

el 11/S. Parece ser cíclica esa amenaza a la que no debemos dudar en definir como fundamentalismo. Se dio a mediados del siglo XX con el maccarthysmo, reapareció con la Mayoría Moral que impregnó la Revolución Conservadora de la Era Reagan y vuelve a tomar cuerpo al rebufo de los crímenes de Al Qaeda. Tras las huellas de Emerson y de Jefferson, es preciso insistir en el principio de que la democracia es posible sólo a partir de una sociedad civil activa con la deliberación como principio motriz. Peirce, James o Dewey descubrieron hace mucho que no hay consuelos metafísicos permanentes. Se equivocaron al afirmar que el abuso del Mal ya no retornaría a la nación: la doctrina de la Guerra contra el Terror es su último triunfo. El desafío consiste en resistir en la defensa de un modelo deliberativo de democracia y, por ende, continuar investigando las amenazas que se ciernen sobre un mundo global.



FE Y RAZÓN

MOSES MENDELSSOHN

Fedón o sobre la inmortalidad del alma

(edición de J. Monter, MuVIM, Valencia, 2006).

Paco Fernández

Quisiera comenzar con una cita de Elias Canetti: “Si pudiera demostrarse que la conjunción del pensamiento griego y del fanatismo del monoteísmo bíblico ha empujado al mundo a este calamitoso camino, si fuera imaginable que otra conjunción habría sido más afortunada, entonces la ley de nuestro destino

se hallaría en el misterio de la conjunción. ¿Qué coincide cuándo con qué?”¹

Deberíamos tener en cuenta las inquietudes que expresa el autor de *Masa y Poder*, aunque la vida y la obra de Moses Mendelssohn se encuentran completamente libres de cualquier síntoma sospechoso. En ambas encontramos la conjunción entre Atenas y Jerusalén, pero, quizás para decepción de algunos, ningún indicio de fanatismo. Sí que hay algo interesante sobre lo que se pretende reflexionar en las páginas que siguen: ¿cuál es el misterio de dicha conjunción y en qué medida sería posible extraer de él la ley de nuestro destino? ¿Acaso la tensión entre fe bíblica y razón griega, que según Leo Strauss ha dotado de una vitalidad extraordinaria a Occidente? No quisiera llevar tan lejos las cosas, así que me detengo aquí, y pienso que será mejor ceñirse a la obra recién publicada de Mendelssohn: *Fedón o sobre la inmortalidad del alma*.

La publicación del *Fedón* forma parte del programa que lleva a cabo el MuVIM (Museo Valenciano de la Ilustración y de la Modernidad), que tiene como objetivo la traducción, estudio y edición de textos pertenecientes a la época de la Ilustración. Josep Monter, investigador y miembro del museo, ha sido el responsable tanto de la traducción del texto como de la redacción de una brillante introducción que, sin duda, ayudará al lector a entrar y recorrer sus páginas. Monter analiza el texto tanto desde el punto de vista de su estructura interna como del contexto en el que surge: el interés platónico de Mendelssohn, la relación del filósofo judío con Thomas Abbt, el cual tuvo una importancia decisiva en la decisión de Mendelssohn de acabar el libro, la recepción del *Fedón* en Kant y Hegel, etc. Habría sido redundante e inapropiado repetir lo que con tanta maestría dice Monter acerca de uno de los libros más leídos de la *Aufklärung*. Las palabras que siguen tienen la intención, junto a las de Monter, de proporcionar algunos elementos que contribuyan a situar al *Fedón* en el lugar que le corresponde en la historia de la filosofía.

Un sentimiento de admiración por el discurso platónico y de devoción por la persona de Sócrates son dos de las razones que llevaron a

Mendelssohn a escribir este libro, el cual constituye un símbolo de la coherencia y honestidad del autor, un texto que rinde homenaje a un modo de hacer filosofía exenta de prejuicios y opuesta a cualquier forma de superstición. Se trata de un libro estructurado del siguiente modo. El ‘Prólogo’, que contiene su motivación: evoca a su amigo Thomas Abbt como quien le animó a retomar la redacción de la obra y finalizarla, y da cuenta de las claves metodológicas: “He utilizado el aspecto, la disposición y la oratoria [del *Fedón* de Platón], y sólo he tratado de adaptar la argumentación metafísica al gusto de nuestro tiempo” (p. 62); un ‘Preámbulo’, dedicado a Sócrates, ‘Tres diálogos’ — que constituyen el núcleo del texto, de modo que en los dos primeros demuestra la inmutabilidad y en el tercero la inmortalidad del alma—, y un ‘Anexo’ donde intenta responder a las críticas de los lectores contemporáneos.

El *Fedón* de Mendelssohn es, como todo libro, un discurso esférico. Este pequeño objeto manuable es finito en su materialidad e ilimitado en cuanto a su significado: una mayúscula inicia el trayecto definido por la escritura hasta un punto que marca el final del viaje. Entre esas dos fronteras el plexo de posibles interpretaciones se multiplica hasta generar una pluralidad de lecturas que formarán parte de su campo hermenéutico. La presunta unicidad del texto escrito no es más que una ficción, la esfericidad apunta, inevitablemente, a la pluralidad de respuestas o, lo que es lo mismo, nos obliga a una elección —pues la pluralidad no es indefinida: hay buenas y malas lecturas— según coordenadas que, consciente o inconscientemente, guían nuestra lectura. El *Fedón* de Mendelssohn no es una excepción. Fue publicado en 1767; una primera coordinada: el tiempo, la Alemania del siglo XVIII, un espacio que “aspiraba, al decir de sus novelistas y dramaturgos, a amar por igual a todos los hombres, incluidos los judíos”.² Tres coordenadas más definen el espacio en el que se inserta este libro, tres ejes identitarios, al menos, que condicionan su lectura: identidad filosófica, judaísmo e identidad alemana. No hay que olvidarlo en ningún momento de la lectura, el *Fedón* es un libro de Moses Mendelssohn: un “filósofo-judío-alemán”. Tres

coordenadas, cada una de las cuales contribuye con un *quantum* de significatividad que fija en un punto de la historia el valor filosófico, social y político del texto; tres categorías cuyas variables se entrecruzan hasta converger en un punto: el objeto físico, el texto y una persona en un tiempo: Mendelssohn y la *Aufklärung*.

En una carta del 19 de diciembre de 1760, Mendelssohn manifiesta a Lessing la intención de escribir sobre la inmortalidad del alma. Su modelo sería el célebre diálogo de Platón; con ello no pretendía una mera traducción, ni una paráfrasis, sino una revisión de la cuestión con la perspectiva que le ofrecía el desarrollo de la filosofía de Leibniz y Spinoza. En noviembre de 1763 envía un manuscrito a Isaac Aselin que contiene la primera parte del texto. Por fin, en 1766, termina el 'Tercer diálogo'. Como se dijo más arriba, el incentivo para reanudar la tarea fue su amigo Thomas Abbt, y las inquietudes compartidas acerca del destino del hombre que les había suscitado un panfleto de Johann Spalding.

El *Fedón* de Mendelssohn puede leerse como la respuesta filosófica a dos tendencias críticas del racionalismo filosófico ilustrado, cuyos orígenes son bien distintos. Por una parte, el judaísmo. Por otra, un amplio sector de la *Aufklärung* alemana antileibniziana, que había banalizado el pensamiento platónico; por ejemplo, Hamann, con sus *Recuerdos socráticos para el fastidio del público*, y Wegelin, con *Últimos diálogos de Sócrates y sus amigos*. También, evidentemente, como un texto contra el escepticismo, el materialismo y el ateísmo de la Ilustración francesa e inglesa: una reivindicación de la religión natural que pretende demostrar la inmortalidad del alma sin referencia alguna a la fe o las Escrituras. Pretensión que le enfrentó a Jacobi, cuya venganza quedó plasmada en *Sobre el sistema de Spinoza, en cartas a Moses Mendelssohn*. En definitiva, en el *Fedón* nos encontramos con el Mendelssohn más deísta e ilustrado, con el *Shutzjude*, el judío tolerado que parecía ser más alemán que muchos alemanes. (Su primera obra, *Conversaciones filosóficas*, se presentaba como un diálogo en defensa de la cultura y la lengua alemana que había sido ridiculizada por Federico II. El *Fedón* comienza a ser concebido, junto a Lessing,

como un anti *Cándido*, un texto contra la concepción volterriana de la Providencia divina.)

En primer lugar, el judaísmo, o más bien, la incompatibilidad entre judaísmo y filosofía.³ Una oposición que viene de lejos y que menciona Arnaldo Momigliano en un ensayo breve sobre Leo Strauss: "La primera dificultad que Strauss encuentra en Maimónides es la de que, al haber hecho profesión de fe judía, hubiera debido mantenerse alejado de la filosofía, porque —y cita a Maimónides (*Guía de perplejos*)— un antiguo principio judaico afirma que ser judío y ser filósofo son dos cosas incompatibles."⁴ Hoy, este viejo adagio judío ha adoptado la forma de una disyunción que puede entenderse como: a) exclusiva, tal como, aunque con perspectivas diferentes, han propuesto Leo Strauss y Lev Shestov: Atenas o Jerusalén, o b) inclusiva hasta la convergencia: Atenas o/y Jerusalén. Aquí se situaría toda la corriente de pensadores judíos desde Mendelssohn hasta Rosenzweig.

Mendelssohn apuesta por una disyunción teórica (*Fedón*) y una conjunción práctica (*Jerusalén*) que le va a permitir ser moderno, filósofo, ilustrado, alemán, y, al mismo tiempo, evitar los peligros de la asimilación conservando su identidad judía. Pero esta apuesta tiene un precio, implica una renuncia, exige la reducción del judaísmo a la Ley Mosaica, un *sacrificium intellectus*: el precio que la Ilustración pide al judío y que hasta Mendelssohn está dispuesto a pagar.⁵

El *Fedón* es un libro de un filósofo racionalista, de un *Aufklärer*. La Revelación o el judaísmo se encuentran ausentes de sus páginas. Mendelssohn hace profesión de fe racionalista y emprende la tarea de demostrar la inmortalidad del alma. Ninguna referencia a las Escrituras; sólo la Razón es soberana en el campo de la investigación teórica. Sus referencias no apuntan a Jerusalén, sino a Atenas. Su mirada retrospectiva no se detiene en la Torá, sino en los diálogos platónicos. El conocimiento, si pretende serlo de la verdad, no puede adoptar a Moisés como modelo, sino a Sócrates. La razón es el instrumento privilegiado de conocimiento; sólo a través de ella puede manifestarse la verdad. La fe bíblica nada tiene que hacer aquí, salvo someterse a una crítica que establezca lo

que pueda haber de racional en sus propuestas. Lo demás es superstición. El filósofo ilustrado Moses Mendelssohn corrobora, en el dominio de la razón teórica, el viejo adagio que menciona Maimónides: filosofía y judaísmo son incompatibles. Sócrates y Platón son para Mendelssohn dos figuras paradigmáticas de la oposición a toda filosofía escolástica y dogmática, dos representantes de la filosofía pagana en oposición a cualquier forma de Revelación, dos ilustres que anticipan la Ilustración. El proyecto de una religión racional, expresión coherente y paradigmática del deísmo ilustrado, que aspira a todo aquello que la razón puede saber desligada de la fe con respecto a la inmortalidad del alma, necesitaba a un pagano, Sócrates, para no tener que utilizar la Revelación.

Pero el filósofo ilustrado Mendelssohn es, quiere seguir siendo judío. Como señala Monter en su introducción, Mendelssohn fue "el verdadero fundador del judaísmo moderno" (p. 19). La conjunción entre filosofía y judaísmo, entre Atenas y Jerusalén, debe rebasar, para ser posible, el ámbito de lo teórico y situarse en la razón práctica. ¿Cuál es la interpretación del judaísmo que permite dicha conjunción? Aquí, el *Fedón*, modelo de reflexión racional sobre un tema que, en principio, parece remitir a facultades que rebasan el ámbito de la razón, debe dejar paso a *Jerusalén*. Aquí es precisamente donde se puede negociar y llegar a un principio de acuerdo entre la Revelación y la razón; aquí es donde Mendelssohn encuentra la clave para superar la disyuntiva: o ser hombre de su tiempo o ser judío y no ser moderno. En el ámbito práctico, interpreta la Revelación en términos de Ley o, lo que es lo mismo, reduce el judaísmo a la Ley mosaica. Ésta se convierte en la institución que servirá al deísta Mendelssohn para no renunciar a su identidad judía: lo revelado en el judaísmo no serían las verdades de razón, pues éstas han sido dadas a todos los hombres a través de la naturaleza, sino más bien leyes específicas para el pueblo judío, expresadas a través de la palabra o signos escritos. La Revelación no debe ser interpretada como un conjunto de representaciones simbólicas, sino de acciones simbólicas unidas a ciertas instituciones. La esencia del judaísmo, aquello que

1 E. CANETTI, *Apuntes*, 1973-1984, trad. de G. Dieterich, Círculo de Lectores, Madrid, 2000, p. 83.

2 L. POLIAKOV, *Historia del antisemitismo. El siglo de las Luces*, Muchnik, Barcelona, 1964, p. 165.

3 Incompatibilidad que podría ser cuestionada. El silencio de Dios o de los dioses es la condición de emergencia de la filosofía, a juicio de Lyotard. La filosofía comienza cuando los dioses enmudecen. Pero también se podría decir que la filosofía comienza cuando Dios habla al hombre, cuando lo cita no para hablar de él sino para hablar con él. El Pacto o la Alianza es la conciencia de una distancia entre Dios y los hombres. Esta distancia, este espacio, no es de Dios ni de los hombres, sino el espacio del diálogo, de la reflexión, quizás de la filosofía. Atenas apareció en el tiempo y propuso un modo de pensar, o quizás el pensar mismo. Pero, de algún modo, Atenas ya está en el silencio que propicia la distancia entre Dios y el hombre, un silencio que justifica la creencia, pero también lo contrario, el silencio del hombre ante la incomprendible voluntad de Dios, la rebelión, y quizás el ateísmo.

4 A. MOMIGLIANO, *Páginas hebraicas*, trad. de S. Berti, Mondadori, Madrid, 1990, p. 248.

5 R. MATE, *Memoria de occidente. Actualidad de los pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997, p. 96.

proporciona al judío su verdadera identidad, no es la verdad que puedan contener las verdades reveladas, sino las normas y la moral resultante de las mismas. A este respecto, Mendelssohn sería un racionalista moderno que, a diferencia de los antiguos, como Sócrates, acepta el progreso y la historia, rechaza la teología bíblica y acepta la moralidad bíblica, y ello tras llevar a cabo una disociación imposible, a juicio de Strauss, entre fe y ética judía. Mendelssohn habría llevado a cabo una operación comprensible existencialmente, pero intelectualmente imposible: “El racionalismo moderno rechazó la teología bíblica y la reemplazó con cosas como el deísmo, el panteísmo y el ateísmo... Generó una tendencia a creer que esa moralidad bíblica se conservaba mejor si se la divorciaba de la teología bíblica. Pero esto era más visible en el siglo XIX que hoy en día. Hoy no lo es tanto por un evento crucial que se produce entre 1870 y 1880: la aparición de Nietzsche.” Así pues, para Strauss es imposible conciliar Atenas y Jerusalén, tanto teórica como moralmente: “La filosofía griega es una vida conforme al entendimiento autónomo. La cosa necesaria según la Biblia es la vida de amor obediente.” Por tanto, la disyunción es exclusiva: “Nadie puede ser a la vez filósofo y teólogo... Pero cada uno de nosotros puede ser, y debería ser, o uno o el otro.”⁶

La universalidad ilustrada excluía teóricamente y marginaba existencialmente al judío. La particularidad judía se cuestionaba precisamente según esa universalidad. Mendelssohn interpreta esta exclusión y marginación con las claves de su época. Piensa como ilustrado y, desde su particularidad judía, no renuncia a pensar los grandes objetivos de la modernidad. El *Fedón* es, precisamente, una buena muestra de ello, un texto-huella, un texto-síntoma de una inquietud y una tarea: la expresión de una filosofía racionalista llevada a cabo por un judío que se niega a renunciar a su identidad. El conflicto entre la fe bíblica y la razón quedaba resuelto, no mediante una síntesis de las mismas, sino por lo contrario: la delimitación de sus ámbitos operativos a través de una hermenéutica de lo revelado que lo reduce a lo realmente esencial, su dimensión ética. Si la razón teórica remite

directamente a Sócrates (*Fedón*), la razón práctica remite a Moisés. Así pues, la tarea del judío racionalista, deísta, ilustrado, consistirá, desde el final de esta operación crítica, en armonizar la Ley mosaica con las leyes del Estado. Y esto lo resuelve Mendelssohn estableciendo que el judaísmo entendido como Ley es un sistema de acciones simbólicas cuyo aspecto coactivo es secundario, es decir, la Ley revelada cumple la misma función que la libertad kantiana: un *faktum* de la razón práctica. Así pues, el conflicto entre filosofía y judaísmo, entre universalidad ilustrada y particularidad judía, el choque de las identidades, se resuelve en una paradoja: el único modo de seguir siendo judío, al mismo tiempo que filósofo de su tiempo, es ser menos judío, lo cual significa una emancipación parcial de su judaísmo. Al “sacrificum intellectus” seguirá el “sacrificum traditionis” exigido por Herder, el sacrificio de la memoria judía para poder comenzar a formar parte del movimiento de la historia y, finalmente, cerrando una época e inaugurando una nueva, el *sacrificium essentiae* de Marx: la emancipación humana pasa por la emancipación del judío y de la sociedad del judaísmo que tanto uno como otra llevan dentro. (La judeofobia abandonará parcialmente las viejas formas del antijudaísmo y adoptará las nuevas del antisemitismo, hasta que se muestre en la actualidad como antisemitismo. Como ha señalado Alain Finkielkraut, toda animadversión hacia el judaísmo tiene precedentes. La vida y la obra de Mendelssohn se sitúan en un cambio de categorías: entre el antijudaísmo y el antisemitismo. Entre ambos, la emancipación.)

Los filósofos de la religión opuestos al racionalismo de las luces no dudaron en atacar el núcleo racionalista del *Fedón* de Mendelssohn. Jacobi, por ejemplo, sostuvo la imposibilidad de la religión racional y la necesidad de la fe, porque, a su juicio, todo racionalismo consecuente desemboca en el ateísmo. La fe es fuente de certeza, pues toda prueba supone algo que ha sido ya probado, cuyo principio es la Revelación. El *Fedón*, sin embargo, es un ejemplo de religión racional que no precisa rebasar el ámbito de la razón para establecer las pruebas que ésta exige para concluir la existencia de Dios o la inmortalidad del alma. El *Fedón* es

un intento de mostrar que la simplicidad de las verdades religiosas accesibles al sentido común exige del filósofo una mayor profundización que sólo puede ser llevada a cabo con la razón. El racionalismo, para Mendelssohn, a diferencia de Jacobi, es el modo de contrarrestar las amenazas del ateísmo y el escepticismo, no su aliado.

Mendelssohn fue consciente del problema que suscitaba la emancipación judía entendida en términos de asimilación e integración. En definitiva, era lo que pedían los amigos de los judíos y los que no lo eran tanto. Lessing entendió que el judaísmo, como cualquier religión, debía conservarse por su valor pedagógico; Herder exigió la renuncia a la memoria judía, a su herencia; Kant propuso una eutanasia del judaísmo y Fichte un trasplante de cerebro. El problema judío no podía seguir siendo un desafío a la metafísica de la historia. La terquedad identitaria judía era inaceptable, y no era menos incomprensible la voluntad de los judíos de no rendirse al proyecto moderno de emancipación. Su particularismo era un obstáculo que había que despejar del camino que trazaba el despliegue de la historia. La emancipación política pasaba necesariamente por la emancipación judía del judaísmo.

Ante esto, Mendelssohn responde con su *Jerusalén*, en el que plantea un Estado laico —supresión de los derechos políticos y jurisdiccionales de las Iglesias, incluidas las comunidades judías y su arma implacable: la excomunión rabínica— y la concesión de los derechos cívicos a los judíos. Pero, al contrario de muchos de sus contemporáneos y amigos, no abogó por la asimilación y, en respuesta a sus adversarios cristianos, que pensaban que acabaría convirtiéndose, responde: “¿Acaso debo dar este paso sin pensar antes si servirá para que desaparezca la confusión en la que según vosotros me encuentro? Si fuera cierto que los cimientos de mi casa están en ruinas y que amenazan un derrumbamiento, ¿sería una buena idea coger todos mis bienes e instalarme en el piso superior del edificio? ¿Estaré más seguro allí? El cristianismo está fundado sobre el judaísmo, como bien sabéis: si éste último se derrumba, necesariamente arrastrará al otro en su caída. Afirmáis que mis conclusiones

⁶ L. STRAUSS, *¿Progreso o retorno?*, trad. de F. de la Torre, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 167, 176, 212.

⁷ L. POLIAKOV, *Historia del antisemitismo*, p. 174

⁸ En palabras de Hannah Arendt: “Para el Berlín ilustrado de la época de Mendelssohn, los judíos servían de prueba viva de que todos los hombres eran humanos. Para esta generación, la amistad con Mendelssohn o con Markus Hertz significaba una siempre renovada prueba de la dignidad del hombre” (*Los orígenes del totalitarismo*, trad. de G. Solana, Alianza, Madrid, 2006, p. 131).

⁹ E. CANETTI, *Apuntes*, p. 24.

socavan los fundamentos del judaísmo y me ofrecéis la seguridad de vuestro piso superior; ¡parece que os estéis burlando de mí!”⁷

La *Aufklärung* alemana, “un cosmopolitismo integral y casi sagrado”,⁸ favoreció la emancipación política de los judíos. Pero, la visión ilustrada del judaísmo (la de Lessing o Herder) ofrecía una imagen de lo judío como frontera de las Luces, como lo que quedaba excluido, o más bien, como el lastre que había que arrojar si se quería pertenecer a ella. Así pues, la emancipación política exigía la asimilación cultural y la integración social. Es decir, el judío si pretendía ser ilustrado (y alemán), debía emanciparse de su judaísmo. Los filósofos alemanes buscan al hombre en el judío, asumen la parte de culpa que les corresponde a propósito de la exclusión social de los judíos, hacen propósito de enmienda y proclaman que el judío también es un ser humano. Pero su inclusión en el movimiento de la historia exige la renuncia a su identidad judía, que es algo ya superado, una rémora del pasado, un peso del que hay que deshacerse.

El *Fedón* pretende establecer, filosófica e indirectamente, que en el judaísmo existen elementos que pueden y deben ser entendidos como conformes a la razón. Si aceptamos que la demostración racional emerge a partir de la base que proporciona el sentido común, si éste está de parte de la inmortalidad del alma y ésta es indispensable para la felicidad, entonces el sentido común coincide con los conceptos verdaderos del judaísmo, los cuales, para Mendelssohn, son los mismos que los producidos por la religión racional, como el de la inmortalidad del alma.

He tratado de hablar de ciertos aspectos que solamente eran mencionados en la introducción de Monter, traductor también de *Jerusalén*. Sólo nos resta esperar nuevos lectores que continúen enriqueciendo la esfericidad del *Fedón* en esta magnífica edición. Terminó como comencé, con una cita que remite al mismo autor y a la misma escritura, la de Elias Canetti: “Hay que defenderse de todo lo que somos pero de tal manera que no lo destruyamos”.⁹



UN PENSADOR CASI OLVIDADO

JORDI COROMINAS Y
JOAN ALBERT VICENS
**Xavier Zubiri. La soledad
sonora**

(Taurus, Madrid, 2006).

José Miguel Martínez Castelló

Deleuze denunció en varios momentos de su vida el atrevimiento y la desfachatez de la ignorancia. Pues bien, si la cultura, a través de la educación, representa una forma de salida de un estado de cinismo e insolencia, el libro *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, de Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, es todo un argumento, una razón de peso, para no caer en aquello que señalaba el pensador francés.

Podemos seguir diferentes estrategias a la hora de reseñar un libro. Tanto es así que, de forma irresponsable, podemos ensalzar un libro que no dice nada, que no mueve ni un ápice el espíritu crítico; o bien podemos, entre otras opciones, ser extremadamente incisivos y poco condescendientes con el autor, ya sea por su pertenencia a una escuela u otra, por la inadecuada construcción de los argumentos o porque lo que se nos dice, simple y llanamente, está lejos de aquello que la escritura sugiere. Sin embargo, hay libros que hacen imposibles los disimulos, la hipocresía o las muecas. La obra que nos embarga representa todo menos frivolidad e insuficiencia, ya que puede representar un antes y un después en la recepción de Zubiri en España; sin embargo, lo trascendental es que podemos asistir a un replanteamiento de la filosofía española, esto es, de su pertinencia y proyección en el decurso del siglo XXI en condiciones normales. Pero ¿por qué en condiciones normales? Por la simple razón de que la filosofía española en el siglo XX ha sido tratada de forma similar a

como Ortega y Gasset fue dispensado en el parlamento de la Segunda República: “Se le escucha, se le aplaude y se pasa a otra cosa”. En nuestro país, y ahora también en Europa, ante un discurso filosófico se suele aplaudir y escuchar, pero con impaciencia, ¡por si las moscas!

Nuestros políticos abarrotan sus discursos de nociones filosóficas de toda índole, al mismo tiempo que decretan proyectos en los que la presencia de esa antigua señora se minimiza casi hasta su inexistencia. Pero ahí estriba el error, desentenderse de ese saber primero, de esa enigmática y paradójica disciplina. En cambio, la filosofía española sí que ha existido, ha palpado con fuerza y desparpajo, incluso en medio de una situación de pauperización y penuria extrema heredada del siglo XIX, dos guerras mundiales, una guerra civil como jamás se había dado hasta ese momento y, por si fuera poco, cuarenta años de dictadura. Ahí está el mérito del pensamiento español, de los filósofos españoles que, a pesar de los pesares, han creado no ya una escuela o tradición, sino un espacio, que hoy disfrutamos, en el que poder pensar en libertad. Muchos son los responsables de esta situación, exiliados y no exiliados: Unamuno, Ortega y Gasset, Morente, García Bacca, Xirau, Marías, Laín Entralgo, Gaos, D’Ors, Ellacuría o Zambrano; a estas personalidades deberíamos unir las diversas generaciones poéticas con las que hemos tenido el privilegio de contar, en concreto la del 98 y la del 27.

Pero un nombre se une a todos ellos; un hombre olvidado y llevado, para vergüenza nuestra, al más puro ostracismo intelectual: Xavier Zubiri. En él encontramos mostrada, representada ante nosotros, la conciencia de un siglo entero. Tras sus escritos brotan dos acontecimientos de vital importancia: el ocaso de Europa y el hundimiento de la modernidad. Tuvo que hacer frente a la situación siempre difícil y turbadora de encontrarse “sin mundo, sin Dios, sin Yo y sin una razón en la que confiar, en una Europa llena de tumbas de guerra” (p. 19). Ante este galimatías circunstancial, que trascendía su patria chica, no se amedrentó, sino que, como un héroe quijotesco, se enfrentó al mal del siglo al que se vio abocado, adentrándose en las vidas de los que iban a marcar las trayectorias filosóficas contemporáneas. Conoció, discutió y habló con Husserl y Heidegger, de tú a tú, y