

POBREZA Y FECUNDIDAD

POVERTY AND FECUNDITY

FRANCESCO DE NIGRIS

Profesor Colaborador Asistente
Departamento de Filosofía y Humanidades
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Universidad Pontificia de Comillas
Madrid/España
fdenigris@comillas.edu

Recibido: 07/07/2020
Revisado: 31/09/2020
Aceptado: 21/09/2020

Resumen: La experiencia de la pobreza llama a la economía a humanizarse y a la filosofía a pensar etimológicamente desde las “normas de la casa”. Se descubre, entonces, el sentido de las épocas y de las generaciones filosóficas, la razón de su fecundidad y de su pobreza, así como la relación entre estas y la justicia.

Palabras clave: Pobreza, fecundidad, ser, Uno, vida.

Abstract: The experience of poverty request from the economy to humanize itself and philosophy to think etymologically from the “rules of the house”. That reveals the meaning of ages and philosophical generation, the reason of their fecundity and poverty, as much as the relation between them and justice.

Keywords: Poverty, fecundity, being, One, life.

INTRODUCCIÓN. POBREZA SIN UMBRAL: EL PROGRESISMO CIENTIFICO

La pobreza es uno de los conceptos más socorridos por las ideologías políticas del final de la modernidad y contemporáneas, sobre todo de raíz socialista y marxista. Se la interpreta económicamente, como generadora de la mayor desigualdad entre ciudadanos, y como injusticia fundamental en un ámbito político y jurídico cada vez más influyente: la justicia social. Habría que preguntarse, sin

embargo, si la comprensión de la pobreza, el despliegue de sus posibilidades de sentido, tiene una última raíz económica, incluso cuando la efectiva desigualdad de recursos merma con evidencia las posibilidades o incluso la subsistencia de grupos de ciudadanos. ¿Hay una pobreza más radical de la que puede cuantificarse según la repartición igualitaria de los recursos, y que revela una idea de injusticia que trasciende el ciudadano y apela al individuo, sin la cual no puede tener sentido alguno la justicia en general, ni siquiera la económica? Y como consecuencia de esta cuestión, habría también que preguntarse si el concepto de justicia social usualmente adoptado como marco de la injusticia no derive, en realidad, de una cierta forma de Gobierno o, más aún, de Estado, concretamente “democrático” y del “bienestar”, con todas las dificultades interpretativas que entrañan estos términos. Con la esperanza de abordar aquí, solo sucintamente, la primera cuestión, apelamos primariamente a la etimología de la palabra pobreza.

Del latín *pauper*, se distinguen las raíces *pau* (del indoeuropeo *pou*) que remite a *paucus*, es decir, poco, y *par*, que deriva de *parare*: engendrar, parir, ser fértil, fecundo, de donde a su vez proceden las voces de parto, parentela o pariente. *Parare* conserva la raíz indoeuropea *p̄ere*, que significa producir, en el sentido de llevar de un estado a otro, atravesar, así como exhibe el griego *póros* (de *phérō*, yo llevo) y sugieren multitud de verbos castellanos de derivación griega y latina, como amparar, imperar, preparar. Mas esa raíz indoeuropea se encuentra también sustantivada en el latín *pater*, padre, y se traslada a patria, de ahí que sugiere un producir originario, referido a la protección, al abrigo, al cobijo. Ese acervo etimológico, a pesar de su variada ramificación, apunta a un núcleo propio de sentido que recuerda una experiencia de la pobreza hasta hace no muchas décadas evidente: que el pobre era el que tenía poca prole, el infecundo, infértil que no podía apoyarse en los brazos jóvenes de sus vástagos para sustentar la economía familiar.

No carece de interés, además, que el antónimo de mayor uso de *pauper* no fuera *opiparus* (de *ops-opis* y *parere*, el que producía *opem*, riqueza), sino *divus*, el que ostentaba esplendor, belleza, porte, en definitiva, lo divino. El hombre a diferencia del dios es pobre, y no transitoriamente, sino por su misma condición, que solo ocasionalmente puede ser aliviada. La vida terrenal es pobreza, dependencia, necesidad que expresa finitud: venir de la tierra y volver a ella. Mientras haya vida humana, su cuidado coincide con el de la tierra. Fatiga, esfuerzo, inseguridad son su destino, así que, inevitablemente, durante milenios, hasta hace poco más de dos centurias, el hombre ha creído en su pobreza natural, en su última desnudez e indefensión ante la intemperie. Hubiese parecido impensable que la escasez de recursos se considerara, como ocurre hoy, una excepción inadmisibles, síntoma de una injusticia disimulada y en principio denunciabile.

Esta evidente variación histórica, creencial, en la relación entre justicia y pobreza sugiere que todo intento de establecer su equivalencia es falaz¹. ¿Podríamos llamar injusta a la miseria causada por una calamidad como un terremoto, un aluvión, una sequía persistente, una plaga o una epidemia vírica? Cuando la pobreza es inevitable, por natural e irreparable falta de recursos, imposibilidad efectiva de alcanzarlos o producirlos por razones climáticas, poblacionales, sanitarias..., en definitiva, cuando atajarla es históricamente inviable por el estado general de la técnica, calificarla de injusta significaría asimilar indebidamente la finitud del hombre (su mal físico y metafísico diría Leibniz) a la responsabilidad que define la raíz y el sentido de su libertad, y que es, en efecto, lo que le expone al mal moral y, por consiguiente, a la injusticia en sentido estricto. Habrá que empezar por preguntarse, entonces: ¿por qué la pobreza ha ido vinculándose sistemáticamente a la injusticia?

En principio, porque en un cierto momento histórico se ha percibido como masivamente evitable. Desde finales de la modernidad, el avance de la técnica ha extendido socialmente la convicción de que la naturaleza es la verdadera interpretación del mundo, pues ha ido revelando, a medida en que se ha descubierto en las matemáticas su lenguaje originario, que la fuerza bruta del hombre puede traducirse en efectivo dominio sobre su entorno. El antiguo concepto de *phýsis*, totalidad divina que permeaba de un orden eterno e incontenible todas las cosas, se traduce en fórmulas, secularizándose definitivamente en el cálculo del hombre, que cree poder dominar definitivamente su movimiento, captar las reglas invariantes de sus fenómenos, guiar sus observaciones, paso tras paso, mediante hipótesis anticipadoras y comprobables. ¿Habrá el hombre hallado en la naturaleza de la ciencia moderna su verdadero puesto en el cosmos, el lugar en que paulatinamente encontrará cobijo, amparo, su íntima patria, su hogar? ¿Es el avance de la lógica matemática aplicada a la interpretación de la *materia* lo que podrá finalmente liberar al hombre de la gleba, de la injusticia e, incluso, de cualquier atadura que puede acarrear esfuerzo indeseado? Y, más aún, según las esperanzas más recientes de quienes creen en este progreso imparabile: ¿habrá finalmente otra humanidad, capaz de acondicionar el medio a sus necesidades, incluso manipulando su condición biológica para elegir a priori esas mismas necesidades?

La investigación científica, así interpretada, tendría su principio y su fin en la técnica, a su vez entendida como el arte para satisfacer cualquier pretensión que genere necesidades en sentido tan amplio e incontrolable que se extienden al deseo y diluyen en el antojo. Este último se impondría, sin más autoridad moral que su propia pulsión, como criterio para establecer ideales de progreso promovidos

1 Cf. también MARIÁS, Julián, *La justicia social y otras justicias*. Seminarios y Ediciones, Madrid, 1974, pp. 7-25.

mediante el contagio impulsivo, la acción en masa de la protesta, y, finalmente, la reivindicación de sus correspondientes derechos, según una equivalencia progresiva, imparabile en nuestro tiempo, entre moralidad y legalidad, que muchos asumen como esencia de democracia. ¿Podríamos realmente plantear la raíz y el sentido de la pobreza a partir de este marco de progresismo cientificista, considerando que su umbral se desfondaría ilimitadamente, al ser vinculado a la necesidad compulsiva que crece a la vez que está pendiente de medir solo su satisfacción?

Ha de admitirse, en todo caso, que hay algo certero en la intrínseca variabilidad e incluso relatividad histórica del concepto de pobreza, sugeridas por el avance de la técnica. Solo obtusos apegos ideológicos o poca conciencia histórica de espíritus desagradecidos, como el que hallaba Ortega en el hombre masa a comienzos del siglo pasado, serían incapaces de ver que cualquier individuo europeo de clase económica mediana e incluso baja, tiene hoy en día acceso a comodidades superiores a las de ricos, nobles o incluso de reyes que se han sucedido a lo largo de casi toda la humanidad, disponiendo de innovaciones heredadas del esfuerzo continuo de quienes las han ideado y realizado. Calefacción, televisión, móviles, ordenadores, viajes aéreos a costes reducidos, Internet, vacunas, antibióticos... están al alcance de casi todos. El avance ha sido extraordinario y alentador. No podemos olvidar que los índices de pobreza que se aplican en las zonas más deprimidas del mundo, como en el África subsahariana o en el sur de Asia, no son en realidad diferentes de los que se hubiesen podido aplicar a amplias zonas de Europa todavía a comienzos del siglo XX, así como sobre todo la literatura nos permite comprender más a fondo que toda estadística². ¿Cómo deberíamos definir la pobreza, entonces, para empezar a hablar de ella, captar su sentido y efectos?

Hemos de admitir que la percepción de la pobreza, la índole de su umbral, es variable y pensable solo en vista de la pretensión genérica de humanidad que ha encarnado el individuo de una época, o incluso de una generación concreta, porque ser hombre significa creer serlo, lo que implica crearlo biográfica e históricamente, es decir, encarnarlo siempre como compromiso de fecundidad familiar, condición de posibilidad del tiempo histórico. Algunos escorzos teóricos del pasado filosófico quizá permitan un acercamiento a esta idea.

2 No puedo dejar de mencionar, como ejemplo literario, *Cristo si è fermato a Eboli* de Carlo Levi. Todavía a mediados de los años treinta del siglo pasado, la situación en el sur de Italia, concretamente de la vida campesina de Lucania, así como narra esta novela, refleja lo que hoy se llama "extrema pobreza". Falta de agua corriente, malaria, mortalidad infantil, analfabetismo, tuberculosis, viviendas compartidas con animales, falta de acceso a medicinas básicas, ausencia de atención médica primaria, emigración a países más ricos, y, sobre todo, no se olvide, un periodo cercado de guerras, en ese caso mundiales.

Kant llegó a fundar la conciencia moral en la introspección de las creencias que mueven nuestras intenciones, como pone de manifiesto la fórmula reflexiva del imperativo en que inquirimos si podemos querer (*können wollen*) que nuestra máxima subjetiva sea universalizable en ley. Sin embargo, *a monte*, solo puede llegar a ser imperativo el término del querer porque deriva de la evidencia fáctica de poder dudar de las intenciones últimas de las propias acciones, es decir, porque de la experiencia del deber que es el mismo *factum* de la ley se le abre al individuo la posibilidad de creerse a sí mismo como libre y potencialmente creador de categorías entonces definibles “de la libertad” (*der Freiheit*). La duda Kantiana que surge del *factum*, por tanto, no aniquila la posibilidad de creer exigiendo una definición como respuesta; es duda fecunda que se hace cargo del hombre cuestionándolo radicalmente ante lo definible, la naturaleza, alumbrando la posibilidad de creer indefinidamente en él, es decir, un creer trascendente que crea respuestas asociativas, de comunidad humana, no instintiva, animal. Kant, en suma, atisbó que “yo” significa creer inagotablemente en la humanidad en mí, lo que significa crearla, compromiso de fecundidad, carne de amantes, de padres e hijos. La razón práctica, a pesar de reconocerse como la raíz de la razón en general, no fue desarrollada en este sentido hasta que se derivara de ella el tiempo y el espacio de la razón teórica, y, de ahí, se pusiera en evidencia que el tipo humano que inspiró las categorías de su entendimiento –el científico mecanicista– fue una creación histórica más del creer de la vida.

Ortega repitió –sin que a menudo se le entendiera– que el hombre no tiene naturaleza, sino historia, al contrario que el animal. El tigre no proyecta su tigridad históricamente, no necesita por tanto creer en ella, recrearla, de ahí que no tiene mundo. Su especie renace adánicamente en su carne concreta, que no es responsablemente fecunda, sino cumplidora con el imperativo de reproducción de la especie. El tigre siempre es un primer tigre, su especie define ya el entorno que encarna su individuo, que implica a las demás especies que persigue o de las que huye, encontrándose entre el refugio y la caza, sin la intimidad humana del hogar y su complementaria alteración en el anonimato social. El animal no es consciente de su individualidad sino a través del proyecto de supervivencia de su especie concreta; pertenece a una sociedad instintiva, a un hábitat que no necesita construir, en que no tiene que domiciliarse, pues es medio inmediato para la satisfacción de sus instintos al servicio de la especie, alimentándose y reproduciéndose para fortalecerla. El ambiente es medio y elemento del que sin más se alimenta: fuera de sí, sin morada, extáticamente pre-ocupado por anticipar qué puede comer y qué puede comerle, en pura tensión cíclica de supervivencia. El animal no duda de su vida en cuanto vida animal, lo que significaría trascenderla, en suma, tener que crearla creándola, sino que crea de por sí un medio, encarna un ambiente, revela “la tierra” como posibilidad. Su economía es de

supervivencia: puro surgir pragmático, instintivo, de bienes y males, y, por tanto, más allá del bien y del mal.

Al contrario, al individuo humano su humanidad no le ha sido dada hecha, de ahí que “yo” significa precisamente *creerla*, tenerla a crédito, pero no pasivamente heredada, sino creándola, esto es, encarnándola biográficamente, como grafía, traza única de un hombre en la historia. La humanidad significa el problema o proyecto de ella, de ahí que el individuo siempre la halla a distancia, sin integrarse o diluirse en ella: *quién soy* significa encarnarme humanamente, es decir, revelar la creación en la criatura como “hombre”, que es carne de mi carne, siempre trascendiéndome como padre o madre y, a la vez, hijo o hija. Esa distancia de la carne, que es el movimiento de su fecundidad, es la de los amantes, infinita posibilidad de aproximación y alejamiento respecto de la decisión de filiar, que define su última responsabilidad, que le revela la morada, al aquí y ahora inagotable de su casa. La cuestión humana, por tanto, es personal: *quién soy* llama originariamente a la alteridad del individuo humano que se encarna filiado y filiado, que es lo que le hace creyente ya en el hombre creándolo, en compromiso de fecundidad y, por tanto, de amor. El mundo no es un ambiente, un hábitat, un medio, sino ya carne biográfica, porque es el espacio inagotable que se encuentra desde la casa, potencia de morada, tierra fecunda, providente la familia, pues llama originaria y continuamente a domiciliarse.

Se dirá, sin embargo, después de estas primeras esquemáticas aclaraciones, que si el hombre históricamente se crea en la medida en que se cree, su horizonte de sentido, que es el mismo del mundo, sería fantasmagórico, sin divisarse siquiera el límite de ascenso moral que el yo fichteano se impondría a sí mismo en su intuición creadora. La creación histórica de lo humano, y, por tanto, todas sus percepciones, incluso de su pobreza, no tendrían más autoridad que la exigencia de creérselas, perjudicando el sentido de toda verdad y justicia que desde la antigüedad los que primero filosofaron intentaron salvar frente a la arbitrariedad sofista que dudaba de un orden natural, de unas inclinaciones esencialmente humanas que orientaran el acuerdo en vista de una ley natural. Con ello, sin embargo, no se habría captado de ningún modo lo que significa el sentido del movimiento de la vida que se expresa en la verbalidad del creer que crea. Si se separan los dos términos verbales, si se plantea su correlación creadora desde un acto noético de la conciencia, se encubre lo que significa mi vida como auténtico creer que puede crear al hombre, menesterosidad de amor, compromiso de fecundidad. La revelación recíproca, inseparable, del creer que crea, es decir, del creer que se revela en su sentido humano como crear, es el que encarna, que da vida, que fecunda, que es sentido y razón. Solo en vista de esta verbalidad que expresa el movimiento fáctico de la vida, de mi vida, se comprende la creación en el nacimiento y en las edades de la criatura, y se puede inaugurar un pensar antropológico –allende la

intencionalidad de cosas, entes u objetos-. En este escrito, nos introduciremos solo fugazmente a esta lógica, y vislumbraremos otro concepto de pobreza, que nos ayudará a comprender qué significan, a grandes rasgos, sus interpretaciones históricas en las creaciones epocales del hombre. Por razones que solo se harán más claras al final del texto, se pondrá de manifiesto que esas épocas, en Occidente, no son otras que las de la filosofía.

Con respecto a la ciencia económica, no habrá de extrañar del todo un enfoque de este tipo, que acaba buscando *su raíz de humanidad*, su identidad de ciencia humana, que trata las cosas, inevitablemente, como bienes y males. Desde prácticamente su fundación, a pesar de innumerables desviaciones, ha tenido que ir aceptando que sus previsiones han de contar con una interpretación extraeconómica del mundo, concretamente, del comportamiento humano, así como ha reflejado cualquier tratado económico realmente creador apelando a una epistemología filosófica y, en general, a una antropología. Esto, de forma implícita, lo llega a expresar torpemente la estadística cuando se ve obligada a utilizar indicadores extra-económicos para cotejar precisamente los casos de mayor pobreza (corrupción, guerras, educación...), a la vez de ser incapaz de categorizar a otros (psicológicos, sociológicos, filosóficos...) que exigirían lo que pretende evitar: pensar –empezando por las cuestiones filosóficas que permiten comprender qué está preguntando–³. Incluso si la economía, como algunos creen, es aspiración a tener lo que no se tiene, aún así significa que es, como todo arte humano, un drama, una previsión de lo imprevisible, un movimiento encarnado, de ahí que sus matemáticas son cálculos coyunturales, generalizaciones de estados históricos, continuos esfuerzos por llegar a creer en una teoría que genere riquezas para un tipo de hombre concreto (así como la estadística es hoy en día para la física cuántica una previsión del movimiento imprevisible de la materia en vista del aquí y ahora inagotable del observador).

Por otra parte, si solo una economía como ciencia humana podría abrirse a la hondura y complejidad de la experiencia de la pobreza, aunque fuera adentrándose en el precipitado etimológico de su concepto, solo una exploración de las

3 Si preguntáramos a los individuos de una muestra estadística si creen ser felices, el solo empleo de esta categoría implicaría que el investigador, ante todo, supiera qué sentido tiene la felicidad; en segundo lugar, comprendiera, a partir de esa definición hermenéuticamente responsable, cuál es el concepto vigente de felicidad en una sociedad, especialmente cuando es ajena a la del investigador. El sentido del preguntar y del responder estadístico en las cuestiones más hondamente humanas es inversamente proporcional a su posibilidad de aplicación, de hecho su uso es propagandístico: la adaptación social a sus conceptos, impuestos con un área de verdad científica, forjados para triunfar mediante un decir sin diálogo, gramáticamente reducido a afirmar y negar, para generar opinión y manipulación por parte de un grupo de presión dominante. Cf. DE NIGRIS, Francesco, “*Lo que más preocupa a los españoles*”, *reflexiones sobre la estadística, la prensa y la política. Cuenta y Razón*, n. 9, Madrid, 2007.

creencias fundamentales, epocales de lo humano podría conducirnos a plantear y aproximarnos a entender algo estremecedor y aparentemente incomprensible del hombre de nuestro tiempo: su extrema pobreza. A pesar de que, como ya vio Ortega hace casi un siglo, hay una presunción generalizada de superioridad respecto de otras épocas, impulsada por el fabuloso estado de la técnica, la mayoría se siente a la vez profundamente insatisfecha, desvalida, pendiente de lo que carece, anhelando un futuro más próspero pero indefinible. ¿Cómo explicar esta atrofia del deseo, de la ilusión creadora, y el hundimiento anímico en una necesidad insondable, en un sufrimiento reprimido?

La economía domina el debate político, sea este dirigido a la actuación de un gobierno que de una entidad supranacional. Es prioridad establecer el estado de la riqueza, del bienestar general, mediante continuas y paradójicamente costosas estadísticas, publicaciones, comparaciones de todo tipo que pretenden divisar el puesto de grupos de individuos en la sociedad, haciendo hincapié en su economía como criterio de clase e incluso de voto. La percepción general de precariedad, de insuficiencia, desemboca a menudo en eslóganes dudosos, en que se llega a afirmar, a pesar del cientificismo imperante, que somos cada vez más pobres los pobres y más ricos los ricos. Esto nos llevaría a concluir, por lo menos respecto del hombre occidental de nuestro tiempo, que el sentido de su pretensión, aquello en que esencialmente cree para vivir, le ha hecho indefenso ante la pobreza, vulnerable a esa idea, viviendo pendiente de la escasez, en detrimento de otras atenciones y proyectos, empobreciendo su vida en un sentido mucho más dramático y misterioso. La sabiduría etimológica ya retrató ese trance en la voz latina *miseria*, del griego *misos* (odio, hastío, aburrimiento), que significaba también infelicidad –acepción que conserva el inglés *miserable*– así como la avaricia (*avaritia*) que ha llegado a mentar también mezquindad. ¿Cuál es la razón epocal de esta nueva miseria del hombre, que delata el sentido más profundo de lo que significa su *pauperitas*, su infecundidad, que le impide encontrarse en casa (*oïkos*), incapaz de hallar normas para regirla (*nómos*), para hacer economía y reconocer los verdaderos bienes?

1. NECESIDAD Y COMPULSIÓN. MARXISMO Y LIBERALISMO PROGRESISTA

La lógica del progresismo cientificista, inspiradora de las ideologías políticas de la modernidad, entraña una condición dual y contradictoria, pues oscila entre el cumplimiento de la necesidad y el inagotable impulso que esta recibe de la creatividad técnica. Por una parte, en efecto, cree teleológicamente en un ideal de satisfacción entre necesidad y objeto, evitando ponerse la cuestión, de extrema

exigencia imaginativa –y dificultad filosófica–, del efectivo estado antropológico que respondería a esa perfecta adecuación de términos. El camino hacia el ideal, que justifica la necesidad e impulsa la acción, es el que separa la privación (*stérêsis*) de la autosuficiencia. Privación no significa simple carencia, sino ausencia de aquello que le es debido a un ente para componer un patrimonio de ser que en el fondo le pertenece, del que está desposeído para alcanzar su plena actualidad sustancial. De ahí la antigua fórmula también repetida por Aristóteles para expresar la justicia: “a cada uno lo suyo”. La necesidad, de esta suerte, expresaría un movimiento intrínseco, espontáneo (*kath' autô*), una inclinación natural que se resume en un acto que se tiene y mantiene a sí mismo (*enérgeia*), porque es potencia de sí, y, por tanto, perfección inmanente (*entelékheia*). Lo humano, privado de lo divino, se salva divinizándose en el conocimiento, cuyo fundamento es la creencia de poder desvelar lo que es el ser (*tô tî esti*) que es también lo que siempre fue (*tô tî ên ênainai*), como decía Aristóteles parafraseando con este movimiento noético del alma el ancestral concepto de *phýsis*. La necesidad, así cumplida, es lo perfecto, lo justo, la razón misma, su actualidad. El mal sería apariencia del bien natural que se anuncia y prepara en la privación: pobreza como finitud del hombre que anhela ser como dios, es decir, vivir divinamente satisfecho.

Por otra parte, el progresismo cientificista cree también en el avance ilimitado de la técnica, de ahí que la necesidad clásica (*penía*) no encuentra una salida definitiva (*póros*), un estado actual de satisfacción, sino que se ve desbordada por la producción de objetos sin fin ni límites predecibles. El objeto no es parte teleológica de un cosmos sagrado, no es guarida natural a la que espontáneamente tendemos, sino construcción terrenal, espacio secularizado del ser inagotable de la producción, comodidad utópica. Habiendo vinculado su destino al de los objetos, creyendo así dominarlos, en realidad, el individuo va siendo asimilado por ellos, por la lógica de su técnica productiva, sumiéndose en la compulsión adquisitiva, incapaz de verlos surgir ante sí como auténticos bienes. En el movimiento teleológico espontáneo de la necesidad clásica, del cálculo que anticipa las etapas inmanentes de la satisfacción natural de la privación, del seguro desarrollo hacia la plenitud, se abre el hiato de la creatividad técnica de la industria al servicio de lo útil, del gozo como consecuencia indefinida. La necesidad todavía responde a la privación, mas esta, ahora, es inquietante desposesión del objeto que todavía no existe, producto terrenal de la creatividad del hombre cuyo fondo abismático contradice el cálculo y no permite siquiera la figuración de expectativas. Incapaz de abandonarse espontáneamente a la creatividad, el hombre se hace reactivo ante ella, no comprende su raíz, pero a la vez sigue exigiendo satisfacción. Busca entonces calcular lo inconmensurable, abrumado a la vez que estimulado por lo inesperado, sin poderse abrir a él. A pesar de que se encuentra con más objetos, y él mismo constituye sus infinitas posibilidades, su satisfacción disminuye a la vez

que la necesidad se encona, extendiéndose a partir de ella un indefinible vacío íntimo y una búsqueda agónica que, como supo ver Scheler en el tipo humano del libertino *-Lüstling*⁴, solo encuentra ídolos y fanáticos dispuestos a servirlos⁵.

La decepción del ideal moderno del progreso se apodera del hombre, que se instala en la insatisfacción y proclama el fin de las ideologías, lo que es también una postura ideológica a la que se la ha llamado enfáticamente posmodernismo. El cumplimiento del ideal de vida propuesto, la satisfacción en el progreso, se muestra finalmente como un derrotero que acoge para aniquilar. Se empieza a divisar que la necesidad, planteada desde una lógica de intercambio, si realmente pudiera ser satisfecha, mediante el pleno dominio sobre la “materia”, la liquidación del esfuerzo hacia la perfecta inercia, al hombre, agotado su drama, sin casa, solo le quedaría el último estertor de vida que es la muerte. Mas esa muerte es muerte en la vida, porque la necesidad, en realidad, nunca ha desaparecido, le sigue compulsivamente amenazando. Silenciosamente, se va asumiendo la fatalidad del sin sentido, o la implícita convicción de que lo humano tiene una matriz desdichada, que padece una misteriosa injusticia de la que, quizá, si existiera, el Dios que más predica fe en el hombre, el que lo declara a su imagen y semejanza, sería el mayor responsable, así como dan muestra quienes lo pregonan y primeramente contra él pecan. Y surgen, así, a pesar del aparente abandono de toda ideología, nuevos salvadores, disciplinas estrictas y dioses. Del fatalismo o la desdicha, el individuo se vuelve tan frívolo como hierático. Recrimina, denuncia las desigualdades, pendiente de la economía, obsesionándose con ella, encontrando injusticias, y apela a la democracia para justificar su fanatismo, incapaz de enfrentarse y confesarse sus propios anhelos.

Habría que volver a plantearse, entonces, el sentido último de la menesterosidad humana, la razón de su infinitud, que ha desbaratado la lógica del producto, de la satisfacción, y que, lejos de conducir al fatalismo y al sin sentido, parece finalmente sugerir que la indigencia y vulnerabilidad del hombre (su mal físico, metafísico) no es una injusticia, sino la responsabilidad de crecer, ganarse el pan, morir..., es decir, *construir* la casa, encontrar morada y, por tanto, el descubrimiento del mal moral que significa haberla extraviado. Desahuciado, desubicado de su vida, incapaz de morar en ella reconociendo al hijo, de ilusionarse por

4 SCHELER, Max, *Ordo Amoris*, *Gesammelte Werke* (GW) Band X, pp. 460-470.

5 Ortega, más que nadie, anticipadamente, en *La rebelión de las masas*, supo retratar la psicología de este tipo de hombre, que se confunde con la masa en un ideal de vida estándar, que ha descabezado las élites en todos los órdenes de la vida, creyendo que no hay órdenes, porque exige conformar el individuo en cuanto tal, considerándolo biográficamente intercambiable. El Estado hiperdemocrático es el resultado de esta sociedad en que se adula la mediocridad, en que los individuos viven como simples espectadores de sus vidas, sin la nobleza de la aceptación personal del riesgo, sin el valor del esfuerzo, es decir, un solemne *Estado* de farsa.

ser padre y madre, de envejecer, sufrir, morir...de distinguir entre bienes, quizá finalmente halle la humildad en esa humillación y se pregunte a quién necesita, en vez de lo que necesita. Solo buscando el sentido de una menesterosidad rigurosamente personal, que no es privación y cuya lógica tampoco está dictada por el intercambio, podamos quizá divisar esa pobreza de objetos, que es riqueza de bienes sobrevenidos, que resuena en la inaudita bienaventuranza cristiana cuando promete el Reino de los Cielos.

Por su eficacia histórica, el marxismo es un ejemplo del naufragio del progresismo cientificista y de su tendencia a generar un espacio impersonal en que se mide el tiempo de la vida. Sus conatos ideológicos todavía perviven como restos anacrónicos que se alimentan, precisamente, de la trivialización de la experiencia de la necesidad y del sentido de la pobreza. Prueba de ello es la estremecedora exaltación utópica que ha impulsado también las protestas del 68 del siglo pasado, considerando que fue una época de paz y prosperidad insólitas en Occidente.

El marxismo, que criticó la enajenación del trabajador en las fábricas, denunció la codicia del empresario que no renuncia a incrementar su plusvalía minimizando los costes de producción respecto del precio de venta del producto, abogando por una revolución que lleve la humanidad, progresivamente, a un estado definitivo de igualdad..., el marxismo, esa ideología que fue aplicada primariamente donde no hubo industrialización e implícitamente supuso su creación a marchas forzadas, con deportaciones y amenazas, no supo ver que el capitalismo industrial confirmaba, con su técnica imparable, que las necesidades, cuando se plantean económicamente, como Marx hizo, son tan inagotables como compulsivas, lo que jamás permitiría un estado de homogénea satisfacción, de plena igualdad. Pensó alcanzarlo, entonces, mediante el control de la técnica (en su jerga, el apoderamiento de los medios de producción), y, por tanto, de los individuos que la crean, reduciéndolos a ser piezas de un engranaje económico planificado, con determinadas funciones de producción y consumo. El agente revolucionario, convertido en Estado centralizado, dirige la necesidad, la ambición y la creatividad individual, influyendo en todas las dimensiones de la vida, determinando el nivel aceptable de su riqueza, exigiendo fe sumisa, comprometido a cuidar de los hombres desde la cuna hasta la tumba, como se ha repetido tantas veces en sus retoños ideológicos postreros que continuamente demuestran, a pesar de llamarse socialistas, que no creen en la sociedad, sino en el Estado que dispensa derechos, concesiones con las que diseña a priori la democracia, creando al ciudadano desde su moralidad unívoca.

Los evidentes fracasos históricos del socialismo revolucionario revelan que la igualdad solo puede tener una raíz tan profunda como la individualidad personal, allende conceptos abstractos de ciudadanía inspirados en clases sociales, razas, distribución de recursos..., y claman meditar, ahora, esos fracasos ideológicos

portadores de miseria y dolor, acerca del compromiso último de la vida que hace a cada individuo igualmente libre. La igualdad apela a la raíz de la libertad humana, al compromiso de su verdadera menesterosidad para justificar el establecimiento de cualquier tipo de ciudadanía.

Cuando el liberalismo se sustrae a esta exigencia e interpreta la libertad económica como la libertad sin más, asume la lógica del intercambio, sustantiva el mercado, lo piensa en sí, y al son de su dinamismo monetario ritma la convivencia, trama de la conveniencia, y el espacio de la casa, refugio sin intimidad. Aparentemente contra el estatalismo, el liberalismo exclusivamente económico conduce a un estado de convivencia deshumanizado, a un entorno de competitividad en que el hombre se mueve pragmáticamente, según la llamada de lo útil. El igualitarismo, sea socialista o liberal económico, habla de géneros sin individuos, apenas es capaz distinguir el varón y la mujer si no es atendiendo a la mera sexualidad o a la demanda de objetos; sea, esta, la de ropa, de un coche, de un viaje o de un niño encargado a un vientre sin madre o reducido a deshecho antes de nacer, producto defectuoso, indeseado. El ideal igualitarista, explícito en el marxismo y sus derivaciones, implícito en el liberalismo económico progresista, que también iguala a la persona en el producto, conduce a la comparación, al resentimiento, a la delación, a creer en una clase social creando bienes que uniforman al individuo, el cual, introducido en una lógica compulsiva, es continuamente invitado a la inapetencia o al frenesí del consumo. En todo caso, se traiciona la economía como ciencia de lo humano, y la política como teoría y práctica de la convivencia según leyes inspiradas en su sentido.

2. ÉPOCAS DE SATISFACCIÓN NATURAL Y DE NECESIDAD UTÓPICA DE OBJETOS

Dos aspectos fundamentales que hemos divisado en el modo de pensar del progresismo cientificista, el ideal de satisfacción y la pérdida de sentido de la necesidad, han sido tratados, respectivamente, por Marion y MacIntyre como señas de la desmoralización y último declive de la modernidad.

Marion ha insistido en que la filosofía moderna, contagiada por el ideal renacentista de la verdad como certeza, ha ido construyendo en el objeto la posibilidad de adecuación del intelecto a parámetros ordenados y mesurables (*ordo et mensura*), que, en su opinión, no responden tanto a una matematización de la naturaleza, sino, más bien, a una desmaterialización del ente natural griego cuya movilidad se vinculaba todavía a la materia (*hylê*), expresión de la vida terrenal. Este proceso ya sería evidente a partir de la reducción de la sustancia natural a mera extensión corpórea en la geometría cartesiana; se confirmaría con Kant,

cuyo transcendentalismo establece en las facultades del sujeto las condiciones a priori, incluso espacio temporales, para la constitución del objeto, y, con él, de la experiencia. Y alcanzaría su expresión más refinada en la intencionalidad de Husserl, el cual, a pesar de intentar alejarse finalmente del molde idealizante de las ciencias y acceder a arraigar el juicio en la experiencia del mundo de la vida, no dejará nunca de interpretar el sentido noético del acto como el de una conciencia objetivante que constituye transcendentalmente, mediante un núcleo noemático invariable. En definitiva, el objeto moderno, según Marion, sería una construcción derivada de la arbitraria manipulación de la facticidad en aras de las posibilidades pragmáticas de la técnica puesta al servicio del ideal moderno de la certeza, lo que impediría descubrir por debajo del sujeto, como condición de su acción objetivante, un yo simplemente *adonado*, es decir, que se encuentra recibido porque gratuita y pasivamente donado a sí mismo en cuanto muestra, *sin resto*, a partir de lo que se le dona: del evento irreductible del mundo que satura intuitivamente cualquier intento de significarlo conceptualmente –invirtiéndose, de esta suerte, los términos clásicos de la intencionalidad husserliana⁶.

MacIntyre, por su parte, ha sostenido que el fracaso del proyecto ilustrado, plena expresión de la modernidad, ha de entenderse como el desmoronamiento de la interpretación naturalista del hombre griego, cuyas inclinaciones eran la premisa teleológica que posibilitaba cualquier aserto sobre la virtud de la acción humana. Una vez caducado ese molde antropológico, el individuo busca acceder a la virtud sin más autoridad que la que se pone a sí mismo, sea mediante el imperativo kantiano, fundamento del teísmo moral, sean las pasiones de Hume o la elección ética de Kierkegaard. A pesar de la aparente heterogeneidad de estas doctrinas, todas ellas, según MacIntyre, expresan la orfandad del individuo de la razón natural y la búsqueda de una autoridad moral sin más método que el de producir las condiciones para creérsela⁷. ¿Cómo podrá la modernidad apelar a la autonomía de la razón, sin la autoridad de la ética de la naturaleza? acaba preguntándose.

Sin embargo, tanto el pragmatismo idealista del objeto moderno, construido para responder al ideal de certeza del orden y la medida, así como la artificial autonomía de la razón que crea leyes éticas sin autoridad moral, en vez de contrastar

6 En *Reprise du donné*, estimulado por la obra sobre todo de Patočka, Marion explora la saturación del fenómeno mundo, de ahí que, por lo que nos interesa, no es menester aquí entrar en la posible variación de sentido que este análisis –junto con el concepto general de banalidad del fenómeno– conllevaría respecto de los tipos de fenómenos saturados de *Étant donné* (el evento, el icono, el ídolo, la carne, y, paradoja de las paradojas, la Revelación). Cf. *Reprise du donné*. ÉPIMÉTHÉE, PUF, Paris, 206, pp. 171-189.

7 MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2007, p. 41-60.

con el modo de pensar antiguo, no dejan de remitir, en su horizonte último de problematicidad, al ideal griego de satisfacción noética y al ancestral conflicto creencial que suscitaba entre filósofos y sofistas. Recelaban, estos últimos, de la interpretación fundamental de la nueva *epistēmē* filosófica: la creencia en un orden eterno, la *phýsis*, en que surgen y versan todas las cosas, movimiento cíclico de generación y destrucción en que el hombre también participa así como atestigua su esencial facultad noética de predecirlo, dominarlo, en suma, predicarlo mediante el ser. Es la suposición previa de la adecuación entre el decir del hombre y el de la naturaleza, –entre, *lógos* y *Lógos*, se podría rotular– lo que promueve la verbalidad del ser como movimiento anímico del *noûs* que desvela la contingencia dinámica y práctica de las cosas (*pragmata*) en su presencia actual de entes. La verdad como desvelamiento (*alêtheia*) del ser de los entes, así como su expresión apofántica en el juicio, se siguen de la coincidencia entre el movimiento inmanente del intelecto y el de la naturaleza. Si Aristóteles, como anunciamos, define la espontaneidad noética del alma como *kínesis* en sentido estricto (*enérgeia*), en cuanto acto que es a la vez potencia de sí, y, por tanto, poseedor de perfección o *télos* intrínseco (*entelékheia*), ese acto no es otro que el de la inmanencia de la naturaleza, cuya definición fundamental es «ser sustancia de las cosas que tienen en sí el principio de su movimiento»⁸. Esta connaturalidad del alma, cuya consecuencia expresaban tanto los medievales como los primeros modernos en la identidad entre el *ordo rerum* et *ordo idearum*, fue el principal blanco del escepticismo sofista, que no consistió, entonces, en mera sinrazón, sino en una duda creencial, en una *paradoja*: ¿es el orden natural, en realidad, el que ejerce el hombre sobre la naturaleza, construyéndola a su medida, o es el que impone la naturaleza al hombre, el cual se aviene a vivir conforme a sus designios? En esta dicotomía entre creencia y duda, que, como veremos brevemente, se renovará insuficientemente en el cartesianismo, se halla el titubeo metafísico de Occidente entre realismo e idealismo que contagia todas las expresiones artísticas de lo humano; entre ellas, también, el arte de legislar según la verdad y, por consiguiente, el sentido de la justicia. Se preguntaban los antiguos y seguirán inquiriendo los modernos con sus propios términos: ¿es la ley un mero acuerdo circunstancial (*nómos*), derivado de intereses espurios, casi siempre impuestos por el más fuerte, o responde a un orden natural en que se enmarcan las posibilidades de pensamiento y de acción humanos?

Introducirse a la filosofía obliga a revivir la razón por la que se ha iniciado y a esclarecer por qué no siempre la ha habido. Esto puede conducir a pensar que la raíz de esa razón se halla forzosamente en una interpretación del hombre

8 Aristóteles, *Metafísica*, V, 1015 a 13-17.

acerca de sí mismo como capaz de responder a las cuestiones últimas de su vida sin recurrir a atávicas instancias ajenas, concretamente, Oraculares. El filósofo es una creación histórica que mana de la creencia fundamental de pertenecer a la naturaleza y de desvelar progresivamente el todo eterno que cubren dinámicamente sus partes, para asimilarse a él, o bien para dominarlo y convertirse en él, en todo caso, para salvarse. *Lógos* significa, por tanto, sorprendentemente, fe, *pístis*, que no es mera *dóxa*, sino creencia de salvación, cuyo camino, desde la creencia concreta del griego, es el de la justicia que lleva de la privación a la autarquía y que define el movimiento espontáneo del alma, el *noûs*, adecuación progresiva entre *idéa* e *eîdos*, correlación noético-noemática que, en acto, es *lógos* del *Lógos*, unidad de hombre y naturaleza. Esta unión primigenia permea continuamente el modo de pensar antiguo y cristaliza en el Uno como problema metafísico y lógico fundamental, incluso allende el ser del Ente. Porque el Ente, como supo ver Platón llevando la afirmación parmenídea de su unidad al absurdo, en la medida en que es idéntico a sí mismo ya postula lo diferente de sí, es decir, la Díada. Uno y Díada significan, en el *Parménides* platónico, participación y comunidad del ser, síntesis primigenia entre ser y no ser, identidad como diferencia. Aún así, el puro Uno, como infinito patrimonio en sí de posibilidad diferenciable, sin ser él mismo diferencia alguna (quizá *différance*, diría Derrida, allende el significante y el significado) seguirá alimentando la escatología griega. Solo Plotino se atreverá del todo a filosofar desde él, coherentemente con la creencia fundacional de la filosofía como unión entre *Lógos* y *lógos*. Sin embargo, de esta suerte, quedará definitivamente encubierto, no tematizado, el sentido creador del creer de la vida, que creó también, históricamente, el hombre filósofo. Creyendo en el Uno el hombre, en cuanto *noûs*, crea la idea de su disolución.

El *noûs* griego es inteligencia sintiente de las formas eminentemente perceptibles en la visión: es visión inteligente, es decir, sintética. Su potencia, de la que se desprende la función accesoria y de las demás facultades del alma, compone o sintetiza espontáneamente los aspectos sensibles de las cosas en formas definidas y definitivas, desplegadas en el discurso que se inicia con la palabra verdadera, cuya verbalidad, el ser, predica el todo en cada parte, esenciándolas, o sea, unificándolas, porque su decir desde Parménides nunca excede lo ya dicho: el Ente. En cuanto coincidencia entre *Lógos* y *lógos* en el ser, el *noûs* progresa según una lógica de intercambio, un contrato de éxito que no deja nada al azar; no admite duda, no está creencialmente abierto, rechaza toda *dóxa*, como también expresó el eleata; consiste, en el fondo, en implícita fe en el Uno como dicho, sin decir alguno, que no da razón de sí, porque no responde del creer que ha creado el filósofo como tipo de hombre, de ahí que no es visión absolutamente responsable, capaz de narrar su propia historia. El *noûs* no cree, porque en sí no duda ni responde, no dialoga, en el fondo, porque define, reduce distancias en el tiempo

reversible de la justicia que equilibra armónicamente los contrarios, de ahí que se desprende de la carne, expresión accesoria de la multiplicidad, revelando que nunca tuvo razón de encarnarse. El tiempo noético no tiene drama, narración, trama fáctica, esperanza y peligro, ni verdadera salvación, pues transcurre esenciando, perfila el espacio configurando unidades formales, así como se desprende de Aristóteles que lo defino como «el número del movimiento según el antes y el después»⁹.

La definición del tiempo de la naturaleza desde la actividad noética de la numeración ha solido parecer a los intérpretes del Estagirita una contradicción con su “realismo”. No se ha entendido que la *función de realidad* del realismo aristotélico y griego en general, es decir, la idea en vista de la cual funciona *realmente* todo cuanto hay, es la coincidencia entre *idea* e *eîdos*, en la cual el alma se hace como una mano porque el ser es visible e invisible: forma para aferrar e idea aferrada, sincronía entre *phýsis* y *noûs*. Lo primero que se da a la experiencia es la apariencia pragmática del ser, que se revela noéticamente en el ente, función ideal de lo real.

En la distinción aparentemente fáctica entre *morphés* finalmente aferradas por el intelecto, es decir, *idealmente realizadas*, se deriva la lógica formal: posibilidad de identidad eterna y no contradictoria de *eîdê*, fundamento de la numerosidad del número que permite también concebir que un género participe en las especies, de que haya composiciones, divisiones, multiplicaciones entre ellos. Y ese orden, que según Aristóteles se hace *en vista de la unidad* de la sustancia (*pros hén*), que participa en cada sustancia, es la justicia (*díkê*), recolección de aparentes contrarios desperdigados en el tiempo inesencial de la sensibilidad. Lo imprevisible, el azar (*týkhe*), se descubre postreramente previsto en la forma que el *noûs* anticipa fatalmente en la materia, porque, a la postre, la causa agente y final de la obra coincide con la causa formal de la naturaleza¹⁰. Más allá del amorfismo dinámico, privación de ser, apariencia fáctica de la *proté ousía*, se revela epistémicamente, es decir, noéticamente, la *deutéra ousía* en vista de la unidad sustancial, como ejemplifica la divinidad que no predica ni se predica, sino que intelige en acto, sin potencia alguna, porque el todo del ser es su propio ser: sustancia que piensa pensándose, simple *theoría* o contemplación, es decir, satisfacción, autarquía, justicia, sin privación alguna, pura *enérgeia* que es *ente-lékheia*.

Entre *noûs* y *phýsis* dista el ser como efímera categoría de transcendencia que desvela en la medida en que predica su unidad, sea la del Ente, de la Idea o

9 *Física*, IV 219b.7

10 Cf. *Metafísica*, libro VII 1015a 11ss, 1043a 14-18, y 1043a 32-33, y VIII, 4, 1044a 32ss. *Física* II 7, 198a 21ss.

de la Sustancia en vista de la cual se une lo múltiple, de ahí que el *lógos* recolecta, asimila, unifica (*légein*) hasta coincidir con el *Lógos*, unidad de la razón, ocaso de toda creencia. Alcanzado este derrotero, habiéndose revelado el destino del ser como predicado de unidad, no de fecundidad, no hay nada que decir. Mas todo discurso, en el fondo, ya fue tan efímero como la separación entre sus términos, pues el *noûs* nunca fue infinito, verdadero diálogo, sino finito como definido, es decir, infinita repetición de lo mismo, principio y fin de la naturaleza, mero testigo de la incomprensible diástole entre ambos, éxtasis aparente que, *esencialmente*, no pudo tener lugar, excepto, quizá, para ostentar la necesidad divina de la unidad. Mas, esta razón extática, no puede ser la del decir de la vida, la alteración del diálogo en el que quien habla ya cree en quien responde, que es lo que le llama a escuchar de verdad, es decir, a responder a su vez llamando.

El denominado “realismo” griego se gesta desde una interpretación del pensamiento como conocimiento del ser, de ahí que no es más que idealismo de la forma natural, ideal teleológico del saber que desvela la *phýsis* como *noûs*, meramente potencial en el hombre, pobreza terrenal, y riqueza actual en el dios. Fue Plotino quien buscó definitivamente pensar allende el ser del Ente, desde el Uno, autogeneración infinita, disolución del *lógos* en el *Lógos*, en el silencio apofático de la palabra sin semántica, lenguaje de ultratumba, que empieza a resonar solo en los *lógoi* del *noûs*, naciente diástole de emanación, susurro del ser, del pensamiento que es idea en acto, transcendencia en la inmanencia, intencionalidad. El *noûs* emana del Uno contemplándose, es decir, dominando, controlando sus ideas, que volverán a la unidad en un tiempo aparente, reversible, entrega fatal de lo desplegado a lo implicado, sin infinita complicación fáctica (lo que atestigua, por otra parte, la impotencia de la infinitud del Uno, que, desplegada, es infinita repetición de lo mismo, como el *ápeiron* de Anaximandro). Del Uno, pasando por el *noûs* y la *psykhé*, difuminándose en la materia, se llega al individuo, que no puede dividirse y emanar ulteriormente. Plotino, de esta suerte, resume definitivamente el planteamiento griego que subsume la fecundidad de los individuos, de los amantes, de la familia, el verdadero espíritu entre padres e hijos, en el Uno, que kairológicamente se expresa sin diálogo, que emana sin compromiso de alteración, sin fecundidad. Ésta sería la consecuencia antropológica del progresismo cientificista cuando ha logrado salvar la privación en la autosuficiencia, cuando el *noûs* ha culminado el desvelamiento de la *phýsis* adecuándose a ella, reconduciendo su *lógos* al *Lógos*, satisfaciéndose divinamente, sin pobreza alguna.

La apofática del Uno de Plotino expresa lo infecundo; emanar no significa creer en el hombre, sino asimilarlo, aniquilarlo, salvarlo en el olvido del todo, justicia de quien encuentra paz en la muerte como nada del ser, abstracción que no afecta a nadie, que no disturba porque no mata. Su emanación es éxtasis aparente, es un fuera que permanece en sí, porque no cree en el hombre, no confía

como el padre en el hijo y el hijo en el padre, donando vida, abandonándose en la entrega que convierte el uno en el otro, en las edades. Solo deriva de sí para no perderse, de ahí que nunca se encuentra; es eterno retorno porque su partida jamás existió. ¿Por qué y para qué el Uno ha emanado, se ha encarnado, es decir, espacializado progresivamente como tiempo cósmico cuando en sí era perfecto, acabado? ¿Cuál es, en definitiva, la fecundidad de su razón o, mejor dicho, su razón como fecundidad en la emanación? El Uno, así como sus hipóstasis derivadas, no duda ni cree en nadie, de ahí que no crea, sino que se expande, se encarna para reintegrarse, para mostrarse él mismo necesario ante lo efímero de su despliegue; mas su carne no es humana, su tiempo no es biográfico, su vida no es vida. Se hace *noûs* y alma contemplativa de sus ideas seminales, con que hace mundo para precisamente tener su ocaso en el individuo, morir en su carne, sin drama, sin piedad, en absoluta soledad. Su rumbo no tiene transcendencia, fecundidad, filiación ni paternidad, es decir, prole; es radical miseria, *pauperitas* sin bienaventuranza.

Llevado a cumplimiento el recorrido del pensamiento griego, alcanzada la plena unión y confusión entre *lógos* y *Lógos*, paradójicamente, la filosofía, que había nacido confiando en el hombre, se aniquila sucumbiendo este a las postrimerías oscuras de la materia indiferenciada del Uno, dicho enigmático sin decir alguno, muerte de nadie, solo de la nada del ser, del Ente que ya ni se predica en el decir del ser, ni se desvela en la multiplicidad de los entes. Y en esta muerte abstracta se descubre que el hombre nunca nació, que solo hubo la infecundidad del Uno, mera idea, pretensión de seguridad que acepta la paz de la extinción, de la vida aparente que no preocupa porque nunca fue vida tal y como la vivimos.

¿No consistirá el vivir humano en lo que ha quedado oculto en la creación del filósofo: el creer radical que lo ha creado, y que lo revela filiado y filiándose en el hombre que biográfica e históricamente crea? ¿No querrá esto también decir que el creer filosófico, en la medida en que ha creído en la naturaleza, no ha sabido creer desde la vida y pensar la creación del hombre narrándose creativamente en la historia que eventualmente lo salve? ¿No tendrá precisamente sentido la historia de la filosofía en la medida en que ahonda en las raíces de la confianza creadora, camino de la vida, de su verdadera transcendencia, de su éxtasis como diálogo, compromiso de alteridad, en suma, fecundidad?

* * *

Descartes pretende dudar de todo, pero no duda de nadie, ni, en rigor, de sí mismo. Su duda transcurre en el pensamiento como verbalidad del ser, de ahí que no se pregunta quién es, cuestión radical de la vida, que la hace intrínsecamente responsiva con lo radicalmente otro, es decir, proyectiva, insegura, histórica,

cuestionante y creencial, en definitiva, fecunda, pues lo otro con quien me encuentro siempre es él o ella. La radicalidad de la duda cartesiana ni siquiera desciende hacia el abismo escéptico del sofista que inquiere la viabilidad de la razón natural, hasta asomarse al creer fundacional, concreto, de la filosofía. Su duda, al igual que la de Husserl o la que se desprende del preguntar fundamental heideggeriano, es dogmática: cuestiona a partir de lo indudable, de la unidad entre el ser y el pensar. Es duda infecunda porque no cuestiona la vida íntegramente, proyectándola personalmente, descubriendo su compromiso creador, su fe viva en el hombre que es tan peligrosa como felicitaria, porque le lleva a filiar y filiarse en él, y atisbar su auténtica salvación que no depende del conocimiento del ser sino de la vida que se revela en otra verbalidad, el creer que crea, y que es *amar*. A la vida, en la duda moderna, sin embargo, le va el ser de su propio ser, pues transcurre en el saber intrínseco del ser que se gesta en la inmanencia de su propio pensar, que es, de esta suerte, un pensar conciencia de ser: puro e instantáneo saberse existente.

Perdida la adecuación entre *lógos* y *Lógos*, secularizada y matematizada la *phýsis*, Descartes apela a otra sacralidad para encontrar el camino de la satisfacción del *noûs*. Le reza a Dios como un cristiano, confía en su bondad, en que no le engañará como lo haría un genio maligno; sin embargo, la índole del engaño que le preocupa, el sentido de la plegaria, su lógica de salvación, postulan aquello que la *phýsis* le aseguraba a un pagano: pensar el ser de todo ente, adecuar las sustancias, para que se sincronicen las mónadas, para que haya ocasión de pensar el ser del mundo, para que Dios, en el fondo, sea la naturaleza –*Deus sive natura*– e incluso la conciencia misma, como dirán sus seguidores, anunciando la supervivencia del Uno en cuanto Dios infinito del que depende ontológicamente todo, y que se expresa indefinidamente en el espíritu y la materia.

La plegaria cartesiana, atisbo de humildad ahogada en el ser, traducida según la lógica pagana del dominio, de la satisfacción, es el grito desvalido de un hombre-dios incapaz de salvarse por sí mismo, porque ya no cree en la *phýsis*, *Lógos* de su *lógos*. La divina inmanencia del *noûs* es condena; el que pueda pensar solo su pensamiento, sabiéndose existente, esclavitud. La duda cartesiana no descubre la fe que espera porque ama, que atisba a un Dios que salva porque ha creído en el hombre infinitamente, es decir, creándolo. Es, su Dios, el que surge del pensamiento y se demuestra a partir de lo que le es innato: la idea, potenciándola más aún de cómo la naturaleza potenciaba el *noûs*: infinitizándola desde la infinitud del acto creador cristiano. La huella de la bondad de Dios sería el descubrimiento del pensamiento infinito que, de esta suerte, infinitiza el ente pensado; en otras palabras, dependencia ontológica de ambas sustancias, la pensante y la extensa del mundo, en la sustancia divina, garantía de la nueva actualidad entre *noûs* y *phýsis*. De ese Dios, no tan lejano del *Actus purus* del Aquinate, depende la puesta en el ser de todo ente, también del hombre, recreándolo en cada instante

o habiéndolo previsto incoadadamente en el tiempo íntegro de la creación¹¹. De ese Dios tampoco se duda porque se demuestra, a partir de la idea innata de lo infinito, que es el mismo saberse continuamente existente de la conciencia, condición extática del pensamiento, intencionalidad como creencia pre-reflexiva del ser que revela ontológicamente el mundo.

La idea de Dios es innata a toda idea, abre infinitamente el pensamiento al espacio y al tiempo de la creación, pero a partir de la conciencia, la cual no se encuentra como criatura en la creación, porque no cree originariamente en ese Dios, co-creando con Él, sino que cree en el ser cuya ciencia conlleva asociar eidéticamente el tiempo infinito para adecuarse a las cosas como entes que lo definen técnicamente, es decir, que lo objetivan. En la tendente clausura del *noûs* que progresa hacia la coincidencia con el *Lógos* natural, la modernidad se estrena abriendo un hiato en el pensar desde la idea infinita como huella divina que, respecto del platonismo, hace de las ideas síntesis infinitas –dirá Kant–. La necesidad del pensamiento, infinitizada en la inagotable apertura de la conciencia al Ente, postula, para satisfacerse, buscar en esta las condiciones o límites de la entidad mundana, es decir, establecer la economía del pensar, su capacidad y fuerza productiva. Desfondado el umbral de la pobreza individual, que era privación prevista y progresivamente satisfecha en la autarquía natural del Uno, el pensamiento infinito ha de establecer las condiciones finitas, posibles, de lo pensado, encontrándolas inicialmente en la ciencia como marco seguro de adecuación, como umbral de satisfacción técnicamente controlada.

Respecto del pensamiento griego, la modernidad no duda de la posibilidad de dominio sobre la naturaleza, que la ciencia ya asegura con su propio método; menos aún se cuestiona lo que podría significar la radical no existencia, la no creación de lo creado para una criatura, así como podría insinuar la creencia cristiana revelando la posible condición de orfandad de la criatura en el mundo. Duda, más bien, de *si* y *cómo* la naturaleza puede ser pensada, asumiendo Kant definitivamente que ese pensamiento y sus condiciones son aquellos del conocimiento científico, transcendentalismo del ser que une el *lógos* al *Lógos* impersonal de la ciencia. Mas, de esta suerte, la vida como conciencia, en la medida en que ha igualado las condiciones de la experiencia a las del objeto, vale simplemente si lo produce y consume, vinculando el significado de su existencia, su último destino, al de las ciencias de las cosas, supeditando la filosofía a la búsqueda del principio fundamental de toda ciencia. El idealismo moderno es realismo ideal griego de la forma de la naturaleza secularizada; es, en suma, conciencia de ser en el ente pensado, objetivado, indefinidamente producido.

11 DESCARTES, René, “Méditation Seconde” en *Méditations Méthaphysiques*. Flammarion, Paris, 1970.

La infinitud del tiempo noético de la conciencia es la del espacio configurable, de la plasticidad del objeto derivada del compromiso pragmático de la conciencia que le dona el ser para ser ella misma. “El yo”, identidad o actualidad conciencia-de-ser, es infinita repetición de la misma necesidad ejecutivamente desplegada de saberse existente, de darse cuenta de sí a través de lo que aparentemente no es ella misma, ficción de alteridad del *ob-yecto* pragmáticamente lanzado, ordenado para su unívoca existencia, teleología pragmática en que el fin es para la causa del ser, y cuyo resultado no difiere de la unidad antigua entre *lógos* y *Lógos* excepto en conceder la efímera iniciativa de fusión al intelecto. Producir o dejar de existir es el destino de la vida como conciencia, trabajo sin vocación, mera supervivencia, ansia de bienes que empobrecen. En el tiempo de la conciencia, que es donde vive todavía el hombre de hoy (conciencia de clase, de ser joven, de ser mujer, de ser blanco o negro, concienciarse de todo, controlarlo y enjuiciar intenciones...), en ese tiempo, no hay espera, sino expectativa programada, exigencia de satisfacción noético-noemática, automática petición de derechos, porque el *nómos*, como acuerdo arbitrario, como antojo pragmático, se asume como la misma *phýsis* del hombre. Incluso cuando ingenuamente se llega a creer que en el éxtasis de la intencionalidad de la conciencia se abre un espacio intuitivo, no constructivo, en realidad, al significar la intuición originariamente el ser, este se construye en un tiempo fácticamente derivado, el que asocia eidéticamente, reteniendo lo dado para acoger lo que se dará, subsumiendo lo fáctico de la carne a la resistencia del objeto para la existencia, en una cinestesia, en el fondo, sin carne. Porque al igual que el Uno plotiniano, la conciencia nunca tuvo razón de encarnarse y menos aún de encontrarse en algún lugar, porque nadie realmente la espera, la filia y se filia en ella, y, por tanto, la encuentra en un ahí único e inagotable, en la familia, que es morada.

Debajo del ser como creencia primera de la conciencia (*Urdoxa*), según la definió Husserl, más acá de la conciencia como ciencia que retiene y protensa el ser esenciando el tiempo, hay duración inefable, fuente del tiempo que no es un mero punto y cuya fecundidad queda impensada. Se trata de mi vida, realidad radical, que cree en el hombre encarnándolo biográficamente, relato vivo de la carne en las edades. Es, este tiempo biográfico, siempre el de alguien, el de su carne fecunda de padre y madre desde la concepción hasta la muerte, el que narra la vida incluso cuando no hay conciencia, en la enfermedad, en el coma, en la gestación embrionaria. Es carne siempre en familia, aquí inagotable, espacio de vida, amor y esperanza desde el vientre hasta la tumba.

La conciencia como donación de sentido de ser en el objeto es asimilación de la vida a la lógica de la manufactura, en que todo lo que acontece busca ser previsto por el sujeto, planificado, programado en un estado de satisfacción permanente, de suerte que de todo lo que podamos significar no quede nada por

intuir, ni nada de lo intuido por significar: ser más allá del ser, *Lógos* que no predica ni se autopredica, dicho sin decir alguno, el Uno. La conciencia, como teleología de la razón en la historia, sería, de esta suerte, control absoluto del tiempo en el espacio objetivable, utópica saturación del infinito en un horizonte de perfecta manipulación, de satisfacción automática, derrotero antropológico de lo que se ha llamado enfáticamente transhumanismo. Se funda, este, como todo progresismo cientificista, en una antropología segunda, utópica, derivada de la conciencia satisfecha en un automatismo del ser sobre el tiempo y el espacio vivo de quien inevitablemente vive trazando con su carne la propia historia.

Si creer en el ser es crear el Uno, que es nada del ser allende el Ente, creer en la conciencia es crear ilimitadamente objetos, es decir, el mercado indefinido de útiles, seres pragmáticos para el existente, para el yo o conciencia. He aquí la necesidad inagotable, compulsiva que exige satisfacción de lo que todavía no existe, pretensión de bienes sin umbral de satisfacción excepto el que impone la técnica de su producción. Crear objetos significa existir sin más, sobrevivir, completa asimilación del ser a la lógica del mercado, sea este regulado o espontáneo, porque siempre hay un estado impersonal en la conciencia como control y objetivación, transcendencia que se hace en la inmanencia del dominio, del control infecundo, control de natalidad, sin verdadera alteración del compromiso de los amantes, es decir, miseria, *pauperitas* sin bienaventuranza, oscuridad y barbarie de nuestra época.

3. LA ECONOMÍA DEL REGALO Y LA MISERIA

Al plantear la pobreza, admitir la variabilidad de su umbral, su eventual injusticia, tuvimos que rebasar su usual sentido económico y apelamos a la posibilidad de hacer funcionar su concepto desde la pretensión genérica de la vida del hombre de una época y, según dijimos, incluso, de una generación. Mas lo que posibilitó esta misma intención es el hecho de que ha habido un tipo de hombre, el filósofo, cuyo decir ha creído poderlo decir todo acerca de sí mismo, porque su palabra es absoluta y regia, suelta y dominante respecto de cualquier otro poder aparentemente ajeno, en suma, palabra que es *lógos* insustituible, intransferible para narrar su propia historia: nada ni nadie más que él mismo puede escribirsela inscribiéndose en ella. El hombre, en el filósofo, se ha hecho trama de su propia historia, *mýthos* de sí, desvelando, ateo, por su propia mano, su época de salvación, que es trama primera de cualquier otra división epocal.

Con la creación del filósofo se ha inaugurado un decir ateo de los dioses oraculares, cuya palabra confía originariamente en responder de su destino, porque significa autogobierno. Es, esa palabra, *mýthos* del intelecto natural, pensamiento

del ser, *lógos* del *Lógos*, desde la cual, como un nuevo dios, el filósofo escribe íntegramente, es decir, naturalmente, su propia historia, desde el principio hasta el fin, que es el mismo *arkhé* y *télos* de la *phýsis*. Hay historia, épocas, en suma, porque la vida, en la filosofía, se ha hecho teoría intrínseca de sí, divina auto-transparencia.

Por tanto, lo que puede significar la percepción de la pobreza, la determinación de su umbral, el sentido de sus bienes, la eventual injusticia que mueven o a la que responden sus teorías, cobra sentido en vista de quien el hombre ha creído o pretendido ser epocalmente desde la voz de la filosofía: decir que se ha hecho cargo de él creándolo y desde el que se narran todos los decires de cada arte y cada ciencia, técnicas *poiéticas* de su personalidad histórica. Sin embargo, a pesar de un esbozo apenas aproximado de las creencias fundamentales del pasado filosófico, no se ha podido justificar la creación histórica del mismo filósofo como tipo de hombre, es decir, no se ha hallado el creer creador cuyo decir es palabra irrepetible, que no regresa nunca semánticamente inmutada, sino que nace en alteración, ya donada, irrecuperable, incontrolable: palabra fecunda de amantes que es ya diálogo entre padres e hijos, lógica generacional y epocal –trama auténtica de la historia filosófica–. Sin esa palabra, que no es *mýthos*, sino *verbum*, decir que crea creyendo, no hemos podido comprender la pobreza más allá de su acepción ontológica de mal físico o metafísico, como privación aparente o como necesidad compulsiva, sin alcanzar su sentido económico eminentemente humano, dramático, que expresa la menesterosidad del bien primero, el hogar, lugar de transcendencia, de intrínseco e inagotable encuentro, en suma, de fecundidad familiar según el camino en que nos inició la experiencia etimológica del término.

Hemos llamado progresismo cientificista a la ideología dominante de nuestra época, que se ha ido imponiendo desde el final de la modernidad, nacida de una hibridación de la fe filosófica antigua. La duda sofista hizo luz sobre el creer fundacional de la filosofía, si bien instalándose en la paradoja escéptica, sin ofrecer una alternativa al *lógos* del *Lógos* que de por sí aniquila el creer, porque nunca realmente ha dudado, sino que ha preguntado por el ser predicando naturalmente, profetizado *apofánticamente* desde el Uno. Es duda dogmática que segrega un opinar (*dokeîn*) que no muestra nada (*docet*), una *dóxa* como principio de ortodoxia, protección de lo sagrado, de la salvación como asimilación del *noûs* a lo eterno de la *phýsis*. La duda cartesiana tampoco duda para creer radicalmente, para crear, sino para aniquilar la duda y, con ella, la confianza en lo radicalmente otro que funda el decir como diálogo, compromiso de fecundidad, carne. El *noûs* y la conciencia no creen en el hombre porque predicán sin la palabra que llama a responder en canto que ya escucha –es decir, palabra que dona la palabra– sino desde el Uno que compone para analizar y analiza para componer, de ahí que progresivamente pierde la palabra, asimila las partes al todo que finalmente

revela no haber tenido partes: espacio ficticio de un tiempo aparente, sin diálogo. “El yo” sustancial, como *noûs* o conciencia, ha conducido a la miseria, a la infecundidad apofática del dicho sin decir, pues no cree originariamente en quien le responde, en el hombre, que es siempre ella o él, sino en el Uno, sin diálogo, definición sin prole, lógica de dominio, control de natalidad.

Crear radicalmente en la vida, (*credere*), acreditarse en ella, conseguir darle valor, significa crear al hombre, es decir, proyectarlo individualmente, lo que implica, siempre, tenerlo *creído*, a crédito (*creditum*), anticipado personalmente en el futuro –quién voy a ser–, como recreación de mi pasado –quién he sido–, de ahí que “yo” equivale a encarnarlo en el tiempo de las edades, en un cuerpo que no es ninguna esencia, sino como supo ver Levinas, inevitable senescencia, y, más aún, cuerpo fecundo, que funda generaciones, épocas, porque es carne siempre de él o ella.

Kant pensó que la cuestión ¿qué es el hombre?, resume todos nuestros saberes y esperanzas; sin embargo, esa interrogación, de cuño socrático, trata el hombre como ente que va desvelándose *siendo*, definiéndose en el ser, a diferencia del sentido más profundo del *factum*, que es duda de humanidad, en la medida en que desde él puede el individuo creer dramáticamente en ella, creando su convivencia en la universalidad de la ley o confundirse con la naturaleza. ¿Quién soy? es cuestión que no admite definición, significa ya creer en la vida encarnándola personalmente en el hombre, es decir, res-pondiendo a ella desde la concepción como amante. Significa, por tanto, en el fondo, llamada de fecundidad que se desdobra a su vez en las dos siguientes, inseparables: ¿a quién amo? y ¿quién me ama?, encontrándome, en vista de esta trama, a lo largo de las edades, siempre como amado y amante, hasta revelárseme del todo su sentido como esposo o esposa (*sponso-a, spondere*), es decir, en el compromiso de fecundidad que es la carne misma: como él, distancia de infinita confianza en ella, y como ella, distancia de infinita confianza en él, individuándose en los hijos, encontrándose en el hogar, técnica primera de la familia, *arqui-tectónica* de toda construcción.

El hogar es la interioridad y exterioridad inagotable de la carne del hombre, que es la del mundo, distancia fecunda entre él y ella, en que se hallan gratuitamente las cosas, heredadas y entregadas generacionalmente. El fundamento económico del mundo es el hogar, donde se aprenden las creencias históricas del hombre, que son, siempre, las del varón y las de la mujer, en recíproca e insustituible inteligibilidad: la del decir que es palabra compartida, siempre fecunda, donada porque llama confiadamente, de ahí que ya es escuchada, respondida. En el hogar el hombre responde y llama al niño con voz de padres en cada cosa: el cuchillo a ser quien corte, el vaso a ser quien bebe, el enchufe a ser quién no debe tocarlo...; y cuando el niño no sabe qué hacer, es decir, no sabe quién es, piensa, que es, por eso, siempre, aprehender a pensar, es decir, a amar. El pensar

no piensa el ser originariamente; piensa infinitamente quién soy desde el creer que crea originariamente, desde la confianza entre amantes en que se recrean los hijos, que, a su vez, creen en los padres que se recrean en ellos (razón fáctica de las edades). Pensar es buscarse en la creación como criatura que habla siempre del hombre “en mí”, voz individual que *habla las cosas* heredadas entregándolas de nuevo en la lengua. Y las cosas significan infinitamente porque se hallan en la fecundidad del hombre, encarnadas, inagotables, siempre filiándome, porque son fruto de infinitos padres, revelándome quién soy, a la vez que voy filiándolas, entregándolas a infinitos hijos; son, en definitiva, carne del hombre. Es en el hogar donde se las ve surgir como bienes en que tenemos acceso incondicional a la gratuidad del mundo, expresada en el regalo, que es la condición de posibilidad del intercambio. Su lógica primera es el don: el de la morada en el vientre *de los padres*, en los juguetes, en el alimento, en los besos, en la palabra...

El decir de la carne de los niños, que ya han sido creídos, es decir, creados, y a pesar de haber sido rechazados, abandonados, agredidos, llama a los padres desde la concepción al compromiso, al hogar, al regalo, a los besos, a la justicia de los esposos que se han prometido y que por eso responden, se comprometen continuamente. Padres debería públicamente decir, ante todo, amantes, mas, en el fondo, eso solo significa primariamente para los niños, que aprehenden a serlo, a pensar quién soy desde quién amo y quién me ama, patrimonio de su capacidad de filiación y paternidad, de escribir su propia historia. En las primeras palabras, “papá” y “mamá”, se revela el decir de la carne que cree infinitamente en los padres, que, en ese creer, se recrean desde su propia infancia, convirtiéndose, aprehendiendo a ser como niños. Y los hijos, *creídos* originariamente, se van criando, es decir, ya recreándose a su vez desde la concepción como padres, revelando en las edades la trama fáctica del tiempo que es carne como compromiso de fecundidad, en que se espera narrar la propia historia. En la criatura, que ha encarnado al hombre, se revela el mundo como creación.

La historia es, desde la concepción de él o de ella, desde la misma niñez, trama de los amantes, anticipación del enamoramiento en la fantasía que es máxima imaginación de vida perdurable, puro deseo que sueña el compromiso creador de los amantes, vocación originaria. Y si, fieles a ese deseo, adultos, se *convierten* en amantes, es decir, viven desde su vocación, pensarán que siempre se conocieron: plenitud del tiempo en sus historias como remanso de eternidad, intrínseca eclosión biográfica de sentido. La historia solo se cuenta desde el tiempo de los amantes, distancia de la carne fecunda, entre él y ella, plasmada en el rostro del hijo que los une infinitamente, individuándolos en sus historias. Cada historia busca su trama en el compromiso, espera ser narrada y contada, recordada para siempre como una historia de amor.

Si pro-yecto significa anticipación de posibilidades de ser, si anticipa porque tiene a *creditum*, creído, el ser, no anticipa nunca desde lo inanticipable de la fecundidad de la carne. El existir humano no es humano, no tiene transcendencia, extaticidad, siendo esa existencia un modo de una verbalidad infecunda, que no cree en nadie y no crea nada, aparente lanzarse ante sí sin distancia, auto-acreditándose. El existir fundamental que abre el ser, en cuyo tiempo encuentra este su sentido, a su vez “es” en razón del ser, que es lo más transcendente (*das transcendens schlechthin*¹²), y que es, por tanto, razón de su apertura; círculo vicioso. El sentido de ser como tiempo proyectivo acredita el existir humano al ser, crédito del ente fundamental que se reasimila a su patrimonio de ser, sin ir más allá del ser, es decir, tiempo metalizado, de intercambio seguro, sin riesgo, drama, sin generosidad, entrega, desprendimiento, posibilidad de agradecimiento, en definitiva, sin don como carne, en que uno dona la vida, la libertad, ganándola fácticamente, peligrosamente: los amantes que creen como padres en el hijo, habiéndose ya creído, criado, ellos mismos, como hijos en sus padres, distancia de fecundidad, tiempo de la generación, época de fecundidad o de pobreza. En el descubrimiento del ser que se desvela retrotrayéndose y suspendiéndose epocalmente en el Ente, no hay verdadera época ni generación, pues la co-pertenencia entre hombre y ser no tiene fecundidad, verdadera transcendencia, carne, razón vital.

Pensar el ser significa no cuestionarse en fecundidad, pensar sin creer creador, hermenéutica sin trama, sin historia, es decir, verdad que desvela, pero que no crea, de ahí que tampoco predica. El pensar que cree en la vida es el que piensa desde su cuestión radical que cree encarnando, desde el compromiso de los amantes, que deciden filiar, enfrentándose a la vez a la propia filiación, al propio pasado de hijos. El individuo no decide elegirse ante su muerte como defunción de un modo de ser, muerte abstracta, sin vida, nada del ser que no afecta a nadie, paz como despreocupación, derrotero inevitable de la *Sorge*. El hombre, en cada persona, es el animal que decide filiar, es decir, saber des-prenderse de la propia vida, perderla para encontrarla donada. Y, a la vez, filiado, decidirá continuamente quiénes son sus padres, donándoles la vida como padres de sus hijos, como abuelos. Nunca los niños están arrojados en el mundo, sino ya acogidos, respondidos en el vientre de los padres, morada familiar, bien primero, economía del bien. Proyecto como yo es don, significa creer en los hijos creándolos, sin posibilidad de reasimilarlos al donante, entrega de los amantes que revelan el hombre donado como hijo e hija, de ahí que el donatario está absuelto de todo intercambio, libre, vivo, concebido, nunca controlado, objetivado. Yo como proyecto no anticipo sino solo lo inanticipable, él en el rostro de ella, y ella en el de él, *en vista del*

12 HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, p. 38.

rostro del hijo. Yo, desde la concepción, soy ya más que yo, he sido creído infinitamente por esa entrega mutua previa, es decir, creado por mis padres, que se recrean en mí, en cuanto padres, a la vez que creo en ellos infinitamente recreándome también como padre o madre, en el tiempo de las edades, facticidad última, compromiso de fecundidad.

En el pensar auténtico, el que es función de la vida, fecundo de infinitas ideas, porque siempre responde a quién soy, dudo radicalmente de mí, de quién me ama y de quién amo. No es, esta, la duda de la conciencia de ser o de la existencia ante su propio no ser o no existencia, que es dejar de ser en mis ideas y dejar de preocuparme por el ser al que le va a mi propio ser: mal metafísico que no afecta la condición humana, que ni siquiera justifica la encarnación y el mal físico. Es la duda de la cuestión personal de la vida, duda de confianza, de su fecundidad en razón de su finitud. Se desencadena esta duda ante la muerte que quita el aliento, que mata y remata sin fin, la de quien me es imprescindible: del esposo, la esposa, el hijo, la hija, el amigo..., es decir, muerte del amado; pero también muerte de mí, el amante, que causa infinito dolor a quién me ama. La finitud, el mal metafísico, no es de la conciencia, de la existencia, sino de la vida, cuya contingencia es verdadera necesidad que revela su infinito valor. Así enfocado el mal metafísico, desde la carne fecunda que sufre, se llega a la duda que lleva más allá de la muerte y expone al mal de la vida que es vida en la muerte, su muerte moral, que afecta de raíz a la confianza entre amantes, asola la familia, expropia la morada. Es duda de orfandad y de filiación, duda de ser, en el fondo, hijos sin padres y padres sin hijos, es decir, nadie, soledad radical. Esta duda, cuando ya no duda, sino que se traduce en creencia de una vida en la muerte, que es muerte viviente, es la desmoralización de los amantes, infinita pobreza sin bienaventuranza: es la muerte del niño, concebido, matado por los padres, traicionada su carne que significa haber sido ya creído, creado, y, aún así, sustraído de su historia, de esa trama de amantes que iba a desear, fantasear sobre el amado, haciéndose padre y madre. Y es la muerte de los padres por los hijos. Aborto, eutanasia, mayor injusticia y miseria de nuestra época.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Gredos, Madrid, 1998, trad. Valentín García Yebra y también se maneja la traducción de Tomás Calvo Martínez en Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2000.
- , *Física*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, trad. Tomás Calvo Martínez Madrid, 1996.
- DE NIGRIS, Francesco, “Lo que más preocupa a los españoles”, reflexiones sobre la estadística, la prensa y la política. *Cuenta y Razón*, n. 9, Madrid, 2007.

- DESCARTES, René, *Méditations Métaphysiques*. Flammarion, Paris, 1970.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen , 1967.
- LEVI, Carlo, *Cristo si è fermato a Eboli*. Einaudi, Torino, 1990.
- MACINTYRE, Alasdair: *After Virtue*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2007.
- MARÍAS, Julián, *La justicia social y otras justicias*. Seminarios y Ediciones, Madrid, 1974.
- MARION, Jean-Luc, *Reprise du donné*. ÉPIMÉTHÉE, PUF, Paris.
- ORTEGA Y GASSET, José, *La rebelión de las masas*. TAURUS, Obras Completas, IV, Madrid.
- PLATÓN, *Parménides*. Encuentro, 2013.
- SCHELER, Max, *Ordo Amoris*, *Gesammelte Werke (GW) Band X, Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre* Band I Hrsg. Maria Scheler, FRANK-KE.VERLAG.BERN.