevancia para la significatividad del cristianismo en la cultura actual —también, de otro modo, para la propia significatividad de la filosofía—. Al cabo, para este pensador existencial tan difícil de clasificar, no solo la oposición, incluso la distinción rápida entre filosofía y religión tiene el aspecto de una condensación cultural dudosa, de un tópico solidificado por la falta justamente de vida radical en el pensamiento...

Los amigos que hemos coordinado este volumen de agradecimiento: Juan José García Norro, Olga Belmonte, Iván Ortega, John David Barrientos Rodríguez, yo mismo, sabemos bien que la asombrosa fecundidad filosófica de Miguel resiste a todo tipo de filiaciones, etiquetas y denominaciones de escuela. Seguramente son de este mismo parecer cada uno de los casi cuarenta autores que se han unido al reconocimiento, y por supuesto Ediciones Sígueme, donde el libro sale a la luz; no en vano, García-Baró ha dirigido su impagable colección *Hermeneia* durante las tres últimas décadas.

Tal como corresponde al filósofo socrático, las dos vertientes de Miguel García-Baró a las que me he referido en mi presentación: el ejercicio apasionado de la docencia, del diálogo, y una escritura filosófica de una intensidad y potencia con contados parangones en el panorama intelectual del presente, no constituyen una doble obra, sino una única vida. Una vida en la filosofía, que hoy sigue compartiendo el intento de «igualar con el pensamiento la tensión existencial suprema».