

silencio, palabra y encuentro



Este trabajo trata de la labor docente del Profesor Pedro Cerezo. Adopta para ello la perspectiva del alumno que, con el paso del tiempo, va reconociéndose más como alumno de aquel magisterio. El trabajo, enmarcado dentro de una narración, muestra la experiencia vivida en una de aquellas horas de clase.

This paper deals with the teaching activity of Professor Pedro Cerezo. It adopts the perspective from the student who, over time, recognizes himself more as a student of that activity. The paper, framed within a narrative, shows the experience in one of those lessons.

Palabras clave: Descartes, fenomenología, hermenéutica, palabra, silencio.
Key words: Descartes, phenomenology, hermeneutics, word, silence.

Agustín Palomar
Torralbo

agupalomar@yahoo.es

*Nadie sabe las palabras
que caben en un silencio.*

JOSÉ ANTONIO MUÑOZ ROJAS

En verdad ahora damos dobles gracias, triples gracias por haber sido formados, por haber recibido nuestras bocas, nuestros rostros. Hablamos, escuchamos, admiramos, caminamos; nuestro conocimiento es bueno, hemos comprendido lo que está cerca y lo que está lejos y hemos visto lo que es grande y pequeño bajo el Cielo, sobre la Tierra.

POPOL VUH

*La subida.*¹ Vivimos en la noche y despertamos con el día. Es temprano, muy temprano, y la vida de los sueños aún nos acompaña en nuestro camino. El camino que separa la noche y el día rompe, abruptamente, a través del monte y, en el claroscuro, mientras caminamos, comprendemos que al igual que el sueño

de la noche tiene su vida, la vida del día tiene sus sueños. En el claroscuro de los amaneceres invernales, donde las luces y las sombras se confunden retándose, esperamos que aquellos interrogantes que en el sueño tomaron vida, ahora, al nacer el día, nos hagan soñar de nuevo: ¡La vida puede tener su despertar en el pensamiento! En los interrogantes de la filosofía, que cayeron sobre nuestras vidas como pesados fardos que no pudimos sostener, mantenemos, sin embargo, la vaga esperanza de que aquello que no pudimos soportar, alejar y olvidar acabe por sostener, de alguna extraña forma, nuestra propia vida y así, también, tener que ofrecer algo a los demás. Caminamos serpenteando sobre el monte, sorteando las piedras, apartando la maleza, empapando nuestro caminar del rocío de la mañana, abriéndonos uno de tantos caminos para llegar arriba. Y, entre pensamientos deshilvanados, trazos de apuntes mal copiados y textos con afán de ser comprendidos, un libro: *Reglas para la dirección del espíritu*. La noche obligó a cerrar sus páginas cuando impuso a la mirada despierta y atenta el vencedor sueño, y, en aquella penumbra que nos abre a los sueños, los entornadizos ojos se rindieron sin ver lo que se comprendió y se dejó de comprender cuando, en aquellas páginas, la matemática disposición en reglas parecía, una vez más, alejar el pensamiento de los sueños e interrogantes de la vida. Un conjunto de reglas para el pensamiento, cerradas sobre un método matemático, ofrecen sólo otro camino preparado —así habrá que considerarlo— que abandona la vida ante el esfuerzo por presentar con facilidad *para* la mente lo verdadero.

La filosofía. La filosofía está en nosotros —esto siempre lo supimos— pero la distancia que media entre la filosofía —de los Grandes— y la penuria de la nuestra hace que, en realidad, nunca sepamos si los interrogantes de la vida pueden transformarse en formas o figuras de la filosofía o si, por el contrario, son sólo vagas experiencias tormentosas que se diluirán como desajustes personales que no alcanzaron la exigencia de transformarse en filosofía. ¿Por qué se muestra la filosofía en sus inicios con tan extremada contingencia? ¿Por qué solicita de nosotros, cuando nada sabemos, una lucha tan titánica? ¿Por qué la menesterosidad de la vida, que tanto pide su presencia, amenaza, al mismo tiempo, con alejarla de tal manera que parece que aquello que siempre estuvo en nosotros va a desaparecer como si nunca hubiera habido nada? ¿Por qué la filosofía nos parece siempre alejada? ¿Por qué hay tanta distancia entre la urgencia de la vida, que clama por comprenderse, de la *philosophia perennis* de los Grandes? ¿Cuántas veces tienen que mudarse y afinarse las cuestiones más vitales para que aparezcan al modo de la filosofía? No hay una respuesta para estas preguntas que sellan el destino de la vocación filosófica como algo que siempre va a la búsqueda y está a la espera. Pero, con el tiempo, aprendemos a preparar en

esa distancia nuestra residencia como torpes aprendices de la filosofía. Y es ahí donde convocamos las sospechas y las angustias, los sentidos y las esperanzas. Lo mucho o poco que hagamos de ese débil lugar nuestra plaza más fuerte siempre estará motivado por los pequeños quehaceres de la vida, porque, sobradamente, sabemos que no haremos grandes obras ni nuestros nombres se unirán a lista alguna de filósofos; en cambio, cumpliremos cabalmente el destino de la filosofía cuando, al hacer de esta distancia el lugar para nuestro pensamiento, mediando, continuamente, las quejumbrosas dudas con los estilizados perfiles de la filosofía, vivamos marcados por el peculiar designio de no poder dejar de concitar a la sola filosofía para que nuestra desnuda vida se resuelva como pensamiento. Así se cumple en nosotros la torpeza de no poder dejar la filosofía y, sin embargo, tampoco, dominarla.

¿Acaso una regla, unas reglas, por otra parte inacabadas, y que pretenden ser la exposición de un método, pueden contener algo importante para la vida? ¿Acaso en esa distancia, que pocas veces puede parecer tan absoluta como cuando estamos ante un texto filosófico que parece ser arrancado de la matemática, puede encontrarse un pliegue, una hendidura, por donde pueda asomarse la vida? La mañana ha abierto el día y aquella honda inquietud ha aflorado, pero, tristemente, no se mostrará como la pregunta inquietante y precisa que pugna por salir sino, tímidamente, como un silencio que apenas deja levantar la mortecina losa que oculta la vida que lleva dentro. El silencio es la primera palabra del día. Aunque la mañana recupera su fresca luz empujando las últimas sombras de la noche, el claroscuro, la forma más inquietante de las sombras, que nace como oscuridad en la timidez ante lo inmenso, inoportunamente, se hace dueño de la palabra y del pensamiento. Quizás, por ello, también, aquella oscuridad ha guardado dentro de sí, como un tesoro mal enterrado, aquel brillo que luego, ocasionalmente, se hará presente.

Ocupamos nuestros sitios. Antes de que lleguen unos y otros, el despuntar de la mañana es para la filosofía. Los zapatos están húmedos, y por las ventanas, débilmente, comienza a penetrar la luz, bien dispuesta a trazar figuras —¿*more geométrico*?— al calor de la palabra esperada, y aquella oscuridad agazapada, cogida al fondo, parece que va a cuartearse, romperse, dejando que, en los intersticios de la oscuridad, la luminosa palabra encuentre un lugar desde donde reverberar la vida que, como penumbra, lleva dentro. La palabra no es esperada porque es nueva, porque es dicha por primera vez; al contrario, la palabra dice siempre lo mismo, pero el maestro, el que la pro-fesa, el pro-fesional que cuida de ella —el pro-fesor— sabe ponerla en el momento adecuado, redondear sus aristas, moldearla, plegarla y presentarla en los desajustes de la vida. La traviesa,

inquieta y dispersa vida no pide muchas palabras sino que la palabra se reitere en lo mismo.

La penumbra. Aquellas reglas que siempre se consideraron como paradigma de los claros pensamientos, y que tornan siempre a la evidencia de lo simple como apoyo fundamental para la disposición del orden, han sido denominadas bajo el concepto de "ontología gris"². La luz perdida de la palabra, que no se atreve a ser luz, por un momento, se calma en su inquietud de combatirse siempre en la oscuridad, y se piensa al modo de esa ontología gris: quizás la luz de la penumbra tenga el poder de mostrar la presencia de lo sustantivo cuando éste ya no tenga el poder absoluto para su manifestación; quizás el camino del (in)cierto saber esconda, como penumbra, una luz en la oscuridad; quizás la penumbra alumbré un camino que la noche no conoce y que el día no puede ver. Y es que las sombras, bien los sabemos desde los comienzos platónicos de la comprensión de la filosofía, esconden una referencia no cumplida a las cosas de las que son sombras; en cambio, a la penumbra le resulta más difícil apuntar a la referencia de algo pleno, porque su ser es un aparecer donde la luz y la oscuridad, enfrentadas mutuamente, delimitan un lugar propio, un lugar que tras sí no guarda otro para la sustantividad de las cosas. Pero, de este modo, muestra también aquellas cosas que sólo se hacen presentes cuando han declinado los hirientes rayos de la luz. La penumbra pierde, cuando nos cubre, la singularidad de la sombra que intencionalmente remite al objeto del cual es sombra. Por ello, parece extenderse en un horizonte que se abre paso entre luces y sombras.

En la perspectiva de esa ontología gris, la sustantividad de las cosas quedó tan atrás que las sombras, adensándose y extendiéndose, perdieron sus particulares correspondencias con las cosas y terminaron por considerarse como la única realidad que sin llegar a perderse en la noche tampoco recibieron la fuerte luz del día. La entidad de las cosas del mundo se volvió, en el espejo del pensamiento, representación y figura que bien se dejaba disponer, presentar y ser trabajada por un método que las hacía disponibles para un conocimiento que, más allá de la suficiente rigurosidad, no se contentó con menos que la exactitud. Sí. La exactitud fue para el pensamiento como aquella penumbra que cubrió de tonos grisáceos la realidad que se tenía por sustantiva, al tiempo que revelaba, sorprendentemente para la mirada clásica, una inusitada potencialidad para esa otra forma de pensamiento que llamamos científico. La época moderna, como época de la "imagen del mundo" en expresión de Heidegger, nació de un diálogo fundamental del *Ego* con los objetos como si éstos fuesen sombras grises de las cosas tras haberles confiscado su *ousía*³. De aquí nació, apunta Marion, "el carácter crepuscular del mundo científico, que sólo entra en comercio con

el universo de sombras que él mismo suscita"⁴. Así, la sombra de las cosas del mundo clásico dejó paso a la penumbra del mundo moderno.

La palabra. La palabra del maestro es rigurosa, expone con pulcritud el asunto, mostrando la diferencia en sí misma del rigor que no es simplemente exactitud. Por ello, retrocediendo sobre el angosto camino, vuelve, anchurosamente, a trazarlo. La palabra del maestro se hace rigurosa porque, al contemplar, rodear, acariciar, mover aquello que tiene que tocar, sabe darle el tiempo necesario para que, maduramente, caiga lo que, en la menesterosidad de la vida, parecía inaccesible al pensamiento. La palabra es un lecho que acoge lo que tiene que ser pensado. Primero, lo deja estar, y luego, suavemente, lo deja caer para que se pose como fondo de la vida. La palabra del maestro es rigurosa porque con no más violencia de la necesaria sabe arrancar el pensamiento de los Grandes para dejarlo estar, otra vez, sin más violencia que la necesaria, en el fondo de la vida de los que, con la inquietud de aprender a vivir, quisieron también aprender a pensar. Por la extraña puerta de la penumbra entran, *naturalmente*, nuestras vidas a las anchurosas estancias de la filosofía a través del angosto camino de una regla para el pensamiento.

"El método es necesario para la investigación de la verdad de las cosas"⁵. Así reza la regla IV, y así comienza el comentario del maestro sobre este texto fundacional del pensamiento moderno. Es temprano y las primeras palabras ensayan el modo de adecuarse a la cosa que es reclamado por el pensamiento. El tono, la cadencia, las pausas tienen que disponerse para presentar aquello que quedará como la experiencia del propio pensamiento de hacerse con algo fundamental. Para entrar a lo fundamental hay que tener el tiento suficiente para que, sin alterarlo, ni cambiarlo, ni hacerlo propio con excesiva prontitud, pueda encontrar en las propias palabras la forma de su expresión. El fundamento aparece como lo fundamental no porque una y otra vez regresemos a él mandados por algo que no puede sostenerse en sí mismo sino porque, emergiendo como tal, levanta sobre sí aquello que parecía bien fundado, apareciéndonos, de este modo, en el nuevo relieve de los fenómenos que levanta y sostiene. La palabra es palabra fundamental no cuando pretendidamente se pone como primera sino cuando encuentra el modo de ajustarse, plegarse y abrazarse a lo que emerge devolviendo lo recogido y dejándolo ahí en la vida de los hombres. El fundamento se descubre como lo primero y la palabra como lo que en su búsqueda va. Pero, sin palabra, el fundamento no alcanzaría a ser relieve *humano* de la realidad; sin palabra, el fundamento modularía un algo que escaparía a todo horizonte humano. Por ello, con propiedad, no podríamos denominar a ese algo realidad. Vistas así las cosas, la palabra se descubre como lo primero y el fundamento como aquello que busca la palabra. La palabra del maestro, poco a poco, sin más

urgencia que la que pide ser palabra fundamental, va cayendo sobre el texto, mezclándose y confundiéndose con las propias palabras del texto. No se pone, frente a él, con la simplicidad de una estrategia ni con la complejidad de lo que se tiene por inabarcable. No. La palabra del maestro se pone ante el texto con la seriedad y la gracia de quien entra en un juego: el juego de la hermenéutica, cuyo movimiento de fusión y distanciamiento de la propia palabra respecto al texto permitirá descubrir el fundamento que, reclamado por la vida, está y no está en el texto. El juego comienza por dejar caer la propia palabra entre las palabras del texto, y, segundo, por no impacientarse si se mezclan y se confunden. A las secretas alusiones de las palabras hay que abandonar, a veces, el juego de su convivencia, para que unas y otras, en su proximidad, en el roce de su im-posición, inter-posición o yuxta-posición, generen el movimiento y la vida que acogerá lo fundamental.

Pero el juego de la hermenéutica requiere un paso más: el juego de las palabras debe detenerse cuando parezca que unas y otras, al fin acomodadas, han perdido los afilados ribetes que las enfrentaban, y así, relajadas, han deshecho sus diferencias para esa cómoda convivencia del discurso uniforme. El hermeneuta tiene que sacar las palabras del juego de palabras una vez que las suyas propias creyeron encontrar su hueco en el texto. La *con-fusión* debe dejar paso a la *di-fusión*: la apropiación de la palabra puesta en su diferencia con el texto, una vez que ha traído en la ex-posición el lugar de aquella primera convivencia.

La palabra del maestro no renace como un eco del texto que retumba dentro de sí, sino con la propiedad de quien ha forcejeado con textos hasta la extenuación en noches que quedaron muy atrás, pero cuya pugna vuelve a hacer acto de presencia cada vez que se sitúa frente a la palabra de esos otros, cercanos y lejanos, que son los clásicos. Los clásicos son esos otros que nos descubren en la lejana alteridad la cercanía de lo que somos. Por ello, él lo sabe, la palabra no es enteramente suya, pero, tampoco, en justicia, enteramente del texto.

El texto da la *regla* —cartesiana— que determina una mirada sobre el mundo que es fundamental. La palabra del maestro determina una mirada sobre la palabra que se tiene por fundamental. Pero, ¿cómo entre palabras puede emerger lo fundamental? ¿Cómo no tener la sospecha de que todo fundamento se di-fumina en el horizonte de palabras con-fundidas que se di-funden sin llevar dentro de sí el fundamento que buscaban abrazar? ¿Qué sería del pensamiento si el de las palabras fuera el único abrazo que quedara? El silencio que acompaña a estas preguntas es el pensamiento que no quiere encontrarse a sí mismo más que en la alteridad de lo otro de sí, señalando, intencionalmente, en esa alteridad su propiedad. Por ello, este silencio, que se acerca a lo propio desde la diferencia de sí, es un silencio que no puede ser apremiado por la exigencia del decir, aunque

sea meditativamente, porque es ya pensamiento en la medida en que guarda dentro de sí la pregunta acerca de la trascendencia de la alteridad y sentido de la propiedad.

La palabra del maestro guarda al hablar este silencio. La palabra busca el fundamento, pero no puede determinar el qué de su aparecer. Quizás, el fundamento ni pueda ser dicho cabalmente ni tampoco pueda no ser dicho. La segunda palabra de la filosofía vuelve a ser silencio.

El fundamento. Pero, ¿cómo la palabra se aviene con el fundamento? La pregunta marca el proceder de la diferencia fenomenológica que atiende no al qué sino al cómo de su aparecer. En el cómo el fundamento se va mostrando sin llenar el arco de manifestación de sus posibilidades definidas. Es en el espacio que abre la diferencia entre el texto y la palabra donde aparece el fundamento con la fuerza de lo que, pugnando desde su fondo por aparecer, ha encontrado abiertas las texturas para mostrarse. El fundamento que, cabalmente, no puede ser dicho puede, sin embargo, mostrarse en las palabras, que le prestan en sus flexibles movimientos la libertad que requiere su aparecer. Lo fundamental es aquello que, entre palabras, emerge de un fondo mostrándose con poder para levantar la vida de quienes son llevados por la experiencia del pensamiento. El fundamento emerge entre palabras, y espera ser acogido por ellas, pero, antes de este acto fundacional de acogida, el fundamento rompe con un poder inusitado, nuevo y desnudo la propia vida. El fundamento mueve, buscando, desde su fondo a la vida que lo solicita, pero es sólo en la palabra que lo acoge donde atempera su poder para que no extrañe a la vulnerable vida. El poder del fundamento hará poderosa a la palabra, por eso, en primer lugar, adviene como una simple experiencia de poder sobre la vida. El fundamento, desde su raíz, se abre paso entre el juego de palabras y, como torrente que no puede contenerse, llega, sin medida, al quebradizo trazado de la vida. El fundamento no tiene más límites para la vida que los que le marca la palabra que lo buscó, acogió y presentó en el juego de las diferencias entre palabras. Por ello, en este momento de aproximación a la verdad, el fundamento, dejado a su libre juego, podría ser peligroso, llevándose por delante, en su ímpetu, los debilitados muros de quien tiene agrietadas las murallas de su vida. Pero el maestro no sólo sabe mirar y exponer sus palabras y las del texto, también sabe cuidar la fuerza del fundamento en la palabra fundamental para que no arrastre la desarraigada vida. Para que la vida se llene del poder del fundamento que recibe, éste tiene que ser, primero, contenido, luego medido, y, finalmente, acogido en la palabra. La hermenéutica, que prepara el encuentro para que aparezca lo fundamental entre palabras, tiene también que preparar su llegada para ajustarlo a la vida de quien, sin experiencia, está expuesto al poder del pensamiento.

El sentido. ¿Qué queda del fundamento para la vida? ¿Cómo el fundamento ofrece su poder a la vida? ¿Cómo ésta, siendo tan diversa, tan compleja, puede recibir lo fundamental del fundamento? ¿Cómo el sentido que arrastra el fundamento puede llegar a ser horizonte para la vida? El sentido que trae el fundamento se hace horizonte para la vida en la palabra. En la fusión del sentido que se busca y del sentido que aparece se vivencia el modo como el fundamento, a través de la palabra que lo acoge, queda orientado para la vida. El primer abandono de la hermenéutica de resolverse entre palabras tiene como destino la palabra fundamental que siendo la mediación que rompe toda mediación se hace experiencia primera que trae el sentido del que brota todo otro sentido. La hermenéutica prepara y acoge lo que la fenomenología muestra. Ante la especial disposición de las palabras que con-vocaron al fundamento para ser palabra, éste parece retirarse, volviendo al fondo donde permanece sin tiempo, pero el sentido precariamente puesto por la palabra que lo buscaba, y el sentido puesto en movimiento por el fundamento que a la palabra esperaba, al encontrarse, quedan conquistados, incorporados y sostenidos en la palabra fundamental cuyo sentido queda dispuesto, a su vez, como algo que en la espesura, intensidad y temporalidad del momento comienza por despejar un horizonte para la vida.

“El método es necesario para la investigación de la verdad de las cosas”. Así, a través de una regla para bien dirigir el espíritu nos acercamos al sentido que es puesto por la palabra fundamental. Sin embargo, aún cabe el recelo de si con esto hemos salvado las lejanas y extrañas distancias entre aquellas cuestiones particulares de la vida y el modo de darse el sentido de la palabra fundamental. ¿Acaso una regla para el pensamiento puede ser un puente en tal abismo? ¿Cómo en la exposición de una regla, en un comentario a un comentario, puede ponerse la diferencia para que el texto abra su sentido al sentido de la palabra fundamental? ¿Cómo el sentido que trae la palabra fundamental puede emerger como lo fundamental para la vida? Las voces de estas preguntas llevan una y otra vez al silencio y parece imposible en el ahora vivido encontrar respuesta alguna. Se necesita no interrumpir el golpeteo de las voces en el silencio para advertir que el sentido se manifiesta *particularmente* en-el-tiempo porque permanece *él mismo* como fundamento para *toda* vida, y de este modo, en su raíz, puede descubrir *lo mismo* en cada vida. La filosofía mantiene la unidad en el pensamiento de cuantas vidas se exponen en la palabra a la emergencia del fundamento. Así, descubrimos en el pensamiento que las cuestiones filosóficas fundamentales desbordan los estrechos límites personales de donde parecían proceder para ser ya desde el inicio un ejercicio de responsabilidad y ofrecimiento para la vida de los otros. La palabra fundamental tiene algo de azar, de destino, de milagro, e irrumpe en la vida como vida, más allá de quien la buscó, esperó y escuchó. La

palabra fundamental es lo más sorprendente que puede acontecer en la vida de un hombre, porque, para la vida, es palabra fundacional.

El camino. Regula IV. Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam. El método no es diferente de aquello de lo cual es método. El método es lo que dispone a la cosa para que ella misma muestre, en su ajuste al método, lo que de verdadero hay en ella. La matemática fue el método que inaugurado por Descartes quedó en el horizonte de la modernidad. La matemática es el modo como se nos presentan en unas determinadas determinaciones las cosas como objetos. Y el método de lo matemático alcanzó un sentido metafísico cuando dispuso lo que había en un determinado ajuste desde donde fue contemplado, proyectado, moldeado, y, finalmente, manipulado. La *mathesis universalis*, en su diferencia con la *mathematica vulgaris*, asentó el modo por el que las cosas habrían de ser vistas, el cómo los fenómenos habrían de ser reconducidos en el camino estrecho y universal de la *mathesis*. La *mathesis universalis* fundó un principio absoluto para la ciencia. Absoluto es aquello que, sin presupuesto alguno, sin posición previa alguna, lleva en sí el ser principio de toda posición. Más rigurosamente: toda posición, si quería ser puesta según el principio, tendría que ser derivada, deducida o extraída de un principio él mismo inderivable, indeducible e inextraíble. Este principio buscado y hallado fue lo absoluto. Lo universal, de este modo, no nació de una abstracción de lo concreto sino de la consideración de toda posición —de existencia— desde el canon que instituyó el principio para todo aquello que quiso ser universal. Lo universal nombra desde el comienzo de la modernidad lo objetivo y así marca el estrecho y cierto camino de manifestación de las cosas para la ciencia. Retrospectivamente, lo absoluto, que pretendió ser también intemporal, hoy, desde la recuperación de todo aquel modo de existencia que desborda el canon de la objetividad, es visto como un momento más de cierta disposición histórica que proyectó en determinada dirección la observación de todo lo que hay. Tal proyección fue la acción que preparó de una determinada manera la espera para el encuentro con la verdad de las cosas. En este sentido, el método no es sólo el plan que prepara el encuentro con las cosas para destilar su verdad sino el modo como deben ser esperadas para que la que no se acomode al protocolo de recepción de quien las invita pase de largo. Mediante tal proyección se propone de antemano un espacio donde, tras recibir las cosas, se las acomoda. El procedimiento para llevar esto a cabo es el método. Tal procedimiento implica, en la proyección, un poner—por—delante las condiciones para acomodar las cosas. Esto será lo que funde en Descartes el proyecto de la modernidad. Tal acomodación no es una recolocación o ajuste de las cosas en un nuevo espacio:

no se trata de transportarlas para ubicarlas bajo un nuevo ángulo de visión. Si tal fuera el cometido se vería abocado, *ab initio*, al fracaso porque la complejidad de todo lo que se tenía en el haber filosófico haría interminable y sumamente difícil el inventario, la clasificación y la reutilización de todas las viejas cosas en el nuevo espacio. Se trató, más bien, en primer lugar, de dejarlas atrás, con el desprendimiento de quien abandona lo viejo porque *estorba* para lo nuevo; en segundo lugar, de poner-por-delante un espacio limpio, vacío de toda cosa, para que las nuevas pudieran hacerse traslúcidas sin el entorpecimiento de lo que había sido colocado sin un cuidadoso examen, para luego, finalmente, plantearse hasta qué punto, tratándose de cuestiones filosóficas, aquellas viejas cosas no habrían retornado bajo otro parecer en el espacio que se tenía por nuevo.

Las reglas que permiten ubicar las cosas en la transparencia que exige el método, dejan fueran, al mismo tiempo, también, aquellas que muestran una especial opacidad en el espacio proyectado desde las coordenadas del método. Por ello, en aquel momento fundacional donde pretendieron ser también atemporales, podemos ver una determinación histórica que encauzó el pensamiento de la modernidad fraguado en el cómo de la manifestación de la cosa según una doble ley de abstracción: la que atendiendo al orden y la medida sobre el número y la figura “desborda el campo limitado de lo cuantitativo, para extender la red de relaciones, medida y mensurante, a un dominio infinitamente más vasto —que terminará por englobar a la metafísica misma—”⁶. Pero, al mismo tiempo, la temprana obra cartesiana que mostró el *dominio* de un horizonte nuevo, moderno, mostró también su propio horizonte histórico de raigambre escolástica. El texto latino conserva la sencillez de los clásicos, tanto en el peso de los términos sobre los que el nuevo *ars inveniendi* construye sus conceptos —*sum, subiectum, fundamentum, inconcussum, absolutum*, etc.—, como en el férreo armazón de quien no puede deshacerse completamente de la disciplina y del rigor de los silogismos escolásticos. Y, sin embargo, esta obra mal acabada es una fundación nueva donde el nuevo arte de la ciencia está a punto de soltar su lastre y emprender el viaje de la modernidad.

Una regla para el pensamiento riguroso, pero, al mismo tiempo, una regla que se hace rigurosa porque, más allá de ser la consideración de un pensamiento sólo atento así mismo, señala la predisposición ontológica para que la realidad pueda acomodarse al criterio enunciado en el conjunto de reglas que componen el método. El idealismo comienza en el momento en que la verdad de las cosas es garantizada en la subjetividad del espíritu. Pero, ¿acaso hay otra forma de garantizar la verdad de algo más allá del propio yo? ¿Qué garantía puede ofrecer aquello que escapa a la consideración, disposición y control del espíritu? Aquellos mismos conceptos que aseguraron la confianza del yo a la realidad,

bajo la consideración de un método riguroso, van ensombreciendo la mirada natural, confiada y descansada sobre la realidad, y de este modo, ese viaje que emprende la subjetividad en busca de mundo arrastrará consigo la primera bruma que se levanta en el momento de la partida. Luego, de una manera u otra, se querrá, partiendo de la subjetividad, clarear la distancia que media entre la mirada puesta en el yo y en el mundo, y se intentará que la penumbra matice su oscuridad delineando con más pulcritud las condiciones transcendentales del pensamiento, las condiciones de objetividad científicas o, más tarde, las condiciones plurales de la experiencia humana.

☞ Será el orden y la medida lo que señale ese modo específico de aparición que, no soportando la espesura y la paciencia de los modos de aparición que partían de las cosas mismas, pasará sobre ellas para detenerse en la subjetividad. Será el sujeto, libre de la oscuridad de la opacidad del mundo, quien detente el poder para manifestar las cosas bajo el trabajo clarificante de la subjetividad. Así la oscuridad de las cosas será luz para el pensamiento que se piensa como subjetividad. Salvamos la distancia de las cosas de la subjetividad y, de este modo, arrojamos sobre ellas una luz que antes no tuvieron, pero, también, abrimos con ello una hendidura: la del abismo que, separando al sujeto de las cosas, entregó al horizonte de la subjetividad humana la manifestación de aquella luz que cayó en la oscuridad de la noche. Aquella diáfana claridad introdujo un claroscuro que la modernidad no pudo abandonar y, por ello, quizás, la penumbra, que no es sólo oscuridad, se extendió como una sombra que cubriendo y mostrando las cosas hizo brotar también en nosotros, cuando caminábamos sin día, las preguntas más fecundas que esperaban el despertar de la filosofía. Y, sin embargo, atravesando la propia penumbra, ahora tan cercana a la que proyectan las *Regulae*, una luz quedará, perpetuamente, como experiencia del pensamiento: se abre la mirada que a tientas quiso orientarse, y ve, a través del espacio despejado en el juego de las diferencias, como la historia del pensamiento atrae sus múltiple sentidos, tantas veces particularmente considerados, al prisma de la palabra fundamental que, estrechándolos, los ha reducido a la unidad que estuvo y está en el origen de toda filosofía. El texto de la regla IV, rota su continuidad, su aparente claridad y su contingencia, ha sido el prisma donde la palabra del maestro ha rondado, cercado y reconducido los sentidos de la filosofía para ofrecerlos en una unidad como experiencia al pensamiento.

☞ Aquellas oscuridades que acompañaron el despertar de la mañana, cuando la urgencia de la vida parecía alejarnos del pensamiento, son alcanzadas, envueltas y sostenidas por las de la propia filosofía. Tan lejos la filosofía, y, sin embargo, ahora tan cerca. Se derrumban las alejadas distancias y la vida, con sus desazonantes cuestiones, se ve sorprendida, mezclada y religada con la palabra

de la filosofía. La palabra del maestro salva esta insalvable distancia, cuando su riqueza, variedad y rigor, es reducida a palabra fundamental para la vida. La palabra del maestro cuida las palabras pero también los silencios y, poco a poco, en una tensión pro y regresiva, sin prisas, va estrechando palabras con silencios hasta que, finalmente, llenados, estrechados y ajustados quedan ofrecidos a la vida, vida que buscó la palabra de la filosofía en su inquietud por vivir. La palabra del maestro, después de todo, *sólo* ha preparado un encuentro.

El aprender. Pero, esta unidad, este encuentro, ha mostrado el espacio de otra diferencia: la del maestro y la del alumno. El maestro, en la palabra, arrastra la vida del texto, la hace presente y sabe disponerla para que, por su propio peso, vaya cayendo a los vacíos que, como silencios, pueblan la vida del alumno. La filosofía, hemos dicho, no es un juego de palabras —tiene el poder de rozar, chocar, penetrar, brotar, e incluso destruir la vida— pero una filosofía que no sigue los estrictos juegos de las palabras, acomodándose a sus ritmos, termina abandonando la vida que esperó. En el poder de la palabra para la vida se levanta la diferencia del alumno respecto al maestro. Hasta el momento del encuentro, que crea la diferencia, la relación estaba dada, pero no reconocida ni fundada.

“Lo ‘matemático’, ha dicho Heidegger, según la formación de la palabra, viene de *τά μαθήματα*, lo que se *puede aprender*, y por eso también, lo que se puede enseñar”⁷. La *μάθησις* es enseñanza de lo que *se puede aprender*, y aquello que se puede aprender es lo *μαθήματα*. Lo matemático nombra, según el juego etimológico de Heidegger, a todo aquello que es aprendible. Y lo aprendible es tal porque puede ser conocido previamente y, en este sentido, es común, y lo que, en la diferencia, une al maestro y al alumno. Lo matemático es un tomar apropiándose, y la enseñanza consiste en ofrecer las indicaciones necesarias para que el alumno pueda encontrar en sí lo que ya estaba dado. “Llega el aprender cuando —el alumno— experimenta lo que toma como aquello que él mismo ya tiene”⁸. Así el enseñar es también un acto de reconocimiento de lo que ya hay en el alumno y, en segundo lugar, un acto de generosidad, porque, frente a cierto adoctrinamiento, el enseñar es un *dejar* aprender al alumno. “[E]nseñar no es otra cosa que dejar aprender a los otros...”⁹. Es este “dejar” una actividad que, teniendo lugar en el espacio intersubjetivo que se da en el entorno de una clase, hace brotar lo que de filosofía hay en el alumno. En este sentido, este “dejar” es un “dejar salir” que encuentra, cuando sale, el terreno que ha sido cultivado por la palabra, para que la filosofía, que abrirá con el paso del tiempo su propio camino, encuentre un primer cauce por donde avanzar. Por otro lado, el aprendizaje es un dejarse buscar, sorprender y encontrar en la palabra del maestro, para, en un segundo momento, ajustarse, amoldarse y formar—se en la incisión que la palabra abrió en el texto. Por ello, el alumno sabe que la voz del maestro será

plena cuando, debilitada, siga siendo la señal de aquella palabra fundamental de filosofía que encontró, y que, en el trasfondo de tantos y tantos momentos de la vida, no quedará arruinada en montón de ceniza a merced de cualquier viento.

La gratitud. El sol, definitivamente, rompe las aristas de los múltiples dibujos que la escarcha dejó en los cristales y, en su lugar, las gotas de agua, deshaciéndose y multiplicándose, ensayan breves caminos animadas por la luz que les dará muerte. Aún es temprano y el día, seguramente, como una gota de agua, breve y repentinamente, ensayará su propio camino. El reloj advierte que el tiempo se acaba, y crea la ilusión de que habrá otra hora donde la vida, el fundamento, la palabra, el sentido, todo lo que ha estado presente, puede con—vocarse de nuevo. Pero ya no hay necesidad de que lo nuevo se repita, pues habiendo nacido dejará el poder de su presencia como inquietud que no dejará oscurecer para la vida el horizonte de la filosofía. El maestro cierra las notas que la palabra impidió mirar, toma sus libros, se levanta y nos deja con el silencio que, quedamente, ha llenado de sentido el encuentro de palabras que anticipadamente, buscándose, se necesitaban. Un cierto murmullo en derredor nos advierte también que es el momento para otras palabras, para otros encuentros, para otras investigaciones, para tantas otras cosas..., pero, para siempre, quedó un momento de la mañana para la filosofía. Lo que nos mueve es siempre la palabra que penetrando en los silentes interrogantes de la vida abre, entre penumbras, la vida al pensamiento. Basta con un momento fecundo, entreverado de palabras y silencios para, en verdad, dar gracias por haber sido formados, por haber recibido la palabra para nuestras bocas y la mirada para nuestros rostros. Gracias, Maestro, por la filosofía, gracias por llevarnos a la comprensión de lo que siempre está cerca y de lo que siempre está lejos.

Granada, a 15 de septiembre de 2009

Notas

- ¹ Las siguientes páginas no hubieran podido ser escritas sin tener en cuenta las siguientes consideraciones:
- i) Que la variedad de temas no dispersan *per se* el contenido de la filosofía sino que la refuerzan en su unidad; ii) que la unidad de la filosofía, en la obra del profesor Pedro Cerezo, viene dada por la asunción de la fenomenología, claro está, en un sentido lato; iii) que la fenomenología piensa en el ámbito de lo que Lévinas llamó “la ruina de la representación” y que, por ello, sin renunciar a ser una fenomenología de la razón llega, sin mediaciones, a la cosa mostrándola; iv) que la ruptura con el pensamiento representativo/metafísico trae consigo que la cuestión del sentido se juegue en el espacio de la relación de la trascendencia/inmanencia; v) que la fenomenología, a su vez, se transforma en hermenéutica cuando la palabra está como origen y medio del acceso a la cosas; vi) que, pese a todo, para la filosofía la cuestión decisiva sigue siendo el problema de la relación entre el sentido y la razón, problema planteado, de fondo, por la fenomenología; vii) que la fenomenología no es tanto un ejercicio teórico cuanto un mostrar, desplegando, desde un algo singular la trama de sentido que lo constituye; viii) que las diversas posiciones exploradas en la obra de Pedro Cerezo tienen aquí su origen y que, para mostrarlo, para dar una pincelada de lo que tendría que ser un cuadro pacientemente elaborado, basta con lo que sucedió en algunas de sus clases, no porque ellas fueran una suerte de concentración de la vastísima variedad de temas, de proyectos, de materias de una vida que muestra por doquier la filosofía, sino porque la variedad de la experiencia filosófica tiene en el cómo del darse de la filosofía su unidad, algo que pudo verse, originaria y manifiestamente, en el ejercicio de la palabra hablada del Maestro.
- 2 Recientemente traducido, aunque la publicación original data de 1975, tal es el título del libro de Marion, J. L. acerca de las Reglas: *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2008.
- 3 Cfr. Marion, J.L., *op.cit.*, p.233 y 234.
- 4 *Ibid.*
- 5 Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 78.
- 6 Marion, J.L., *op. cit.*, p. 83.
- 7 Heidegger, M., *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa Argentina, 1975, p.59.
- 8 *Ibid.*, p.62.
- 9 *Íd.*