

En torno a la inquietud

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

TÍTULOS PUBLICADOS EN ESTA COLECCIÓN

1. Markus Gabriel *Sentido y existencia*
2. Bernard N. Schumacher *Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea*
3. Wilhelm G. Jacobs *Leer a Shelling*
4. Byung-Chul Han *Muerte y alteridad*
5. Dieter Thomä *Puer Robustus*
6. Byung-Chul Han *Hegel y el poder*
7. Claus Dierksmeier *Libertad cualitativa*
8. François Jaran *La huella del pasado*
9. Rafael Aragüés *Introducción a la lógica de Hegel*
10. Byung-Chul Han *Caras de la muerte*

César Moreno Márquez (ed.)

En torno a la inquietud

Aproximaciones fenomenológicas

Herder

Proyecto I+D de Excelencia (FFI2017/83770-P): «Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una orientación filosófica. Configuración teórica y metodológica». Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Reino de España.



Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

© 2021, César Moreno Márquez

© 2021, Herder Editorial, S. L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-4405-0

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a Cedro (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta:

Depósito legal: B-

Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

INTRODUCCIÓN

(César Moreno Márquez)	13
------------------------------	----

I. TODA INQUIETUD, POR SÍ MISMA. PROPEDÉUTICA

FENOMENOLÓGICA

(César Moreno Márquez)	47
1. Protegiendo el mundo de la vida.....	49
2. Preeminencia de la descripción como cuidado.....	55
3. Yo no soy (simplemente) el resultado... La crítica a los reduccionismos	57
3.1. La amenaza del psicologismo	60
3.2. El cierre naturalista	67
3.3. Frente al historicismo	72
4. Subfondos y trasfondos. Un horizonte viviente de valideces mudas, ocultas, de una única e inquebrantable conexión vital	76

II. LO QUE NOS VIENE (Y NOS VA) EN LA INQUIETUD.

TENTATIVAS DESCRIPTIVAS

(César Moreno Márquez)	91
1. Pasividad y proximidad	92
2. Vínculo y atadura de la inquietud, y el sí-mismo	97
3. Sin distancia a mí, siéndome íntima	99
4. Autoridad de la inquietud	102

5. De la inquietud, que <i>hace-tiempo</i> . Apunte sobre inquietud y futurición	103
6. Del miedo	106
7. Axiología, amenaza, riesgo	109
8. De lo inquietante, que es <i>real</i>	110
9. Oportunidad y apertura. Aprendizaje de la inquietud	111
10. ¿Qué te inquieta? ¿Qué nos inquieta? (De pies a cabeza)	113
11. Uso y abuso de la inquietud. Por una fenomenología política de la inquietud	115
Anexo: Una inexplicable inquietud. Aproximación fenomenológica a la inquietud radical a partir de «El Horla» de Guy de Maupassant	119
1. Observación previa sobre <i>Lo inquietante literario</i> , o por qué nos importa <i>filosófico-fenomenológicamente</i> la experiencia literaria	119
2. La inquietud sin lo inquietante	123
2.1. «El Horla», relato de una inquietud	123
2.2. La inquietud, que viene	123
2.3. Omnitudo de lo inquietante	128
2.4. Qué <i>me</i> pasa	129

III. IMPERATIVO DE LA INQUIETUD (FONDO Y VÍNCULO)

Y FILOSOFÍA

(<i>César Moreno Márquez</i>)	133
1. De la proximidad espiritual. Comentario de una circunstancia orteguiana	133
2. La re(con)ducción a lo prioritario, o la hora de la verdad	140
3. Una inquietud angustiada. De la significación propia y difusiva de la angustia	143
3.1. El imperativo de la inquietud, o la inquietud	

en torno a la inquietud	146
3.2. Entre la angustia y la preocupación.	
La inquietud preocupada	148
3.3. La contracción a lo esencial y las inquietudes primordiales	151
IV. «YA LO SÉ, PERO NO PIENSO EN ELLO» (CÓMO HACER CON LO INQUIETANTE. QUÉ HACER CON LO INQUIETANTE)	
(<i>José Ordóñez García</i>)	157
1. <i>Comoidad y queidad</i>	157
2. El <i>se</i> dice fáctico	161
2.1. Fuentes etimológicas	161
2.2. Fuentes documentales	162
2.2.1. Freud, 1919	162
2.2.2. Heidegger, 1924 y 1927	165
3. El <i>me</i> dice fáctico	166
3.1. ¿Afección y método?	166
3.2. El <i>cómo</i> óntico y el <i>cómo</i> ontológico	175
V. LA PROBLEMÁTICA PATENCIA DEL ACONTECIMIENTO DE NACER	
(<i>Patricio Mena Malet</i>)	183
1. El fenómeno del nacimiento	183
2. La natalidad de la existencia	188
3. La inapariencia y la acontecialidad del nacimiento	194
4. El nacimiento continuo	199
VI. DE LA INQUIETUD A LO INQUIETANTE. MALEBRANCHE Y SARTRE	
(<i>Roland Breeur</i>)	209
1. Malebranche y la inquietud	210

2. La libertad	213
3. Sartre y la pasión inútil	214
4. La conciencia y el ego	216
5. El sentimiento de la existencia	220
6. El recuerdo de ser	223

VII. AFECTIVIDAD, PASIVIDAD Y LIBERTAD

EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL HENRY: INQUIETUDES

DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA

(Graciela Fainstein)	227
----------------------------	-----

VIII. VIVIR EL DESASOSIEGO: EL ALCANCE ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DE LOS ASPECTOS METÓDICOS

DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA ANGUSTIA

(Luisa Paz Rodríguez Suárez)	251
------------------------------------	-----

1. La necesidad metódica de una descripción ontológico-existencial del desasosiego (<i>Unheimlichkeit</i>)	251
2. El acceso al fenómeno del desasosiego desde el método fenomenológico- hermenéutico	258
3. Dos modos de vivir el desasosiego: lo familiar y la angustia fáctica	264

IX. LA INQUIETUD DEL SÍ-MISMO: VINCULACIÓN

PRIMORDIAL CON LA EXISTENCIA. ACERCA DE HEIDEGGER

(Juan José Garrido Periñán)	275
-----------------------------------	-----

1. Introducción	275
2. La (in)quietud superficial y la nivelación del poder-ser del <i>Dasein</i>	277
2.1. (In)quietud: caracteres existenciales y negatividad esencial	282
3. La inquietud del sí-mismo, fenómeno primordial	

y productivo: mismidad, propiedad (autenticidad)	
y modificación	284
3.1. La originariedad de la inquietud	
del sí mismo	286
3.2. El carácter de sí-mismo: la mismidad	
del <i>Dasein</i>	289
3.3. El sí mismo y la propiedad existencial	292
3.4. Inquietud del sí-mismo y mismidad	295
3.5. La paradójica relación entre lo existensivo	
y lo existencial	298
3.5.1. Lo existencial y la mismidad del ser	
humano	300
4. Conclusiones	303
 X. POSIBILIDADES DE UN RETORNO A LA INQUIETUD	
(<i>Felipe Orellana</i>)	305
1. Un llano malestar	305
2. El refugio de la quietud y el olvido de sí	310
3. Retorno a nuestro suelo	314
4. La inquietud existencial	317
 XI. POESÍA E INQUIETUD. UN LUGAR METODOLÓGICO	
(<i>Guillermo Moreno Tirado</i>)	319
1. Lo inquietante y la poesía	319
2. A propósito de la apertura de la fenomenología-	
hermenéutica de Heidegger a la poesía	322
3. La noción de <i>inquietante</i>	325
4. <i>Donde habite el olvido</i>	327
5. Arriesgarse más	335
6. Lo más inquietante	339
 XII. FENOMENOLOGÍA Y PSICOPATOLOGÍA	
(<i>Francesca Brencio</i>)	345

1. ¿Fenomenología o fenomenologías?	345
2. La fenomenología y la psiquiatría	351
3. La psicopatología fenomenológica	355
4. Conclusiones	362

Introducción

César Moreno Márquez (Universidad de Sevilla)

Cuando Novalis sostuvo, en uno de sus más conocidos fragmentos, que «la filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar por doquier en casa» (*«die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb, überall zu Hause zu sein»*), en verdad solo pudo pensarlo porque, ciertamente, nosotros, los humanos, *no* estamos *por doquier* en casa, de modo que el filósofo, como se lo figuraba Novalis, sería aquel que *en todas partes*, se diría que *bajo cualquier circunstancia*, quisiera estar *como en casa*, y que, por tanto, por esa nostalgia, *todo* pudiera ser *como su casa*, y echa de menos que así sea —cabe imaginarlo—, como si así hubiera sido alguna vez.

La pregunta decisiva para nosotros se refiere, sin embargo, a cómo habría de ser comprendido lo que el filósofo, tal como se lo figura Novalis (o quizá sería más prudente quedarnos, por el momento, con el modo en que nos lo figuramos nosotros), llamaría su «casa» o «estar en casa». No es descabellado suponer que, en todo caso, la *casa* estuviese íntimamente vinculada con la nostalgia o la añoranza de lo perdido *entrañable*, lo que facilitaría que pudiéramos asociar simbólicamente la casa con lo que en nuestro imaginario solemos comprender como el espacio benéfico y acogedor del *hogar*, que es tal por ofrecernos seguridad, sosiego, recogimiento, bienestar y confianza.

Y, sin embargo, por lo que se refiere a la casa del filósofo, ¿sería así?, ¿y siempre? En su fragmento, Novalis piensa en el *filósofo*, no en el *hombre ordinario* (si se me permite nombrarlo de este modo). En su pretensión (o, con Novalis, en su nostalgia), la casa del filósofo ya no podría ser, desde luego, la formada por *cuatro paredes* que acotasen y protegiesen *aquí y ahora* lo entrañable y familiar de un hogar. Y ¿entonces? En todo caso, si no hubiese esas *cuatro paredes*, ¿habría, al menos, esa confianza y ese bienestar del hogar, a los que antes nos referíamos? ¿No se trataría de pensar una casa que no fuese lo que entendemos arquitectónicamente por «casa», sino una casa sin límites que pudiera ser habitada *por doquier*, como si el filósofo pudiese estar *en su elemento* no solamente aquí o allí, sino *ubicuamente* y, por otra parte —ello sería más extraño, desde luego—, sin depender de que su casa fuese acogedora al modo en que el hombre ordinario aceptaría que *debiera* ser un hogar?

Ciertamente, la casa *ubicua* del filósofo no tendría por qué ser forzosamente acogedora, amable, grata, ni confortable..., al menos según como el hombre ordinario imagina y comprende lo que significa necesariamente un «hogar» propiamente dicho, quizá aunque solo fuese, de entrada, porque al filósofo le es esencial —¿cómo podríamos haberla olvidado?— la *inquietud*. Sin embargo, no la inquietud que se parece a aquella, respetabilísima, por lo demás, del hombre ordinario cuando dice estar *preocupado* por esto o aquello, sino la(s) inquietud(es) que se dejaría(n) pensar como *inquietud(es) primordial(es)*, que el filósofo se exige a sí mismo demorarse en pensar, no rehusándolas.

Si, según la sabiduría popular, la filosofía busca y es capaz de brindar un cierto sosiego (lo que vendría a condensarse en el popular «tomarse las cosas con filosofía»), solo podría ser cierto porque antes el filósofo (es lo que suele olvidarse) se hubiera curtido en ese *extraño hogar* que podría estar en todas partes, y que al mismo tiempo que es *casa* también es, si desechamos las cuatro paredes y la techumbre, *intemperie* en—cualquier—parte, *überall*. La filosofía solo

puede invitar a pensar en tomarse las cosas «con filosofía» porque ella es *maestra de inquietud* (antes incluso que de *inquietudes*) y por eso *sabe* que es preciso «tomar(se) las cosas con filosofía», y que ese saber no puede prescindir del *dar la cara* a lo inquietante. Por ello, si en todas partes anhelase el filósofo estar *como en casa*, ¿no habría de significar ello que en todas partes el filósofo pudiese edificar su casa con *su inquietud*?, ¿no estaría esta, entonces, junto a los cimientos o fundamento de su casa?

Tal vez fuese cierto que *la casa del filósofo es su inquietud...* a todas horas y por doquier. No esta o aquella inquietud, decíamos, respecto a tal o cual cosa inquietante, sino la inquietud *como tal*, esa que nos permitiría (suena ahora cada vez más inquietante) estar *en cualquier lugar* como en casa. Heidegger lo dijo a su manera: esa casa del filósofo la forman *mundo-y-finitud*.¹ Y ¿acaso esta, la finitud, no se nos muestra ante todo en nuestra inquietud *en cualquier parte y en todo posible momento*, tal como somos nosotros —y en esto se vinculan también el filósofo y el hombre ordinario—, *mortales*? No: verdaderamente el filósofo no podría desear construir su casa *en el fondo* con nada que no fuese su inquietud. Ni siquiera podría encontrar descanso (ni habría de desear encontrarlo) en certidumbres, como suele decirse —nunca mejor—, «de andar por casa», y, si lo hiciera, sería para, al momento siguiente, ir al asalto de esas certidumbres y volverlas a conmover o inquietar... ¿No es acaso el filósofo más bien un perturbador, un agitador, precisamente porque lo suyo —por lo que ante todo se lo distingue— es conmover e inquietar y, si se me apurase, *inquietar* todo lo que parece *aposentarnos*? Pero, insistamos: no conmover o inquietar como cuando somos zarandeados, traídos y llevados de aquí para allá por esto o aquello, sino conmover e inquietar como justamente ante todo el filósofo sabría, en cualquier parte,

¹ Cf. M. Heidegger [1929-1930], *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007, p. 28 y ss.

a cualquier hora, hacerlo de acuerdo con las *inquietudes primordiales*, repartidas en lo profundo por doquier. Esas inquietudes no excluyen, desde luego, a las otras (las de los *hombres ordinarios*), sino que las profundizan, siendo de ellas –se lo habría de rastrear– su quintaesencia.

La *nostalgia filosófica* en que nos invita a pensar Novalis –insisto en que tal como quisiéramos imaginarla– nos recuerda la inquietud que atraviesa, hiere y enaltece a la filosofía y la torna extrañamente atractiva. Su fuerza no es ninguna quietud de esas en las que uno confía que se podría permanecer aposentado, recogido, protegido, asegurado en lo consistente, estable y firme, pero también, quién sabe, superficial y aburrido, ni es meramente (dicha fuerza) una simple preocupación o un problema que pudiera ser simplemente *solventado* tarde o temprano (y que quizá muchos podrían resolver más *eficazmente* que el filósofo), sino una inquietud que se eleva o se hunde como una interrogación infinita, en el sentido de siempre renovable, e irreductible –iba a decir que también, en el fondo, irresoluble–, en torno a lo que *nos la jugamos* cuando, en efecto, se trata de la *inquietud existencial* en el seno de la inquietud filosófica. Extraña, rarísima vocación la del filósofo que piensa el «al mismo tiempo» o «a la vez» de *fondo/cimiento/fundamento* e *inquietud* y se pregunta cómo pudiera ser posible experimentar la singular nostalgia de la unidad de *hogar-y-desasosiego*, como si alguna vez hubiésemos vivido esa difícil unidad (antes, pues, de declarar cualquier guerra –ya prehistórica– al desasosiego)² o quizá como si fuese la nostalgia de,

2 He recordado el poema de Rilke que comenta ampliamente Heidegger en «Y para qué poetas». Cf. R. M. Rilke [1924], «Para el Barón Helmuth Lucius von Stuedten», en *Poemas a la noche y otra poesía póstuma y dispersa*, Barcelona, DVD, 2008, p. 383. Dice así (tomo la trad. de Leyte y Cortés, traductores de *Camino de bosque*: «Así como la naturaleza abandona a los seres / al riesgo de su oscuro deseo sin / proteger a ninguno en particular en el surco y el ramaje, / así, en lo más profundo de nuestro ser, tampoco nosotros, / somos

quién sabe, algo soñado. Y difícil vocación para todos *nosotros*, a quienes en un texto de los aquí reunidos llamo, en lugar de «los mortales», «los inquietables» —mejor tal vez que simplemente «los inquietos», pues, si bien al reconocerlos de este modo ya afirmamos que *están de hecho inquietos*, cuando los reconocemos como «los inquietables» conseguimos captar mejor, más de cerca, la esencia de la inquietud justamente en el *sentido de la posibilidad* que ya de suyo la atraviesa.

Si la filosofía pudiera pensar *mundo-y-finitud* en el horizonte de la inquietud, como si esta fuese nuestra casa —yuviésemos nostalgia de cuando aún no habíamos rechazado la inquietud como cimiento de nuestro hogar—, sería porque ella, más que mil y un saberes ocupados, distraídos o entretenidos que lo olvidan con facilidad —y que no tienen el deber de evitar este olvido—, sabe que estamos *expuestos* y que esta *vulnerabilidad* nos recorre de pies a cabeza, veinticuatro horas al día, trescientos sesenta y cinco días del año, en el *non-stop* de nuestra fragilidad, a sabiendas de que estamos *entregados* a y en la inquietud de lo que somos y nos sentimos, y nos sabemos ser, *en cuanto existentes...* Y ello porque quizá el filósofo haya vivido a su modo —o tal vez *pensado*, pero *pensado a fondo*— la angustia que acrecienta y hace profunda toda inquietud, en muchos casos apartándola de las sendas usuales por las que el hombre ordinario (no son otros: también nosotros

más queridos; nos arriesga. Solo que nosotros, / más aún que la planta o el animal, / marchamos *con* ese riesgo, lo queremos, a veces / (y no por interés) hasta nos arriesgamos más / que la propia vida misma, al menos un soplo / más... Eso nos crea, fuera de toda protección, / una seguridad, allí, donde actúa la gravedad / de las fuerzas puras; lo que finalmente nos resguarda / es nuestra desprotección y el que así la volviéramos / hacia lo abierto cuando la vimos amenazar, / para, en algún lugar del más amplio círculo, / allí donde la ley nos toca, afirmarla» (M. Heidegger [1946], «¿Y para qué poetas?», en *Camino de bosque*, Madrid, Alianza, 2017, p. 205). Este mismo poema es objeto de comentario, en este mismo volumen, por parte de Guillermo Moreno Tirado («Poesía e inquietud. Un lugar metodológico»).

mismos lo somos, qué duda cabe) aspira a encauzar con *previsión y cordura* su vida.

Atenta a la posibilidad de retornar al *hogar de la inquietud* «en todas partes», a todas horas, bajo cualquier situación o circunstancia imaginables, la filosofía aceptaría cumplirse ella misma como inquietud, no importa si apesadumbrada y sombría, o alegre y jovial (no está escrito que no pudiera serlo).³ Además, ese hogar no conocería límites, y no únicamente por carecer, quién sabe, de los rasgos que vinculamos a lo que pudiera ser para nosotros un *cobijo*, sino porque no está predestinado *qué* fuese lo que le hubiera de inquietar. Al filósofo le puede emocionar, hasta dejarlo perplejo, la pregunta (¡y vaya pregunta!) acerca de cómo sería posible que Aquiles jamás fuese a alcanzar a la tortuga; o podría desasosegarle, quizá con más altas miras (dirían otros), el abrumador «silencio eterno de los espacios infinitos» pascaliano, o, más académicamente, preocuparle el debate entre empirismo y racionalismo o la cuestión de si hay otras mentes (y, sobre todo, qué les pasa por la cabeza), o puede inquietarle... En fin, no es necesario proseguir. El ámbito de la interrogación filosófica es inmenso, a todas luces inabarcable, y esto es ya *también* inquietante, pues nos enfrenta casi con *Todo*, dejándonos, en tanto que nos inquietase de veras, a su *cuidado*. En cierto modo, el filósofo vive desviviéndose, agitando el *fondo* de nuestras inquietudes, alentándolo incluso. También por eso —y

3 Como guía para la posibilidad de una cierta inquietud jovial y alegre, mas no por ello menos profunda —quedará pendiente para otra ocasión que intentemos pensarla—, podríamos recordar las palabras de Nietzsche en *La gaya ciencia*, cuando en su § 283 afirmaba, en el horizonte de una exaltación vital ilimitada, y después de su personal proclamación del «Año nuevo», en el § 276, que «el secreto para cosechar la existencia más fecunda y el mayor deleite de la vida están en vivir peligrosamente. ¡Construid vuestras ciudades cerca del Vesubio! ¡Enviad vuestras naves a mares inexplorados!», y seguía (en tono más existencialmente *belicoso*) (F. Nietzsche [1882], *La gaya ciencia*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 137).

a mucha honra— es de temer (y de agradecer) la filosofía, porque no rechaza las inquietudes primordiales en un mundo que espera ser, y cuanto antes, a marchas forzadas, «un mundo feliz».

No hemos dicho aún claramente, sin embargo, aunque sí lo hemos insinuado, que no todas las filosofías se *desviven* por lo mismo, ni en el mismo sentido, ni con idéntico *pathos*. A todas no les inquieta lo que nos inquieta en tanto que se nos da a vivir y pensar *como existentes*, y a lo que nos *exponemos* por ello. Todo depende, en buena medida, de la inquietud que cada filosofía *elige* o de la inquietud a la que cada filosofía se *somete* (pues ha sido la inquietud la que la ha elegido a ella). Junto a cuestiones como esa, tan curiosa, de que Aquiles no consiga alcanzar a la tortuga, que desde luego podría entretener, e incluso quitar el sueño al apasionado de esas cuestiones (en verdad, a mí mismo me obsesionaba en mi adolescencia, pero jamás quise encontrar la presunta solución que solventase mi perplejidad), también están —y se trata justamente de que no las olvidemos ni encubramos, de que no nos distraigamos de ellas— las cuestiones que nos incumben más de cerca, las cuestiones de las *horas de la verdad*, en las que *nos la jugamos* en aquello que plantean o a lo que se abren tales cuestiones. Sería irrisorio que insistiéramos en demostrar su importancia, que ninguna pose más o menos filosófica podría eludir humanamente salvo, eso sí, que gustásemos de imaginar al filósofo (lo que no desearíamos hacer) con un falso, en el fondo, *corazón de piedra*. Aunque pudiera desvelarnos circunstancialmente (quiero decir: impedirnos el descanso del sueño), no parece que nos la juguemos porque Aquiles —resulta humillante— no alcance a la tortuga, pero sí en la inquietud de *sabernos*, y no solo sabernos, sino *sentirnos*, mortales; o por la extraña (y a veces tan demasiado extrema —aunque deseamos olvidarlo *por completo*) libertad a la que estamos volcados o condenados; o por los Otros, siempre ahí, *alterándonos* a la vuelta de cada esquina; o por nuestro cuerpo, el dolor, o el amor, o quién

sabe si por la culpa, el deseo, la soledad, o tal vez por el fracaso o la autenticidad de nosotros mismos...

Tampoco es necesario proseguir. Que la filosofía *deba* ocuparse de esta zona de las *inquietudes primordiales* es decisivo para preservar su propia dignidad, la de dichas inquietudes, y la de la filosofía, porque, a pesar de que antes hemos pensado la comunidad de filosofía e inquietud (como inquietud profunda), no es seguro ni obvio que deseara ella, la filosofía, no ya preservar sin más esa zona de nuestra inquietud profunda —tan comprometida y desafiante—, sino que no es seguro ni obvio que no quisiera, si no traicionar esa zona con intención aviesa, si despreciarla altaneramente con cierto peculiar *desenfado*.⁴ Sin

4 No podría dejar de recordar aquel memorable pasaje de Lévi-Strauss, allá por 1955, sobre «Cómo se llega a ser etnógrafo», y que aún merece ser citado siquiera sea a título de una suerte de etnografía de las ideas. Decía el conocido antropólogo estructuralista: «Yo me rebelaba contra las nuevas tendencias de la reflexión metafísica tal como comenzaban a perfilarse. La fenomenología me chocaba en la medida en que postula una continuidad entre lo vivido y lo real. Estaba de acuerdo en reconocer que esto envuelve y explica aquello, pero había aprendido de mis tres maestros que el paso entre los dos órdenes es discontinuo; que para alcanzar lo real es necesario primeramente repudiar lo vivido, aunque para reintegrarlo después en una síntesis objetiva despojada de todo sentimentalismo. En cuanto a la corriente de pensamiento que iba a expandirse con el existencialismo, me parecía lo contrario de una reflexión válida por la complacencia que manifiesta para las ilusiones de la subjetividad. Esta promoción de las preocupaciones personales a la dignidad de problemas filosóficos corre demasiado riesgo de llegar a una suerte de metafísica para modistillas, aceptable como procedimiento didáctico, pero muy peligrosa si interfiere con esa misión que se asigna a la filosofía hasta que la ciencia sea lo suficientemente fuerte para reemplazarla, que consiste en comprender al ser no en relación a mí, sino en relación a sí mismo. En lugar de terminar con la metafísica, la fenomenología y el existencialismo introducían dos métodos para proporcionarle coartadas» (C. Lévi-Strauss [1955], «Cómo se llega a ser etnógrafo», en *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 1988, pp. 61-62). Se constatará el desatino de la afirmación de Lévi-Strauss acerca de que la fenomenología afirme la continuidad entre lo vivido y lo real. Ello implica que no se ha entendido absolutamente nada de lo que la fenomenología quería, quiere y

embargo, en todo caso, y una vez más, ¿no habría la filosofía de inquietarse por las *inquietudes primordiales*, no por esta o aquella, dependiendo de tal o cual cosa o evento o persona que nos inquietase, sino por la inquietud en cuanto tal y, más concretamente —lo diremos ya, con Bataille—, por la inquietud en torno a aquello que todo ser humano sabe —como en la angustia— *por el hecho de existir?*

Los textos que aquí reunimos quisieran, en su diversidad, invitar a pensar en torno a la exigencia de que la filosofía *se deje inquietar por la inquietud*, *cuide* la inquietud (en especial, las inquietudes primordiales) y lo inquietante en ella(s), que no la rehúya ni la escamotee o desprecie, que no la encubra, que no mire para otro lado... y que sepa reconocerla a pesar de sus atuendos o disfraces, sus modas o manifestaciones diversas, según tales o cuales comunidades, culturas o épocas... *En-y-más-allá* de sus metamorfosis y devenires, *en-y-más-allá* de cómo fue vivida en cada caso, *en-y-más-allá* de sus expresiones concretas, siempre es ella la que *re-aparece retornando*: la inquietud.

En algún momento de esta monografía se dirá que *solo lo inquietante es importante*. Que el lector lo desmienta, de ser posible un desmentido. En su fondo, la inquietud, en su dinámica de entrelazamiento con *lo que* la inquieta, supone una suerte, o al menos una *oportunidad*, en la medida en que nos advierte de los *hitos de relevancia* en nuestra vida —o en nuestro tiempo, en nuestra comunidad o cultura—. Nada sabríamos, en verdad, de *prioridades* y *urgencias* de no ser porque fuésemos *alarmados* en nuestras inquietudes, advirtiéndonos en ellas de aquello que más hubiera de merecer nuestro aprecio y nuestra atención, acerca de *lo más importante para ser pensado* en torno a aquello en lo que —así lo decíamos antes— *nos la* jugamos, pero en un juego muy serio, a

querrá decir. Es un desatino generalizado y sintomático de todas las mil y una malas interpretaciones en torno al pensamiento fenomenológico en general.

veces demasiado serio, el más serio de los juegos, respecto al cual no nos andaríamos, como suele decirse, «con engaños». ¿Acaso no cabe esperar de esa *zona* y del *tiempo de la inquietud* una gran enseñanza? ¿No deberíamos aprender no solo de *lo que* nos inquieta, sino también de la propia *inquietud*?

Y, sin embargo, la inquietud a veces es rehusada, o se la pretende escamotear o distraer. Aquí, en los trabajos reunidos, y no es tarea menor, nos parece necesario, ante todo, reconocer a la *inquietud por sí misma*, demorándonos en su ser *ella misma*, sin *devaluarla* ni pretender simplemente *explicarla* o tan solo *gestionarla* y *resolverla* (a lo que se suele vincular el empeño denodado en *explicarla*) al modo en que lo haría una *cultura burocrática*⁵ o *gestionaria*. Y sería necesario, asimismo, una vez reconocida, mantener el *pensar* en la proximidad de lo que la inquietud podría enseñarnos —en el fondo, o hasta el fondo— acerca de nosotros mismos sin abandonar el pulso *filosófico*. Sí, sin duda la inquietud es una escuela de *aprendizaje*, y tanto hemos de preguntarnos y preguntar por doquier acerca de ella como, de inmediato, *sospechar* (también ha de hacerlo el fenomenólogo) si lo que vivimos como mi o nuestra inquietud es genuina, verdadera (no ya en un sentido inmediatamente fenomenológico, en un primer acercamiento vivencial, en el que sin duda la inquietud es verdadera inquietud), o, si es espuria, encontrándose al servicio de intereses ajenos a la inquietud y la interrogación genuinas *de la existencia*.

Si *solo lo inquietante es verdaderamente importante*, quizá debiéramos apostar por pensar que ante todo una filosofía que se ocupara de lo inquietante, o de *lo más inquietante*, sería la filosofía, no diré que más importante, ni más atractiva (¿cómo que más atractiva,

5 Z. Bauman se refiere a «una cultura burocrática que nos incita a considerar la sociedad como un objeto a administrar, como una colección de problemas varios a resolver, como una *naturaleza* que hay que *controlar, dominar, mejorar* o remodelar, como legítimo objeto de la *ingeniería social*» (Z. Bauman, *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur, 2008, p. 39). Agradezco la cita a María Santana.

tratándose de la inquietud y lo inquietante?), pero sí, al menos, una filosofía *imprescindible*. A cada persona, a cada comunidad, a cada cultura, a cada época, a cada filosofía, se les puede preguntar esencialmente por *lo que las inquieta*, respecto a lo cual se dilucida no simplemente el *orden de las razones*, sino también el *orden de las inquietudes*, vivido, ciertamente, pero también, en tantas ocasiones, no suficientemente explorado ni tematizado. *Orden de inquietudes*, sin duda, a y por pensar. No es descabellado imaginar que a las preguntas kantianas sobre *qué puedo saber, qué debo hacer, qué me cabe esperar* pudiera añadirse la pregunta sobre *qué me/nos inquieta*.

Por otra parte, a quienes contribuimos a este volumen nos parece que el pensamiento fenomenológico, en sentido amplio, podría ser el primer convocado (no el único, por supuesto) por y para una *filosofía de la inquietud*, sencillamente porque para la fenomenología, en cualquiera de sus versiones (conocida es la riqueza del movimiento fenomenológico), es decisiva la *proximidad* a la *cosa misma*, o a *mí mismo*, sin la cual el abordaje de la inquietud estaría condenado a fracasar. Sencillamente, solo hay (se vive, se experimenta) inquietud, solo *es* la inquietud en su *íntima proximidad a mi vida vivida*, como mi inquietud o la tuya, o como nuestra inquietud. Ningún documento, nada que pudiésemos *ver, tocar, archivar*, etcétera, avalaría el *ser* de la inquietud. Podríamos asegurar, como dice Michel Henry de la vida, que a la inquietud «nadie la ha *visto* nunca». Un acercamiento veraz al *ser inquietado* requeriría, pues, una *inmersión* experiencial y un reconocimiento *autotestimonial* para los que quizá no solo, pero sí del modo más eminente, la fenomenología se encuentra preparada, siendo necesario contar con ella como, al menos, primer paso —y ya ha de ser enorme y complejo ese primer paso—. El movimiento del pensar que conduce desde la fenomenología *trascendental* de Husserl —siempre necesitada de nuevas relecturas, habida cuenta de las malas interpretaciones que sufrió y que aún hoy, increíblemente, debe sufrir— hasta la fenomenología *existencial* y la fenomeno-

logía *hermenéutica* acredita que los recursos de la fenomenología en relación con el tema de la inquietud son ingentes. Permite que atendamos a los polos *atractores* de inquietud que motivan al sujeto *sacándolo de sí*, al tiempo que el propio *recogimiento* del sujeto inquietado nos permite acercarnos a su intimidad, en el reducto de su *pathos*. Dicho de otro modo: en la medida en que la fenomenología asuma como tarea explorar la inquietud, se sitúa en el centro no ya del mero «ser en el mundo» *centrifugante* y/o *descentrante*, sino en el centro (*cordial*, diría Ortega) donde, por así decirlo, se discriminan y jerarquizan las prioridades, allí donde, además, *alterado*, el existente *se concentra*, dejándonos a un paso, en la angustia como inquietud extrema, no ya simplemente del *ser-respecto-a-la-muerte* (*sein-zum-Tode*), sino, sobre todo, en el meollo de la *pasión-de-existir*.

Por lo demás, sería difícil negar que hay sobrados motivos para pensar la inquietud en nuestra circunstancia histórica. Una filosofía fenomenológica de la inquietud reconocería en esta un común denominador estructural, raigal, de fondo, de la existencia, y de inmediato se dejaría sorprender también por el modo en que, a título epocal, nuestro momento histórico podría asumir para sí el rótulo de *edad de la inquietud*. No, desde luego, porque en otras épocas no hubiese habido inquietud —sería absurdo suponerlo— y lo inquietante no hubiese proliferado... El rótulo «edad de la inquietud» no valdría a nivel tanto de lo inquietante cuanto de *la inquietud misma*, en la medida en que esta ha conseguido «enseñorearse» de las subjetividades contemporáneas en una época que, si puede ser la «edad de la inquietud», solo lo es o sería porque es también, y parece difícil dudar de ello, la época más *psicomorfizada* que se haya conocido y quizá también, sobre todo, a) por el grado de *lucidez* inquietante que nuestras aspiraciones (personales, sociales, etcétera) y nuestros saberes nos aportan, inseparables de las amenazas que vivimos como tales y que aquellas y estos conllevan; y b) en razón de nuestras ilusiones

de *estar a salvo*, todo previsto y bajo control. A pesar de sus denodados intentos de planificar, asegurar o gestionar, a pesar del desarrollo del *coaching*, de las *autoayudas*, de mil y una *terapias*, familiares o exóticas, ancestrales o de vanguardia, y, por supuesto, en el expansivo paraíso de la *psicofarmacología*, nuestra época se vive a sí misma anémica de asideros (de aquí, en parte al menos, sus neurosis de *control, seguridad y vigilancia*), lo que justifica que deba entregarse a intentos fáciles de *resolución* de una inquietud que crece exponencialmente y que abarca todos los aspectos de nuestras vidas y de nuestro momento civilizatorio.

Ciertamente —no quisiera entrar en detalle alguno, ni en innecesarios comentarios—, el recién llegado siglo XXI comparece ante sus testigos expectantes con el atentado de las Torres Gemelas, en septiembre de 2001. Un extraordinario comienzo, desde luego. Ya el siglo anterior se había ido despidiendo, desde comienzos de los años ochenta, con la perturbadora pandemia del VIH/sida. En 1986 tiene lugar el temible accidente en la central nuclear de Chernóbil (que ahora, en 2019, se encarga magistralmente de recordárnoslo la cadena HBO con su miniserie *Chernobyl*). En 1990 comienza la Guerra del Golfo. El mismo año en que cae el Muro de Berlín, en 1991, comienza la Guerra de los Balcanes. Y en los años siguientes al atentado de 2001, las guerras en Afganistán e Irak. Luego llegó, sumándose al terrorismo de Al Qaeda, el del Dáesh. La naturaleza no habría de quedarse atrás. En 2004, un gigantesco tsunami se llevó la vida de 280 000 personas en torno al océano Índico. En 2005, el huracán *Katrina* arrasó Florida y Nueva Orleans... Y, en otro orden muy diferente, en 2006 comenzaron las actividades de WikiLeaks. En 2008 padecimos una brutal crisis económica que nos hizo desconfiar de todas las instituciones que debían haberla, siquiera, previsto. Casi para conmemorar los veinticinco años transcurridos desde el desastre de Chernóbil, en 2011 tuvo lugar el accidente en la central nuclear de Fukushima provocado por otro gran tsunami... Sin duda, es esta una aproximación muy