

Universidad de Salamanca

**Facultad de Filosofía**



VNIVERSIDAD  
D SALAMANCA

**En torno a *La Presencia total* (1934), de  
Louis Lavelle. La experiencia del ser en  
la filosofía del espíritu francesa.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

Imanol Bageneta Messeguer

Bajo la dirección del Doctor:

Luciano Espinosa Rubio

**Salamanca, 2020**



IMANOL BAGENETA MESSEGUER

**En torno a *La Presencia total* (1934), de Louis  
Lavelle. La experiencia del ser en la filosofía del  
espíritu francesa.**

Tesis doctoral dirigida por el  
PROF. DR. D. LUCIANO ESPINOSA RUBIO

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
Salamanca 2020

Fdo. Imanol Bageneta Messeguer

D. Luciano Espinosa Rubio, profesor titular del Departamento de Filosofía,

CERTIFICA

Que la tesis doctoral de D. Imanol Bageneta Messeguer, titulada *En torno a La Presencia total (1934), de Louis Lavelle. La experiencia del ser en la filosofía del espíritu francesa*, ha sido realizada bajo mi dirección y reúne todos los requisitos para ser defendida ante tribunal. por lo que la considero APTA para optar al Grado de Doctor.

Lo que firma en Salamanca, a 1 de septiembre de 2020.

Dr. Luciano Espinosa Rubio  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Salamanca



## **Agradecimientos**

A los profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, Dr. Pablo García Castillo, que me facilitó realizar mis primeras exposiciones de carácter filosófico y Dr. Luciano Espinosa Rubio, por su dirección, apoyo y orientaciones.

Merece especial mención la ayuda facilitada para la investigación por parte de los responsables de la Biblioteca del *Convento Dominicano de San Esteban* de Salamanca.





# Índice de contenido

<i>Agradecimientos</i> .....	7
<i>Índice de contenido</i> .....	9
<i>Presentación</i> .....	13

## PRIMERA PARTE

### PROBLEMA Y MARCO TEÓRICO

<b>Capítulo 1. Marco teórico</b>	<b>18</b>
1 Estado de la cuestión.....	21
2 Marco conceptual.....	31
2.1. La primacía de la presencia .....	31
2.2. La conciencia y el yo.....	35
2.3. El concepto de experiencia.....	40
2.4. Condiciones generales del método dialéctico.....	41
3 Planteamiento del problema e interrogante de investigación.....	44
<b>Capítulo 2. Biografía y antecedentes de su pensamiento</b>	<b>47</b>
1 Biografía.....	48
2 Presentación de su obra.....	54
2.1. Catalogación .....	61
2.2. Fuente de estudio: La presencia total.....	65
3 Antecedentes.....	67
3.1. Intensificación de la vida interior.....	71
3.2. El repliegue sobre mí mismo.....	75
<b>Capítulo 3. Breve panorama filosófico sobre el ser</b>	<b>79</b>
1 Cuestiones relativas a la metafísica clásica.....	80
1.1. Los fundamentos últimos del ser en la metafísica griega.....	81
1.2. Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.....	84
2 Descartes y el espíritu francés.....	90
3 El fundamento activo del conocimiento en el idealismo.....	94
4 La tradición de la filosofía del espíritu.....	100

4.1. Maine de Biran y el sentido del esfuerzo.....	106
4.2. Jean Gaspard Félix Ravaisson-Mollien y el hábito.....	109
4.3. Henri Bergson y los datos inmediatos de la conciencia.....	110
5 La fenomenología y el acceso a lo originario.....	116
6 La prioridad de la existencia.....	122

## SEGUNDA PARTE

### LA ONTOLOGÍA DE LOUIS LAVELLE

<b>Capítulo 4. Ser y existencia</b>	<b>135</b>
1 La presencia del ser como un acto inicial .....	136
1.1. Categorías primarias de su ontología.....	139
1.2. Aportaciones del análisis sintáctico.....	141
1.3. Conclusiones.....	145
2 De l'existence (1912).....	146
3 Conclusión .....	154
<b>Capítulo 5. La doctrina de Acto y participación</b>	<b>158</b>
1 La actividad operante del acto.....	161
1.1. No se participa en un ser trascendente.....	166
1.2. Una experiencia inicial .....	167
1.3. Una explicación de la totalidad.....	170
2 La identidad del ser y del acto es la clave de la metafísica.....	174
3 Algunas conclusiones.....	177

## TERCERA PARTE

### EN TORNO A LA PRESENCIA TOTAL

<b>Capítulo 6. La experiencia interior</b>	<b>183</b>
1 Independiente de toda estructura formal.....	183
1.1. Crítica de la primacía de la experiencia.....	188
1.2. La contemplación del ser.....	189
2 Vida espiritual e interioridad.....	195
2.1. El papel del equilibrio y de la afectividad.....	197
2.2. Una expansión más allá del interés personal.....	202
2.3. La patencia del ideal.....	205
2.4. La conversión no es específicamente religiosa.....	208
2.5. La libertad y las posibilidades que me pertenecen.....	213

3 Conclusiones.....	216
<b>Capítulo 7. La presencia total</b>	<b>219</b>
1 Introducción.....	222
2 El estado de inmediatez.....	225
3 Quatre saints. (De la sainteté).....	232
3.1. La densidad significativa de los símbolos.....	235
3.2. La oscuridad alberga un contenido real.....	240
3.3. El carácter vacío de la presencia.....	243
4 Reflexión.....	245
<b>Conclusiones</b>	<b>248</b>
<b>Índice de autores</b>	<b>259</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>261</b>
I. Fuentes.....	261
II. Bibliografía secundaria.....	263



## Presentación

Este pequeño libro expresa un acto de confianza en el pensamiento y en la vida.

(Louis Lavelle, *La presencia total*)

La pretensión de este trabajo, seguramente más ambiciosa que su resultado, ha sido investigar sobre la conciencia, una facultad del entendimiento que reconocemos como un agente que percibe los datos de la reflexión y que nos revela el contacto con la realidad en donde vivimos. Representa la manifestación más inmediata de nuestra intimidad y se identifica, en el lenguaje común, con vivencias y términos heredados, muchos de ellos, de la tradición filosófica, cuando no de especulaciones religiosas. En ningún caso se encuentra exenta de problemas la índole de dicha entidad –aunque dentro de ella uno se sienta naturalmente seguro–: antes de nada, *la conciencia* existe; por ello, justo en el momento en que se exhibe ante sí misma, se oculta. El carácter originario de esta intuición, la forma en la que se revela en su relación con el ser y las modalidades con las que la describimos son los ejes fundamentales de la filosofía de Louis Lavelle (1883- 1951), un autor que ocupó la cátedra de filosofía del *Collège de France* en 1941, que es el lugar en donde enseña hasta su muerte.

Lavelle plantea una filosofía reflexiva, independiente de todo contexto histórico-social y de cualquier cosmología teológica. Su interés es mostrar cómo al inscribir la existencia en el ser descubro una realidad que me desborda y, a la vez, me facilita desarrollar cuestiones determinantes sobre mi propia significación. Partiendo de esta perspectiva, su pensamiento se encuadra dentro de la tradición de

la *filosofía del espíritu*, un movimiento interesado por buscar los primeros principios de la realidad consciente y por dilatar progresivamente el ámbito individual de la interioridad, todo ello con objeto de acceder a la realidad del ser e iluminar una peculiar experiencia antropológica.

Lavelle no hablará de un ser lejano o exterior al sujeto que reside en un más allá de lo que se nos aparece. El ser se hace presente en el sujeto de una forma ineludible: el sujeto se encuentra, él mismo, *inscrito en el ser*<sup>1</sup>. Esta idea constituye el eje discursivo de nuestro trabajo y es, a la vez, uno de los puntos más importantes de su pensamiento: los modos de la vivencia temporal no son sino grados que preparan el encuentro con el ser en una *actualidad pura* a través de la *participación*. Su objetivo último es alcanzar una experiencia de contacto con lo absoluto por *vía intuitiva*.

Ha suscitado nuestro interés la forma en la que Louis Lavelle retorna a la tradición metafísica para volver a situar en un primer plano de la atención filosófica realidades como el *acto*, la *potencia* y el *ser*. Enfrentada a los postulados y limitaciones del conocimiento sensible y del saber científico, su filosofía atiende a una modalidad de la experiencia interna por la que el yo descubre en la totalidad del ser un aspecto particular que le hace estar *presente a sí mismo*. Lo relevante es decir que esta «revelación» no es discursiva: el ser –dice Lavelle– no se deduce: se descubre en ciertos actos espirituales que nadie, sino el interesado, puede cumplir.

El método de investigación –centrado en la lectura de las fuentes originales y de sus traducciones al castellano– no ha podido ser otro que proceder al comentario atento y a la selección de los escritos o pasajes más relevantes para nuestro argumento. El trabajo se divide en tres partes. En la primera (*Problema y marco teórico*) se describen los conceptos generales y el contexto histórico del autor

---

1 Cfr. M. SANTOS CAMACHO, "Presupuestos originarios de la filosofía de Louis Lavelle". *Anuario Filosófico*, 5 (1972), pág. 475.

(1883-1951), cuya vida se extiende en torno a las dos guerras mundiales. El primer capítulo (*Marco teórico*) analiza el estado de la cuestión y define los términos básicos de su ontología; incluye, además, los interrogantes de investigación. El capítulo segundo (*Biografía y antecedentes de su pensamiento*) describe la formación de Louis Lavelle, su trayectoria profesional y principales precedentes filosóficos; ordena, además, lo más relevante de su producción literaria. En el capítulo tercero (*Breve panorama histórico sobre el ser*) se analizan las tradiciones clásicas que subyacen a su filosofía (escolástica, cartesiana e idealista) y la influencia de la filosofía del espíritu, la fenomenología y la filosofía existencial.

La segunda parte del trabajo se titula *La ontología de Louis Lavelle* y tiene dos capítulos. El cuarto (*Ser y existencia*) profundiza en la experiencia del *ser*, un hecho inmediato de la conciencia que no puede ser comprendido directamente por las capacidades cognoscitivas; tres ideas (*presencia, conciencia y experiencia*) conforman los ejes fundamentales de su ontología. El contenido del capítulo quinto (*La doctrina de Acto y participación*) explica cómo el yo descubre su propia esencia en un acto por el cual se realiza a sí mismo creando una esfera de intimidad. A consecuencia de la misma ejercemos un acto reflexivo.

En la tercera parte de la tesis (*En torno a La presencia total*), el capítulo sexto (*La experiencia interior*) investiga la interioridad, una noción en cuyo fondo se pretende que anida algún tipo de verdad. En el capítulo séptimo, y al hilo del texto evocado (*La presencia total*), se describe una experiencia metafísica que explica el origen de la subjetividad y constituye un tipo particular de experiencia. Presentamos, además, uno de los últimos libros escritos por Lavelle (*Quatre saints. De la sainteté*) en donde confronta su ontología con los fenómenos de la contemplación y la experiencia mística, tal y como los describe san Juan de la Cruz. En las Conclusiones se interpreta el sentido que tuvo Lavelle dentro de la filosofía del espíritu, destacando alguna de sus aportaciones y, a la vez, las que consideramos que son, a mi juicio, sus mayores insuficiencias.

**PRIMERA PARTE**

**PROBLEMA Y MARCO TEÓRICO**





## Capítulo 1. Marco teórico

Al referirnos a la conciencia no hablamos de algo que hace presente o ilumina un objeto dado, ni tampoco de aquello que se encuentra situado en una esfera extraña a la vida, sino de una capacidad cognoscitiva por la que obtenemos intuición inmediata sobre aquello que nos sucede. Desde finales del siglo XIX y principios del XX, los primeros psicólogos experimentales se interesaron por explicar la experiencia consciente a partir de procesos involucrados en la atención y memoria; aunque confiaron primero en el método de la introspección, desplazaron progresivamente la atención hacia el estudio psicológico de la conducta, constatando la dificultad de establecer una *ciencia de la conciencia* sobre una conducta que proporciona datos en primera persona. Porque la conciencia es conciencia de sí y se puede pasar del Yo psicológico al Ego trascendental, como hacía Husserl, para reducir este último Yo a una conciencia refleja –el cogito prerreflexivo–.

Tomada en ella misma, la conciencia es conciencia de sí misma; una conciencia “no posicional” que no se pliega al desdoblamiento. Se trata de una *conciencia vivida* que nos hace sentir que vivimos, nos descubre aquello que nos resulta más propio y que tiene, además, cierta *densidad temporal*. La conciencia, al hacerse presente a sí misma, nos facilita una visión progresiva sobre la realidad que dilata nuestra propia experiencia. La dificultad se encuentra al mostrar discursivamente sus funciones o al pensar en cómo puede sobrevenir la unidad en la corriente de las vivencias o sobre cómo se ejerce la actividad unificadora por

parte del yo.

Interesa señalar en Lavelle que el despertar de la conciencia coincide con el punto de partida de su pensamiento metafísico: *un acto de atención y de reflexión por el que alcanzamos una experiencia permanente*. ¿No había concluido la época de la metafísica tal y como afirmaron Comte, Nietzsche, Dilthey o Heidegger hablando de determinada fase de la historia de la humanidad que habría caducado? No es el caso de Lavelle, para quien la metafísica es una experiencia a la que el hombre contribuye con su inteligencia, su voluntad y sus sentimientos. En su expresión más lograda, la metafísica es la experiencia de la *presencia del ser* en todas las formas particulares de la realidad.

La palabra *presencia*, en el lenguaje corriente, designa funciones propias de un ser dotado de vida consciente. Antes de ocuparnos de definirla, deberíamos recordar que una cosa puede estar cerca o próxima a otra, pero nunca se dirá que le está presente; en cambio, un objeto sí puede *estar presente* a una persona. Por ello describimos a la *presencia* como una experiencia (de carácter netamente personal) que situamos en nuestra interioridad y que, a su vez, nos posee. Admitiremos por el momento que la sensación de *presencia* es previa a la reflexión filosófica, se puede decir que la *presencia* acontece ante la conciencia como una *experiencia originaria* que no cesamos de consultar e invocar. Resumiendo un argumento al que dedicaremos el espacio de desarrollo adecuado, no solo nos enfrentamos a un problema de filosofía; indagamos, en realidad, sobre una experiencia real y lo hacemos con la precaución de no anticipar demasiadas representaciones teóricas del fenómeno, para dejarlo reposar en un espacio libre de adscripciones doctrinales.

La *presencia* es, sin duda, una de las mayores aportaciones del pensamiento lavelliano, en cuanto que abandona los planteamientos idealistas (que suponen un tipo de mediación entre el ser y la conciencia que deja sin identificar su realidad nouménica final) y postula un plano de inmediatez entre el ser y el yo. No se trata de una *inmediatez especial* o lograda a través de medios restringidos a iniciados: no

hay otra vía posible para tener un acceso cognoscitivo al ser –sea cual sea– que acceder a él mediante algún tipo de experiencia.

## 1 Estado de la cuestión

Iniciar el estudio de la presencia con una breve historia del término no es una mera formalidad académica, máxime cuando puede resultar un concepto tan ambiguo. Desde el punto de vista histórico, los primeros que se interesaron por el término de la *presencia* fueron los filósofos cristianos al debatir sobre el problema de la presencia real de Cristo en la Eucaristía –una polémica teológica que dirime la definición de transustanciación y que también incluye a quienes se oponen a la misma, porque acaban por hablar de otros tipos de presencia alejadas del concepto, como la *presencia simbólica*–.

Acudimos, en primer lugar, a identificar el concepto en el *Diccionario de filosofía* de José Ferrater Mora. Utiliza el término «presencia» en dos sentidos: 1) una presencia objetiva, palpable y sensible, de carácter *corporal*; 2) una cualidad de *lo presente* descrita como una dimensión temporal que ha llevado a algunos autores a identificarla con la eternidad<sup>1</sup>. No es éste el lugar de discutir el valor respectivo de ambas definiciones sino de subrayar el hecho de que, al eliminar la sucesión de aconteceres propia de lo temporal, la *presencia* acaba por describir una realidad en donde *todo es presente* y, si todo es presente, también es *eterno* (un término que da título de manera general a la colección de cinco libros de Lavelle, *La dialéctica del eterno presente*).

Vale la pena mostrar ahora, aunque sea brevemente, la primera selección de lecturas que se ha realizado a partir de distintos libros que, todos ellos, incluyen el término «presencia» en el título –además del propio texto de Lavelle, *La presencia*

---

1 J. FERRATER MORA (1964): «Presencia», en *Diccionario de filosofía*, tomo 2. BBAA, Editorial Sudamericana (5ª edición).

*total*-. Nos han resultado especialmente significativos seis autores, por orden cronológico: Pedro Caba Landa (1956), Fernando Montero Moliner (1971), Henri Lefebvre (1983), George Steiner 1993 [1989], Gabriel Amengual (1996) y Hans Ulrich Gumbrecht (2005).

El primer texto, *La Presencia como fundamento de la Ontología* (1956) de Pedro Caba, se detiene en considerar esta cuestión de partida: ¿por qué hay ser y no más bien nada?. El autor da por sentado que siempre sabemos algo de aquello por lo que preguntamos; luego, la cuestión no estaría filosóficamente bien planteada porque, al nombrar la nada, estaríamos dando por supuesta alguna entidad, lo cual resulta contradictorio (cierto es que el pensamiento actúa por exclusión o por negación, pero no por ello opera con la nada). La dificultad que introduce Caba es aplicable a cualquier otra teoría de la negatividad y su argumento se emparenta estrechamente con la crítica bergsoniana de esta idea (*La Evolución Creadora*) que dice así: la nada es una pseudo-idea a la que no llegamos sino por medio de la idea previa de totalidad y por su negación consecuente. Pensada así, la idea de nada es la idea de un todo al que se suma su propia negación (no podemos decir si la idea de la nada es una idea pensable, o no, pero al menos nos permite decir que es necesario partir de algún tipo de ser). En otras palabras, la idea de nada es un producto de la negación (una argumentación a la que Heidegger dará la vuelta diciendo que no puede haber negación a no ser que la nada esté en el fondo de las cosas: «¿por qué el ser, y no la nada?»). Es decir, la propia pregunta presupone que podría no haber nada y que el ser vendría a llenar un vacío previo, una nada anterior. Pedro Caba propone solventar esta dificultad hablando, en lugar de la Nada, del *no-ser* –que no es nada, como tampoco lo son las distintas formas ontológicas del no-ser (silencio, oscuridad o vacío) con las que se ha identificado–. Dice el autor:

No está filosóficamente bien hecha la pregunta (que formuló primero Leibniz, luego Hegel y ahora Heidegger) de por qué hay ser y no más bien nada, no solamente porque al nombrar la Nada

ya se le da alguna entidad, sino porque, además, si bien no hay Nada en el mundo, hay en cambio ser y no-ser en las cosas del mundo y en el pensamiento del hombre<sup>2</sup>.

San Agustín propone prácticamente la misma idea –esta vez en un sentido positivo– al cuestionar cómo se puede preguntar por Dios si no se sabe de antemano algo sobre Él. «No buscaríamos la eternidad si no estuviéramos suspendidos en ella», dirá en *De Trinitate*, una cuestión que Pascal completa diciendo: «No buscaríamos a Dios si no le hubiéramos encontrado», que no es sino una expresión nueva de la reminiscencia platónica: «Buscamos porque recordamos»<sup>3</sup>.

Una segunda cuestión que interesa considerar en el libro de Caba son las acepciones de la idea de «ser», que no son sino una interpretación de la que hay escapar porque este concepto habría tenido «*hechizado*» al pensamiento filosófico occidental durante siglos. Preguntar «¿qué es?» lleva a responder «esto es» (que poco añade ontológicamente porque en el *esto*, ya va incluido el *es*: todo cuanto se presenta se presenta como «esto que es»<sup>4</sup>). Si subraya esta idea, dirá, no es por otro motivo que el de identificar un tipo de pensamiento que se sostiene a partir de negaciones conceptuales, que es un terreno propio del pensamiento lógico. Interesa para el propósito de esta presentación –dejamos ahora de seguir a Caba– que toda definición nos dice lo que la cosa definida es y, también, lo que no es. Nadie puede definir algo con solo afirmaciones porque al hacerlo excluye implícitamente aquello que no afirma. Utilizando solamente afirmaciones todo lo dicho es

---

2 P. CABA, *La Presencia como fundamento de la Ontología*, Madrid, edición del autor, 1956, pág. 255.

3 San Agustín interpreta esa reminiscencia como el sentido inefable de la presencia de Dios. «Tú estabas dentro de mí, y yo fuera te buscaba», dice en las *Confesiones* (Lib. X, cap. 27) siguiendo a Platón pero, ante todo, experimentando a Dios dentro de sí. *Ibidem*, pág. 10.

4 P. CABA, *op. cit.*, págs. 29-30.

tautología; haciéndolo con negaciones (como las propias de una definición *apofática* que dice que no hay una conceptualización racional del fenómeno) establecemos un discurso a partir de un vacío del lenguaje; de donde el único vehículo que resta para expresar una manifestación acaba siendo el *símbolo*.

El segundo texto es *La presencia humana. Ensayo de fenomenología sociológica* (1971) de Fernando Montero Moliner. A su entender, la fenomenología permanece dentro de la perspectiva cartesiana de las filosofías de la conciencia porque pretende volver a un cogito verdadero refinando la correlación entre objeto y pensamiento, mas sin dejar de supeditarse a la conciencia. Montero Moliner argumenta que la intención fenomenológica de penetrar en lo originario (o de volver a un estado de *pura presencialidad* por medio de sucesivas reducciones) se habría realizado al precio de sobrevalorar elementos que, psicológica e históricamente, contaminan la pureza inicial de la conciencia. Por eso sería necesario comenzar por desmontar progresivamente aquellas *ficciones* y razonamientos que elevan a la categoría de *realidades primarias* los símbolos y nombres que se entifican históricamente –aunque solo fuera por el mero uso del término que los designa<sup>5</sup>–. Por la misma razón, la fenomenología debería renunciar a establecer cualquier tipo de *investigación apasionante* que se remonte a situaciones y procesos que no se exhiben por sí mismos. También a establecer definiciones que quedaron encerradas o aisladas en el pasado histórico (y se encuentran, por tanto, fuera de su campo de exploración) como, por ejemplo, es concepto de *yo*. ¿Qué expresa este pronombre cuando, propiamente, está sustituyendo a un nombre? Si aceptamos la descripción de Descartes y decimos tiene una significación similar a la de los sustantivos, la respuesta es que cada uno es, en el fondo de su ser, una sustancia o cosa pensante inmediata que se aprehende por intuición intelectual (es decir, un pronombre es sustituto de un nombre y esto

---

5 Cfr. F. MONTERO MOLINER, *La presencia humana*. (Ensayo de fenomenología sociológica), Madrid, G. del Toro- editor, 1971, pág. 12.

significa que está haciendo referencia a algo); cuando rechazamos la idea de una sustancia pensante que uno intuye dentro de sí mismo, nos vemos abocados a pensar que el yo puede carecer de significación.

La reflexión sobre el carácter de la instancia reflexiva aparece de nuevo en el libro *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión* (1977) de Viktor Frankl. Para el autor, la *autorreferencia* funciona inconscientemente; viene determinada por una facticidad psicofísica –e incluso, apunta, por una función ulterior que es de carácter espiritual<sup>6</sup>– que dificulta decir «mi persona», ya que *no tengo* una persona, sino que *lo soy*. Lo mismo sucede respecto a decir «mi yo». De modo que, dado que no se puede acceder a la persona profunda (que, por fuerza, ha de ser inconsciente) la ejecución de los actos y la entidad personal que actúa como centro de los mismos serían una mera *realidad de ejecución*. Entonces, la persona deja de ser identificable en su esencia y el yo (que no puede reflexionar sobre sí mismo) solo puede existir a través de sus *realizaciones*. Naturalmente Frankl se expresa en los términos propios del análisis existencial: no pretende discutir o hablar de análisis *de* la existencia sino de análisis *sobre* la existencia, porque piensa que la existencia es *un fenómeno primario e irreductible*. Esto quiere decir que los fenómenos primarios y más propios del ser humano son problemas irresolubles en el plano de una reflexión psicológica inmanente; por eso se convierten en sus *caracteres existenciales*. Se observará a medida que avancemos en el trabajo cómo estas posiciones afectan a nuestro objeto de estudio en cuanto que intentaremos desvelar una modalidad de la existencia afectiva del sujeto y mantener una «prudente insatisfacción» ante todo argumento que acepte una

---

6 Según Frankl y en relación con la problemática del origen de la conciencia o con su raigambre trascendental, no podemos descubrir qué tipo instancia sea aunque sabemos que ambas cosas (decidir y diferenciar) solo son posibles a un algo espiritual que es, afirma, de carácter personal. Cfr. V. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. Barcelona, Herder 2006 [trad. J. M. López Castro, ed.or. 1974], pág. 31 y 56-ss.



connaturalidad esencial entre el espíritu y el ser.

Similar prevención muestra Henri Lefebvre en *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones* (1983). Dice el autor: la conciencia de sí, considerada literalmente como inmediatez, como certeza existencial o subjetividad realizada, solo alcanza a ser una trampa o un engaño de la reflexión<sup>7</sup>. Apenas hay nada nuevo en esto, porque ya sabemos que la conciencia se re-presenta siempre a través de objetos, de simulaciones de objetos, imágenes triviales o abstractas. No hay conciencia que no sea conciencia de algo, de lo otro. ¿En qué consiste *lo otro* si, en lo esencial, no hay conciencia presente a sí, si «la conciencia y el sujeto se dicen en términos de cosas»<sup>8</sup>? Lefebvre insiste en esta idea: no hay conciencia que se haga presente a sí misma, lo hace siempre *en* términos de *algo por lo que el sujeto se proyecta*. A pesar de ello, filósofos y místicos han elaborado el camino de la *presencia*: aquéllos buscando lejos; éstos, en lo inmediato de la vivencia. Tanto Oriente como Occidente habrían buscado representar un centro ontológico de lo real en donde el ser humano pretende instalarse: un Ser pleno, presente y sustancial en torno al cual gira todo lo demás<sup>9</sup>. Aunque siempre existe la posibilidad de que lo que un místico oriental describe como Yo sea lo mismo que un místico occidental describa como Dios: la unión mística entre el alma y Dios hace que ambos queden en cierto sentido indivisos. Además, para un teólogo occidental, el hecho de que un místico oriental no haya

---

7 H. LEFEBVRE, *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*, México, FCE, 1983 [traducción de Óscar Barahona y Uxoa Doyhamboure, Edición original: 1980], pág. 96.

8 Según Lefebvre, la historia de la filosofía como tal no se dirige hacia una plenitud ontológica sino hacia tautologías (*el ser es el ser*), proposiciones triviales y vacías («*no hay sujeto sin objeto*»), analogías, metáforas e imágenes simbólicas. *Ibidem*, págs. 61 y 160.

9 Una consecuencia peligrosa de esta extrapolación es que, al suprimir toda significación de lo directamente dicho para aludir indirectamente a algo que es indecible, se inmuniza a los contenidos contra todo argumento crítico. *Ibidem*, pág. 261.

sido condicionado por nuestros debates y distinciones metafísicas no supone necesariamente que cuando habla de conocer al Yo más íntimo no haya experimentado la presencia de Dios. En todo caso, la dirección y los símbolos culturales los diferencian radicalmente.

Conviene rescatar a los intereses de esta presentación el siguiente libro de Hans Ulrich Gumbrecht: *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir* (2005). Gumbrecht ha repasado los argumentos de la revolución conservadora que articuló a principios del XX en Europa el descontento por la pérdida del sentido del mundo, llevando a los intelectuales a enfrentarse a lo que había orientado la cultura hacia tal estado de alienación. De dicho descontento por la lejanía intelectual del mundo exterior habla, por ejemplo, la filosofía de Edmund Husserl, quien introduce la idea de *estar-en-el-mundo* como un concepto necesario para recuperar los componentes efectivos de la presencia en nuestra relación con las cosas<sup>10</sup>. Al hacer de la conciencia el núcleo fundamental de la autorreferencia humana muchos autores pretendieron rescatar la dimensión del *sentido*. Pero la respuesta que adopta Gumbrecht es negativa: no existe manera alguna de acabar con el reinado de la interpretación ni de abandonar toda la disquisición metafísica inmersa en las humanidades<sup>11</sup>; lo máximo que llegamos a alcanzar es la disertación sobre experiencias externas e internas que están, todas ellas, marcadas por las

---

10 Para Heidegger, del que Husserl fue mentor, la fenomenología no es otra cosa que el punto de llegada de una trayectoria filosófica milenaria en la que el paradigma sujeto/objeto configura una divergencia creciente entre la existencia y el mundo. Un extremo que habría llevado a la cultura occidental, siempre según Heidegger, a una posición de alienación respecto del mundo. *Ibidem*, pág. 76.

11 El autor distingue entre *fenómenos de presencia* y *fenómenos de significado*. Explica que añoramos la presencia porque hemos olvidado que, desde nuestro entorno cotidiano, esperamos conectar con nuevos estratos de existencia –algunos tan simples como la cercanía, los afectos o el pretender disponer de las cosas del mundo cercanas a nuestra piel. Cfr. H. U. GUMBRECHT, *Producción de presencia*. México, Un. Iberoamericana, 2005 [Edición original 2004, Trad. Aldo Mazzucchelli], págs. 111-112.

estructuras del lenguaje, dentro del cual no existe forma alguna de evitar adoptar términos *substancialistas* como sustancia, presencia y ser.

Me parece que lo fundamental del libro de George Steiner *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?* (2007), el principal aspecto de su exposición, es relacionar el significado y la representación de *lo indirecto*, fundamentalmente en el arte. Steiner explica que los estratos de *significado* o de *presencia* que intuimos en las obras provienen de una *apuesta* que funciona dentro del lenguaje y de la misma forma que funcionan en el sentido teológico de las palabras (al igual que realizamos aseveraciones ontológicas como «*Dios es*»). Nuestra gramática genera los términos en los que se sostiene toda apuesta por la realidad. La segunda idea que desarrolla es: si todo lo que afecta a la representación se puede investigar a la luz de la función de *lo indirecto* en la existencia, acabamos interesándonos por formas vicarias de la expresión y del discurso secundario que nos dispensan de un encuentro directo con la «presencia real». Secularizamos así todo lo relacionado con el misterio y la llamada a la creación, una trivialización de la investigación en las humanidades que no haría más que «hinchar desmesuradamente los estudios sobre los textos», relegando a la cultura a ser un discurso sobre lo secundario<sup>12</sup>.

Sostengo que deseamos ser dispensados de un encuentro directo con la *presencia real* o la *ausencia real de esta presencia* [...] Buscamos las inmunidades de lo indirecto. [...] Damos la bienvenida a quienes son capaces de domesticar, a quienes pueden secularizar el misterio y las llamadas de creación<sup>13</sup>.

En estrecha continuidad con el título de Steiner, Gabriel Amengual escribe

---

12 La falta de utilidad de la producción secundaria le lleva a pensar en una ciudad en donde estuviera prohibido hablar de las producciones artísticas en general (literatura, plástica o música), desprovista de «meta-textos» y, por tanto, exclusivamente primaria. G. STEINER, *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, pág. 67.

13 *Ibidem*, pág. 55.

*Presencia elusiva* (1996)<sup>14</sup>. Según el autor balear, Martin Heidegger habría mostrado cómo la tradición europea, al concebir el ser según el modelo de la *presencia*, habría priorizado aquella dimensión temporal que su filosofía –la de Heidegger– trataría de encaminar de nuevo hacia las preguntas eternas; mas ahora bajo la perspectiva de un conocimiento y de interpretaciones del mismo que nos deberían facilitar *superar la metafísica* –todo ello, con la intención de recuperar las fuentes extraviadas del ser–. Para el filósofo de la Selva Negra, después de que los primeros pensadores griegos comenzaran a hablar del ser, van a ser Sócrates, Platón, Aristóteles y, más aún, la filosofía medieval, quienes acabarán por ocultar su sentido con el concepto de *ente*. Se necesitará dar «un paso atrás» examinando aquellos aspectos que la metafísica dio por descontados mostrando que el hombre no puede ser concebido sobre la base de los esquemas categoriales de la metafísica. El planteamiento de Heidegger, caracterizado por el diálogo con la historia del pensar (*Ser y tiempo*, 1927) no pudo llegar a su fin debido a la insuficiencia de un lenguaje excesivamente condicionado por la metafísica<sup>15</sup> (no obstante, la investigación de *Ser y tiempo* se bifurcará en dos tareas: interpretar el *Dasein* en relación con la temporalidad e interpretar el *tiempo* como el horizonte trascendental de la pregunta por el ser<sup>16</sup>). Sostiene Amengual que esta doctrina constituye una

---

14 Amengual no pretende fijar la relación entre la experiencia y la creencia sino dilucidar por qué el contenido de la experiencia religiosa –en lugar de encontrar la luminosidad o captación total de la presencia– acaba por expresarse como una expresión de incomprendibilidad o de deseo insaciable. Pensar, en suma, por qué razón la experiencia de Dios también se muestra como tal cuando se hace *elusiva e inaprehensible*.

15 Volcada en prolijos análisis etimológicos de los vocablos alemanes y griegos, la ontología heideggeriana cuestiona la historia de la metafísica por el hecho de haber esbozado un discurso que olvida el ser. Como podemos observar, algo similar a lo que hace la filosofía teológica, una representación de Dios que ha conducido a su muerte (al menos, a la muerte del concepto «Dios»). G. AMENGUAL, *op. cit.*, pág. 188.

16 *Ser y tiempo* se interrumpió al final de la segunda sección de la primera parte; quedaron sin escribir la sección que llevaría el título “Tiempo y el ser” y la segunda parte completa, que articularía una interpretación de Kant, de Descartes y de Aristóteles.

especie de meta-teología cuyo lenguaje está inmerso inevitablemente en el mundo del pietismo y de la escolástica, e las ideas del Logos y la herencia que dejó la mística occidental. Después del «giro», que comprende (supuestamente) la conversión de sus errores políticos, Martin Heidegger ya no hablará de cosas acreditadas y se comienza a expresar a la manera de un *iniciado* en los misterios de un ser que siempre se retrae, proponiéndose sustituir la filosofía del sujeto por la del lenguaje, que es el *lenguaje del ser*, para entender al hombre, no desde el ser, sino desde «la escucha de la palabra del ser» y de su revelación (*Carta sobre el humanismo*, 1947). Ser y palabra están por encima del hombre, que quedaría subordinado a una palabra originaria con la que aquél se hace patente y se revela.

\* \* \*

¿Cuál es la contribución inicial de Lavelle al definir la *presencia*? Es una experiencia de la *presencia del ser* (absoluto) en todas las formas particulares de la realidad y posee, a la vez, analogías con el arte, el amor o el misticismo<sup>17</sup>. A la *experiencia del ser* contribuye todo el hombre con su inteligencia, su voluntad y sus sentimientos.

Lavelle comienza por describir cómo esta experiencia adopta una forma sensible que le otorga un carácter evidente: la situación de mi cuerpo en el mundo, «este cuerpo no puede formar parte del mundo sino con la condición de ser homogéneo con él de algún modo<sup>18</sup>». Pero el cuerpo se inscribe en el tiempo y no dejamos de establecer una relación entre la presencia y la ausencia o, por otra parte, con el recuerdo en el momento de sentir una ausencia. A pesar de que el sentido del tiempo no puede ser definido de otro modo que por una compleja relación que establecemos entre presencia y ausencia –es decir, entre la percepción y la

---

17 CFR. M. JURINO, “La filosofía di Louis Lavelle”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, (1949) 41. 4: 444-472.

18 L. Lavelle, *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*, 2005[1945], pág. 14.

imagen—, a pesar de ello, creemos tener una percepción inmediata del curso del tiempo que acompaña al devenir de los acontecimientos y al de nuestros propios estados; una especie de intuición del tiempo, que es inseparable de la vida misma. Esta es una de las tesis que examinaremos a lo largo del trabajo<sup>19</sup>.

## 2 Marco conceptual

La filosofía de Lavelle abandona la hegemonía de las leyes universales y de los determinismos científicos para centrarse sobre intereses más cercanos. Una de sus nociones fundamentales —si no la capital— es mostrar que *la unidad del ser se asienta sobre la simplicidad de una presencia real*. El ser, lejos de mostrarse como una universalidad abstracta, es una universalidad concreta; no hay término que no quede envuelto en su afirmación y que no exprese, a la vez, profundas limitaciones: *la unidad del ser es origen y no una totalidad ya definida*. Mi propósito en este apartado es reflexionar sobre los elementos fundamentales de su ontología (*presencia, conciencia y experiencia*) para, a continuación, describir lo fundamental del *método dialéctico*.

### 2.1. *La primacía de la presencia*

El concepto popular de *presencia* se refiere, sencillamente, a la existencia de las cosas en la vida cotidiana. Va de la mano que éstas solo pueden ser accesibles si están presentes; cuando no lo están, cuando han desaparecido o no se hallan al alcance de nuestros sentidos, se encuentran ausentes. Es una obviedad que mantenemos algún tipo de atención incluso cuando un objeto ha desaparecido y hablamos de él como algo que ya no está: seguimos sintiendo la presencia de algo,

---

19 Esa división de la presencia pura en presencia dada y presencia no dada hace a esta última aparecer como ausencia; de esta suerte, el tiempo no es el resultado de un mero rechazo de la presencia, sino de una oposición entre ausencia y presencia. *Ibidem*, págs. 107 y 115.

o de alguien, que ya no se encuentra frente a nosotros (a veces son los familiares lejanos o difuntos quienes nos resultan más presentes que las personas que tenemos a nuestro alcance). Lo singular es que en nuestra vivencia cotidiana las cosas siguen estando presentes incluso cuando están ausentes. *Presencia* y *ausencia* son dos polos de la conciencia que nos hacen pensar en un modo de estar junto a las cosas; su carácter *no temático* surge cuando cambia la relación con lo que se tiene a mano (cuando algo se pierde se nos hace explícito que antes existía, aunque ni siquiera lo hubiéramos tenido en cuenta o conocido).

En la filosofía de Lavelle, la consideración del fenómeno de la *presencia* merece una especial atención porque no busca una expresión acabada de las esencias en la conciencia o en el ámbito general de los objetos. Se distancia en este sentido de la fenomenología clásica: desconfía de las esencias puras o de las ideas trascendentales y no pretende situar en último lugar de la realidad figuras del conocimiento que sean relativamente estables. La tesis de la primacía de la *presencia* se limita a mostrar una modalidad general de aparición del ser que no remite a un dualismo entre conciencia y ser, ni tampoco a la distinción tradicional entre sujeto/objeto. Lavelle se limita a *indagar en la interioridad*.

No resulta sencillo para un pensamiento metafísico investigar en las dimensiones últimas e incondicionadas de la realidad. El problema está en que, al definir una primera instancia del conocimiento, deja abierta inevitablemente una cuestión que se debería contestar: ¿pueden ser descritos los rasgos centrales de la especie humana a partir de un *fenómeno central*? ¿corresponde al lenguaje definirlos, estudiar sus contenidos y ver cómo organiza sus representaciones y conceptos?

Estamos hablando de una primera instancia del conocimiento que nos acerca a la situación de estar en *presencia de algo*. Es necesario establecer una condición anterior y necesaria para investigar en este proceso, determinar cómo se sintetizan los sucesivos elementos de la percepción: ¿qué es aquello que se vive de forma

puntual e instantánea y a lo que denominamos *presente*? Pensemos por un momento que se pudiera fragmentar y congelar la realidad en una sucesión de movimientos –tal y como apuntaba Bergson– para colocar en su lugar preciso el *instante* actual. Para dar cuenta de ello necesitaríamos contar con un «espectador» que, situado fuera de la sucesión, *sintetizara* los sucesivos «ahoras», una solución que no hace sino expandir el problema, porque el requisito de un espectador que asiste al acontecimiento, para hacerlo consciente o para dejarlo al margen de la atención funciona, él mismo, por detrás de la conciencia. Actúa incluso de forma inconsciente (hablar de un espectador que selecciona y fracciona temporalmente la realidad, presupone una facultad de decidir y de diferenciar que debería ser *anterior a la propia reflexión*<sup>20</sup>). Dicho de otro modo, para decidir es preciso diferenciar antes entre las opciones, y esto nos lleva a encadenar hacia atrás el argumento bajo la forma de un *bucle reflexivo*. Para Frankl, de quien rescatamos el argumento, las *auténticas decisiones* del ser humano como «existente» serían enteramente irreflejas –y, por ello, inconscientes–. Es menester relacionar mejor estos conceptos entre sí. En lo que sigue retomaremos los textos de Gumbrecht y de Lefebvre, además de una reflexión de Bernard Lonergan (1904-1984), filósofo canadiense que estudió la intencionalidad humana.

Según Gumbrecht, el núcleo de la *autorreferencia* remite a la distinción entre una *cultura de significado* y una *cultura de presencia*. En una cultura centrada en el *significado*, el conocimiento se legitima a partir de un acto de interpretación que hace que los humanos se conciban a sí mismos como «excéntricos» en relación a la realidad exterior. Una *cultura de presencia*, por el contrario, se explica a partir de la temporalidad y de lo corporal: las cosas del mundo, además de su ser material, tienen un significado que no solo surge de una interpretación racional sino que se amplía a experiencias –como, por ejemplo, las corporales– que forman una parte

---

20 Cfr. V. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, 2006, págs. 31-32.



integral de la existencia. Su conclusión es que los seres humanos anhelamos desarrollar entornos cotidianos en donde nos invada tal sensación de presencia; esperamos tener este tipo de sensaciones en contraposición a una cultura de *significado* que se estructura mediante signos que emparejan un significante material con su significado (Saussure). Así, en lugar de tener que pensar interminablemente y saturarnos de conocimiento intelectual, añoramos «conectar con un estrato de nuestra existencia que, simplemente, quiere las cosas del mundo cerca de nuestra piel»<sup>21</sup>. Por eso nos imaginamos un sustrato profundo de la presencia de las cosas que constituye la presencia misma de la realidad y que siempre permanece oculto.

No se puede hablar de una presencia o de un ser de las cosas que debe ser desvelado si no existe, previamente y de manera más o menos matizada, una sensación de aquello en lo que consiste la presencia. Este es el problema que aborda Bernard Lonergan, inspirado por el análisis de la intencionalidad de Husserl, al diferenciar los objetos de las operaciones de la conciencia respecto de las operaciones en sí mismas<sup>22</sup>. Para él, la conciencia se vuelve identificable tan pronto como nos hacemos conscientes de los datos internos y nos preguntamos por sus relaciones. Propone, al efecto, tres niveles en la conciencia que acompaña a todas nuestras actividades: la *inmediatez primera*, característica de los niños que están en contacto directo con el entorno; la *mediación*, que entra en función cuando el niño comienza a hablar; y la *inmediatez segunda*, que presupone algún contexto cognitivo. Su tesis es que los seres humanos (al menos, aquellos que no padecen de ningún defecto neurológico grave) no se encontrarían inmersos totalmente en un patrón biológico de experiencia porque disfrutan de la presencia física o de la actividad sensorial a través de modelos de experiencia derivados de patrones

---

21 *Ibidem*, págs. 111-112.

22 Véase L. LONERGAN, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Salamanca, Sígueme-UIA, 1999 [1957] (col. Hermeneia, 37).

culturales de carácter estético, intelectual o dramático<sup>23</sup>. De entre ellos, el estético sería el más próximo a lo biológico, porque los aspectos creativos y lúdicos se expresan a través de movimientos corporales, sonidos, lugares e imágenes. Lonergan concluye que el último tipo de inmediatez (*inmediatez segunda*) es siempre *mediata* porque se basa, no en los datos de los sentidos, sino en los de una conciencia que está configurada por el lenguaje.

El libro de Lefebvre (*La presencia y la ausencia*, 1983), y en lo que se refiere a la teoría de las representaciones, cuestiona el hecho de que la fenomenología no alcance a describir las figuras estables y reconocibles de un ser pleno: la representación del «ser» de la metafísica, el Dios de los teólogos o el concepto de lo Verdadero no haría sino intensificar una imagen previa hasta volverla sustancial por medio de algo que Lefebvre considera como una *fuga indefinida*<sup>24</sup>. El autor no interroga por la existencia de algún sustrato atemporal válido por doquier, sino sobre si se pueden dejar de utilizar representaciones, qué actitudes las trascienden y qué tipo de enunciados habría que manejar para encontrar cierto apoyo –más o menos vacilante– a estas afirmaciones. Con Lefebvre estamos entrando, en realidad, en un análisis de las estructuras más profundas de la conciencia.

## 2.2. *La conciencia y el yo*

Cuando describimos la conciencia como constitutiva del existir, no estamos hablando de la sola atención a los hechos concretos, sino de una atención general que acompaña a todo conocimiento, denominada en muchos casos *conciencia prerreflexiva*. ¿Qué tipo de realidad es, en cuanto que el contenido de la conciencia

---

23 Véase A. PEREIRA, *Crise, conhecimento e cidade: Lavelle e Lonergan*, 2015; también L. ROY, *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*, 2006 [2002], págs. 239-ss.

24 H. LEFEBVRE, *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*, pág. 271.

procede de un objeto? ¿Es algo distinto a una mera existencia?

Pues bien, para Lavelle, el *saber originario de sí* es un saber indirecto que posibilita que el conocimiento objetivo pueda darse y nos lleva a pensar que, gracias a este *darme cuenta* no-intencional, se hace posible el conocer intencional. Ahora, bien, es evidente que no se conoce de igual manera al objeto en tanto que objeto y al sujeto en tanto que sujeto: al objeto se le conoce directamente y de modo explícito; del sujeto se sabe de modo implícito y a-temático (experimentándolo desde dentro y sin poseer una forma intencional).

Conviene recordar que Descartes identificó la conciencia que se vuelve sobre sí con el *yo* –es lo que pensamos al decir que la conciencia es una actividad subjetiva que se me hace presente cuando reflexiono sobre mí, aunque no resulte demasiado clara esta continuidad–. En realidad, «yo» no soy el que piensa mis pensamientos porque gran parte del pensamiento no es un acto voluntario: surge en forma ajena a mi propio control (apenas acierto a dirigir, a iniciar o a mover mis pensamientos en un sentido u otro). Pero Descartes no hablará de personas o de seres humanos, sino de sujetos y objetos; describe un sujeto que es la «cosa pensante» que se define por la conciencia; un sujeto que no tiene historia y al que no lo definen las relaciones que establece con los demás sujetos<sup>25</sup> –de manera similar a como Husserl sostiene que el *yo* es unidad de la conciencia (*Investigaciones lógicas*) y afirma, en obras posteriores, la presencia de una facultad aglutinante, la vigencia de un *yo puro* que fundamente la unidad de conciencia. La dificultad consiste en que, además de hablar de estados mentales (*hacer introspección*), facultades intelectuales (*estar en vigilia*) o de la capacidad de mantener la atención y controlar voluntariamente la conducta, decimos que la conciencia está acompañada de una *vida interna*, de una experiencia y de una

---

25 Tampoco tiene extensión, la conciencia es *autoconciencia instantánea* y sus contenidos solamente se refieren al recuerdo, que no es su ser inmediato. Cfr. G. AMENGUAL COLL, *La persona humana. El debate sobre su concepto*, 2015, pág. 112.

conciencia *vividas* que no están situadas en una esfera extraña a la vida: me siento vivir, estoy vivo y tengo conciencia de ser. La conciencia es una experiencia de vida real y, además, una *conciencia de ser*.

El *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora recoge, por lo menos, dos sentidos para el término «conciencia»: (1) el reconocimiento y la diferenciación entre algo exterior (un objeto, una situación, etc.) y algo interior (las modificaciones experimentadas por el propio yo); (2) el conocimiento del bien y del mal que expresa la conciencia moral. El primer sentido (percatación o reconocimiento de algo) se desdobra, a su vez, en tres direcciones: en sentido *psicológico* la conciencia es la percepción del yo por sí mismo; en sentido *epistemológico* o gnoseológico, la conciencia es el sujeto del conocimiento; en sentido *metafísico*, la conciencia es identificada con el Yo. Si tomamos la definición en su primer sentido (*psicológico*), la conciencia es un tipo de percepción que, además, supone un hecho que no se puede perder de vista: la conciencia de uno mismo, estructurada bajo la apariencia de una inmediatez y constituida por representaciones individuales, nos *resulta accesible*. No se contempla en este momento que exista un yo anterior al acto de ser pensado, ni que se sitúe detrás de la conciencia, o al margen de la misma, como si se alojara en una especie de trasmundo que se ilumina poco a poco. Decimos que no existe conciencia que no se represente bajo la forma de algún tipo de sensación, imagen o signo que permita surgir una experiencia de la que se apropia el yo.

A mi modo de ver, difícilmente alcanzamos a definir la experiencia consciente en términos de *nociones* primitivas –apenas alcanzamos algo más que a crear ejemplos y caracterizaciones que se encuentran en el mismo nivel de explicación y cuya naturaleza circular impide llegar a una verdadera definición–; acaso se podría ejemplificar desde una actitud fenomenológica si suspendiéramos antes los presupuestos empíricos y metafísicos de la actitud natural. La cuestión (y el problema) está en que nos interesamos por conocer estados conscientes que nosotros mismos identificamos con el Yo.

No existe término tan *misterioso* ni *inquietante* como la palabra «conciencia», sin ella nada podemos conocer, ni la realidad ni el bien, incluso ella misma parece sustraerse al conocimiento. La mayoría de las veces dudamos entre hablar de un *contenido* de la conciencia o decir, por el contrario, que es un *espacio* necesario para que surjan materiales intelectuales y afectivos. En ocasiones hablamos de una *conciencia de la conciencia*. ¿No es esta esta expresión una especie de contradicción? Lavelle observa,

La conciencia de la cual no se tiene conciencia se torna entonces una cosa más entre muchas otras y pierde todas las características que la distinguen y la autentican. Y la conciencia que tiene conciencia multiplica su misterio cuando opera sobre sí misma y no ya sobre un objeto ajeno a ella y que puede ser captado<sup>26</sup>.

*Conciencia* y *yo* son términos que se intercambian con facilidad. Dicho de otro modo, cuando se confunden y no resulta totalmente clara su diferencia caemos en la trampa de confundir la conciencia con la *autoconciencia*, que es la atención expresa a lo que me pasa a mí mismo. La autoconciencia está relacionada directamente con lo que parte de la tradición occidental ha considerado que es una definición del hombre: un *animal racional*, cuya naturaleza dual (el cuerpo y el alma, lo natural y lo libre) expresa una sustancialidad ontológica. Conviene mantener aquí el camino trazado por la fenomenología husserliana: la conciencia es siempre *conciencia de algo* distinto de sí. Reflexionamos sobre un concepto como *conciencia de sí* como un acto derivado del que podemos decir que su esencia es incierta: para conocerme a mí mismo –para, siquiera, hacer el esfuerzo de conocerme– debo ir más allá de ese yo que pretendo conocer.

Pese a todas estas dificultades, Louis Lavelle ha encontrado suficientes razones para afirmar que mi conciencia y yo formamos una realidad singular: «la conciencia no es simplemente una luz que ilumina un objeto dado de antemano,

---

26 L. LAVELLE, *Las potencias del yo*, 1954[1948], pág. 9.

sino una iniciativa mediante la cual un ser se hace y se ve haciéndose a sí mismo con ayuda de materiales»<sup>27</sup>. Mediante un acto de conciencia se inicia la génesis real del yo (que es algo bien distinto a afirmar que, por la propia conciencia, el yo contempla algo que ya está ahí).

*Yo* y *conciencia* son dos términos inseparables, que no idénticos, que se identifican a condición de no considerar a ésta –la conciencia– como un contenido realizado, sino como un *acto* que hunde sus raíces en una realidad que la sostiene. Pues bien, el yo es una realidad que se va haciendo: una relación «móvil y viviente» entre la naturaleza de donde emerge y un acto de libertad por el que el hombre asume su propia responsabilidad. Nunca es puro y no puede desligarse de las fuerzas que le brinda la naturaleza. ¿Acaso hay algo en la conciencia que no sea *objeto*? No lo hay. No existen ser, oír, sentir, pensar o querer como tales y tomados en vacío, sino como algo que me es dado: *yo* veo, *yo* oigo, *yo* siento, *yo* pienso... o *yo* quiero. Volvamos de nuevo a la pregunta para dar un paso más: en el momento en que desaparece la conciencia y el yo deja de estar presente ante sí mismo ¿es lícito decir que deja de ser?

¿Qué subsiste del yo cuando no puede ya decir: «Esto es lo que pienso, lo que siento, lo que quiero, esto es lo que me pertenece»? Pues bien, quien dice eso es la conciencia. Con todo, ese yo del cual tengo conciencia ¿no es acaso una realidad oscura y subterránea que se entrega gradualmente a la conciencia, y lo que ignoro acerca de él no es acaso más profundo que lo que de él conozco?<sup>28</sup>

Así lo deja ver Lavelle: no se puede convertir a la conciencia en un ser independiente, privado de toda relación con el universo en el cual está enraizada y del cual se nutre.

---

27 *Ibidem*, pág. 13.

28 *Ibidem*,, pág. 11.

### 2.3. *El concepto de experiencia*

El término «experiencia» evoca algo que es *próximo* y *familiar* a la vida de los hombres. Lo primero que cabe señalar es que lo propio de la filosofía del ser es *desinteresarse* del objeto para penetrar en la esencia misma de la conciencia y a través de algún tipo de experiencia; sin este esfuerzo inicial por hacernos con el objeto sería tan imposible representarlo como desearlo. La experiencia pertenece, por tanto, a un ámbito de intimidad subjetiva y muestra dos caras indisociables: (1) es *algo dado* cuya presencia se impone y (2) *debe ser interpretada* para hacer inteligible su contenido. No resulta fácil comunicar la dimensión metafísica de una realidad tan poco susceptible de formulación; menos aún saber si los conceptos con los que se nombra lo que nos viene dado provienen ellos mismos de la experiencia, –cuestión que nos hace a dudar entre la *tabula rasa* (Locke) o los principios *a priori* consustanciales a la propia razón (Kant)–.

Lavelle rechaza identificar su argumentación con la de quienes disfrutan de alguna experiencia de evasión de la realidad o buscan apoyarse en apariencias ilusorias. Su concepción de la experiencia no habla de descubrimientos ni de tesoros esotéricos reservados para quienes se adentran en una problemática iniciática. Tampoco pretende encontrar refugio en las filosofías de la desesperación que, en épocas de turbación, lamentan y justifican su rebeldía ante un destino que están obligadas a soportar por no ser capaces de dominarlo. Lavelle es consciente de las concepciones pesimistas del existencialismo de raíz alemana, pero este sentimiento no limita nuestras posibilidades de acción, ni siquiera cuando se muestra bajo la forma de esos estados *violentos y dolorosos* que facilitan a la imaginación la ilusión de penetrar hasta la raíz misma de lo real, en los momentos en los que la conciencia se arroja «a la soledad, a fin de mejor sentirse librada a la desdicha del abandono» y se obliga a «descender en el abismo de miseria donde la nada la circunda, donde ninguna voz le responde, donde las fuerzas de la naturaleza parecen coaligar»<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, pág. 21.

Existe un solo hecho primero e indubitable: la experiencia de la propia *inserción* en el mundo –ajena, ya lo hemos dicho, al pensamiento solitario y a las angustias que nos hacen sentir las oscilaciones de ánimo–. Ajena también a cualquier camino ascético)<sup>30</sup>. Más allá de la experiencia física, el ser se nos descubre a través de una vivencia accesible. Más próxima a la experiencia espontánea de cada día que a la pretensión de quien espera encontrar en otra parte una realidad auténtica. La filosofía de Lavelle es esencialmente metafísica. Se fundamenta sobre un acto de atención que exige tomar conciencia de nuestras potencias (en su distancia respecto a la realidad tal y como ésta se da) para actualizarlas hasta hacerlas coincidir con lo real.

#### 2.4. *Condiciones generales del método dialéctico*

El término «dialéctica» resume el proceso de generación del pensamiento lavelliano. Así lo atestiguan los títulos de tres de sus libros: *La dialéctica del mundo sensible* (1921) que es el primero que publica; la colección *Dialéctica del eterno presente* (1928-1951) que abarca su concepción metafísica; y *Manuel de méthodologie dialectique* (1962) –cinco conferencias dictadas en la Escuela Normal Superior de París y mecanografiadas a partir de una copia del manuscrito realizada bajo la dirección del autor, que Lavelle proyectaba publicar<sup>31</sup> y no se hizo hasta después de su muerte–. Me hago eco de las palabras de Gisèle Brélet en el prólogo de este último libro:

---

30 La experiencia inmediata de la vida consistiría en una *fuga incesante* de nuestros estados. Ella nos sitúa ante el problema de forzar un corte preciso y a detener ese devenir; cuestión que ha llevado muchas veces a considerarse como puramente teórica, puesto que «el presente real invade lo que acaba de ser y lo que va a ser y que existe cierta longitud de tiempo –la más pequeña posible– que es indivisible». L. LAVELLE, *Las potencias del yo*, 1954, pág. 20.

31 Son editadas en 1962, tras su muerte y después de que los editores, Gisèle Brelet y Gilbert Varet, completaron los títulos que aparecían abreviados o faltaban por escribir, inspirándose en la costumbre del autor.



El método lavelliano es "dialéctico" en sentido fuerte, porque nace enteramente de la dialéctica interna de la conciencia: es un diálogo del sujeto con el sujeto absoluto y con todos los demás sujetos. El método dialéctico no pasa de la nada al ser: circula dentro del ser. Desde su primer paso, el pensamiento regresivo ya nos da el Absoluto que busca<sup>32</sup>.

Brélet describe el método lavelliano como *dialéctico* en el sentido fuerte del término («surge enteramente de la dialéctica interna de la conciencia») antes de añadir que, con el tiempo, ha variado la acepción del mismo. Lo que antes de 1930 se consideraba con una significación peyorativa –para un neokantiano es la *lógica de la apariencia*; para un bergsoniano, una filosofía puramente verbal– se empleará ahora con un sentido nuevo y elogioso: la dialéctica ayuda a superar la razón analítica amparando nuevas construcciones filosóficas.

Volvamos con el tercero de los libros. *Manuel de méthodologie dialectique* presenta un método propiamente ontológico, menos parecido al trabajo de un lógico o de un sabio que al de un moralista<sup>33</sup>. En realidad, la dialéctica de Lavelle es una teoría de la sensibilidad y de la voluntad. Se puede resumir así su aspiración: es preciso que el sujeto se establezca en una verdad que regule sus deseos en lugar de limitarse a responderlos. Esta verdad no es inmediata, pues necesita ser encontrada y profundizada. Por esta razón, el método dialéctico no va de la nada al ser: circula dentro del ser y ya desde su primer momento el pensamiento nos da el

---

32 «La méthode lavellienne est “dialectique” au sens fort, car elle naît tout entière de la dialectique interne de la conscience: elle est un dialogue du sujet avec le sujet absolu et avec tous les autres sujets. La méthode dialectique ne va pas du néant à l'être: elle circule au sein de l'être. Dès sa première démarche, la réflexion régressive nous donne déjà l'Absolu qu'elle cherche». Cfr. G. BRÉLET, “Prólogo” en L. LAVELLE, *Manuel de méthodologie dialectique*. Paris, Les Presses universitaires de France, 1962: vii.

33 Lavelle no acepta el método de composición ordenado o cartesiano cuya aplicación (restringida a las matemáticas y al dominio de la cantidad) no sería relevante para tratar de la cualidad, del orden psicológico, del estético o el moral. Tampoco para el dominio metafísico. G. BRELET, «Prefacio», en L. LAVELLE, *Manuel de méthodologie dialectique*, 1962, pág. vi.

Absoluto que se busca.

No conviene perder de vista en la descripción de lo dialéctico el papel de la *reflexión*, entendida como una disposición permanente de la conciencia que retorna incesantemente hacia la actividad y el momento del que emana. No se puede oponer la reflexión frente a la conciencia porque es su profundización y no tiene el efecto de interrumpir la vida sino de espiritualizarla. Lo fundamental será saber que las condiciones generales del método dialéctico y de la reflexión permiten a todas las libertades ejercerse para hacer que cada ser particular elija él mismo su propia esencia o, mejor aún, su carácter inteligible.

Es este problema que la dialéctica platónica y la dialéctica kantiana intentaron explicar, mostrando, ya sea por mito o por una hipótesis verbal, que cada ser en particular elige su propia esencia o, si se quiere, su inteligibilidad<sup>34</sup>.

En la proposición VIII del *Manual*, Lavelle describe el método filosófico como el análisis, por el yo, de una experiencia total de la que forma parte. Obstáculo y elección son dos conceptos fundamentales que se utilizan para explicar la dificultad que tiene la inteligencia al fijar los propios límites del yo. Dice Lavelle:

lo propio de la experiencia del yo es ponerse siempre en relación con las cosas que son diferentes de él, con su cuerpo [...] con los cuerpos que no son el suyo [y] con las ideas que se puede decir que piensa<sup>35</sup>.

---

34 «C'est ce problème que la dialectique platonicienne et la dialectique kantienne ont tâché d'expliquer, en montrant, soit par le mythe, soit par une hypothèse verbale, que chaque être particulier choisit lui-même sa propre essence, ou, si l'on veut, son caractère intelligible». L. LAVELLE, *Manuel de méthodologie dialectique*, 1962, págs. 176-177.

35 «Le propre de l'expérience du moi, c'est de le mettre toujours en rapport avec des choses qui sont différentes de lui, avec son corps, et par son intermédiaire avec des corps qui ne sont pas le sien, avec des idées dont on peut dire qu'il les pense». L. LAVELLE, *Ibidem*, p.7.

En realidad, se está haciendo de la elección un misterio. ¿En nombre de qué principio se expresa? ¿De los conflictos o de una correspondencia singular por la que unas veces nuestra libertad se deleita en su naturaleza y otras encuentra en ella la prueba que realmente necesita? No sabemos si se puede elegir o no la propia naturaleza, pero siempre podemos preguntarnos si, desde lo más profundo de su sinceridad, algún ser elegiría otra naturaleza que no fuera la suya<sup>36</sup>.

### 3 Planteamiento del problema e interrogante de investigación

Desde el punto de vista de la metafísica se ha pensado el ser de todo ente como una forma de «estar al alcance de la mano»; entonces, el conocimiento o representación de la realidad se habría fundado en su *presentabilidad* (sin querer decir que haya una única representación para cada realidad). Parece de sentido común afirmar que a la *presencia* le corresponde la idea de que existen realidades que son accesibles a nuestro conocimiento –reconociendo que no se alcanzan los objetos del conocimiento inmediatamente sino a través de una objetivación producida dentro de límites ya impuestos–: una de ellas es la *intimidad* del ser. El ser es una *interioridad* absoluta y universal. En *De l'Être* recalca su carácter universal y unívoco; una opinión que repetirá en *De l'Acte*.

Decir que el Ser es universal y unívoco equivale a decir que todos nosotros formamos parte del mismo Todo y que es el mismo Todo el que nos da el mismo ser que a él le pertenece y fuera del cual nada hay<sup>37</sup>.

---

36 «[...] si on comprend mal comment nous avons pu choisir notre nature, on peut se demander si, dans le tréfonds même de sa sincérité, aucun être choisirait aujourd'hui une autre nature que celle qui précisément est la sienne». L. LAVELLE, *Ibidem*, pág. 177.

37 «Dire que l'Être est universel et univoque, c'est dire que nous faisons tous partie du même Tout et que c'est le même Tout qui nous donne l'être même qui lui appartient et hors duquel il n'y a rien». L. LAVELLE, *De l'acte*, pág. 78.

La idea de *intimidad* lleva implícito pensar que el hombre, en cuanto hombre, consiste en algo más que en un mero existir entre las cosas. A diferencia de la *interioridad* (que puede ser expresada materialmente, «siento el calor, el interior de mi cuerpo») la *intimidad* es un concepto marcadamente espiritual: describe una experiencia que no es posible alcanzar sin alguna forma de *recogimiento*, sin algún acto por el cual me recubro como unidad y por el que creo una distancia que marca un *intervalo* entre mi ser y mi vida. Solo entonces me hallo en disposición de juzgar la vida a condición de unificarme en el *recogimiento*, más allá de todo juicio o representación posible. Como se observa, resulta evidente que Lavelle no pretende separar la ontología de la axiología –no por azar la filosofía clásica había acercado, hasta el punto de confundirlas, las nociones de ser y de bien (asignando a éste un carácter que hace de él un *objeto del querer*)–.

Las observaciones precedentes dejan abierta la necesidad de estudiar si el intelecto puede ir mucho más allá de las impresiones de los sentidos y dejan abierta la posibilidad de plantear los siguientes interrogantes de investigación de la tesis:

1. Lavelle defiende una conciencia que se hace presente a sí misma. Como se irá viendo en los próximos capítulos, el hecho de que el yo individual introduzca en la reflexión alguna limitación implica admitir que, más allá de la misma, «reina una exterioridad aparente que se trata de vencer por grados, volviéndose así más y más interior a sí mismo»<sup>38</sup>. *¿Esta reflexión se representa necesariamente bajo algún tipo de objeto, imagen o signo? ¿Cómo accede Lavelle a describirla?*

2. No sabemos si sus contenidos, además de mostrarse directamente, pueden ser inducidos. Pretendemos investigar si se puede *tratar de modo activo con una experiencia absoluta, recreándola y profundizando en ella* a nuestra voluntad o si es conveniente suprimir su mención, como sería la

---

38 L. LAVELLE, *Introducción a la Ontología*, pág. 32.

opción propuesta, por ejemplo, por el actualismo de Giovanni Gentile<sup>39</sup>, una teoría que rechaza la existencia de elementos substanciales como el alma, la conciencia o el espíritu, para afirmar que todo lo que nos parece que está en el centro de los actos no es más que un conjunto dinámico concebido estáticamente.

Si nuestra hipótesis es acertada, esa instancia prerreflexiva posibilita una forma particular de experiencia: «No hay experiencia más conmovedora que la que revela la presencia del yo al ser» (*De l'être*). Reconocer la presencia y reconocer, al mismo tiempo, la participación del yo en el ser forman una experiencia primitiva que dota al resto de realidades de toda su gravedad y profundidad.

---

39 Para Gentile, filósofo italiano, no existe nada trascendente al pensamiento: todo cuanto es (inclusive lo que es representado como externo y ajeno) lo es dentro de la esfera del sujeto. elimina el problema de la metafísica suprimiendo la expresión de lo trascendente, por ser innecesaria.

## Capítulo 2. Biografía y antecedentes de su pensamiento

A la par de que los sistemas filosóficos de corte racionalista e idealista comenzaron a entrar en crisis en la segunda mitad del siglo XIX, las ciencias positivas asumen la tarea de realizar una explicación totalizante de la realidad, absteniéndose de utilizar construcciones metafísicas y creando un escenario en donde la matemática y la psicología ocupan un lugar relevante y construyen sus sistemas formales de acuerdo al paradigma de las ciencias de la naturaleza.

Dos razones impulsaron la reacción filosófica contra esta situación: (1) En oposición a las teorías de la Revolución y a tenor de la situación preponderante en las iglesias cristianas, se comienzan a criticar abiertamente la objetividad positivista y las construcciones científicas, pensando que se han vuelto impotentes para alcanzar una verdad realmente humana. Poco tienen que descubrir y contar sobre «la verdad del ser» del hombre, en cuanto que han excluido toda sensibilidad ante la esfera espiritual. El argumento nos es suficientemente conocido. (2) La segunda razón se descubre en las ideas del liberalismo católico de Bonald, de Maistre y de la psicología de Maine de Biran<sup>1</sup>, autores que favorecen una lectura de

---

1 Para Maine de Biran, los errores de la época nacen de buscar el principio rector del Universo y el Espíritu en una cualidad especial de la materia o del ser humano olvidando que ese mismo principio desborda los cuadros de la inteligencia humana. Cfr. J. SEGURA RUIZ: “Prólogo”, en Maine de Biran (1955 [1794]): *Autobiografía y otros escritos*, pág. 14.

la realidad de indudable raíz teológica que estimula el retorno hacia aquellas cuestiones metafísicas que, hasta el momento, habían sido consideradas como *eternas*.

Alejada de un positivismo que reduce la filosofía a ser una reflexión sobre las ciencias y la historia, sin apenas interés por las doctrinas que se centraban en la actividad política<sup>2</sup> y habiendo abandonado las limitaciones propias de realizar un acceso exclusivamente racional a lo inteligible, la filosofía francesa de finales del XIX y principios del XX se interesará por experimentar una *aprehensión intuitiva e inmediata* de lo real. Este hecho contribuye a rehabilitar, dentro de la cultura europea, una tradición metafísica que parecía haberse extinguido.

## 1 Biografía

Louis Lavelle nace en Saint Martin de Villeréal el 15 de julio de 1883. Su padre es maestro y su madre posee una pequeña propiedad agrícola. A los siete años su familia se traslada a Amiens –y años después a Saint Étienne– con objeto de que los hijos realicen estudios secundarios. Lleva en su juventud una vida bohemia, marcada por las limitaciones económicas y por la relación con un grupo de amistades, a causa de la cual su pensamiento se ve menos influido por el idealismo kantiano que por ideas nietzscheanas y libertarias<sup>3</sup>. Tras obtener una beca de estudios para ingresar en la facultad, Lavelle estudia en la Universidad de Lyon (un

---

2 Cfr. G. ANGOULMENT, “Louis Lavelle (1883-1951)” [Nécrologie], *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 142 (1952), p. 160.

3 Sobre la vida de Louis Lavelle, véanse: M. SANTONI, «Les Purgatoires» en Louis Lavelle, *Actes du Colloque International d'Agen*, (27-29 septembre 1985), págs. 57-60; P. JEANTIN, "Louis Lavelle (1883-1951): Notice Biographique", en *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, págs. 29-36; Jean ÉCOLE, *Louis Lavelle et le renouveau de la métaphysique de l'être au XXe siècle*, Hildesheim- Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 1997 (capítulo primero: “La vie et l'oeuvre de Lavelle”, pp. 17-51) y Marie et Claire LAVELLE: «Introduction dans *Carnets de guerre 1915-1918*», Québec-Paris, 1985, págs. 9-10.

centro académico que es lugar de encuentro ideológico, a la sazón, del bergsonismo y del hamelinismo<sup>4</sup>) y sigue, entre otros, los cursos de Arthur Hanequin<sup>5</sup>, un autor que ejercía en sus alumnos una fuerte influencia debido al vigor y al entusiasmo que animaba su pensamiento. De él adoptarán Lavelle y Jean Nabert las notas principales de su estilo filosófico, «puramente metafísico»<sup>6</sup>. Tras contraer matrimonio en 1913, nacen un hijo y tres hijas.

La circunstancia histórica de un pensador es una herramienta necesaria para comprender su pensamiento, máxime al saber que Lavelle sufre los horrores de ambas guerras mundiales. Tras solicitar ir al frente durante la contienda de 1914, es hecho prisionero por los alemanes el 11 de marzo de 1916 y vive en el campo de concentración de Giessen durante veintitrés meses<sup>7</sup> hasta ser liberado tras el

---

4 Para una biografía completa véanse, G. DAVY, (1957): “Louis Lavelle”, *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 12e Année, 4, pp- 323-326, y G. DAVY, (1958): “Louis Lavelle” (suite), *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 13e Année, 4, pp. 15-31.

5 La colección "Philosophie de l'Esprit", editada por Lavelle y Le Senne publica en 1935 un trabajo de L Beck sobre el método de Hamelin (*La method synthétique d'Hamelin*). Cfr. L. LAVELLE, *La Philosophie française entre les deux guerres*, 1942, «Prefacio», p. 9.

6 «Al consultar el trabajo de sus alumnos uno puede juzgar que este filósofo de Lyon, hoy completamente olvidado, fue un verdadero maestro». Cfr. Jean-Louis VIEILLARD-BARON: "Palabra del Presidente de 1990 a 2008", *Rétrospective. Les 20 ans de l'Association Louis Lavelle*, 2009, pág. 5.

7 En su recensión sobre *La presencia total* de 1934-1935, Lévinas ve la reflexión lavelliana como una manifestación de la experiencia del sufrimiento y la guerra que él mismo conoció.

«La guerra, los oscuros presentimientos que la precedieron, y la crisis que la siguió, le dieron al hombre el sentimiento de una existencia que la razón soberana e impassible no había podido agotar ni satisfacer» [«La guerre, les sombres pressentiments qui l'ont précédée et la crise qui l'a suivie rendirent à l'homme le sentiment d'une existence que la souveraine et impassible raison n'avait su ni épuiser, ni satisfaire»]. E. LÉVINAS, «Recension de L. Lavelle: *La Présence totale*», *Recherches Philosophiques*, op. cit., p. 392 [traducción propia]. Véase también S. GALABRU, “La naissance du sujet chez Louis Lavelle et Emmanuel Lévinas”, *Philonsorbonne* [En ligne], 12 (2018), pp. 45-59.



armisticio. En la cantina del campo de prisioneros escribirá su tesis doctoral, defendida posteriormente en la Sorbona, que versa sobre problemas filosóficos relacionados con la percepción sensible (*La Dialectique du monde sensible*, 1921). Como mostraremos más adelante, esta experiencia de internamiento bien pudiera justificar su urgencia por examinar el hecho de existir y, en cierta manera, por regenerar la ontología.

En la época de redacción de los *Carnets de guerre* (1915-1918) Lavelle ya se había convertido al espiritualismo, aunque conservará de la vida tumultuosa que dirigió su juventud, entre otras influencias, la inquietud por subrayar la experiencia y asumir la vida dentro de una comprensión existencial. Lo expresa así en una entrevista de 1937 con el periodista Frédéric Lefèvre en donde relaciona su vocación filosófica con vivencias que le son propias –y no exclusivamente con las ideas surgidas del trato con maestros o la lectura de sus libros–. Tomamos la descripción de la *Introducción* a los *Carnets* escrita por sus dos hijas.

Las únicas cosas que me han interesado son, no los conocimientos que podemos aprender y que renuevan sin cesar nuestra curiosidad, sino los sentimientos que nos descubren a nosotros mismos y las relaciones vivas que nos unen a quienes nos rodean. Hoy en día todavía pienso que es la verdadera realidad de la que la vida está hecha. Quizá es necesario decir que el pensamiento filosófico no es él mismo nada más que la profundización en una cierta emoción que la vida nos dona, en donde la intensidad varía, pero no nos abandona nunca<sup>8</sup>.

---

8 «Les seules choses qui m'aient jamais intéressé, ce sont, non pas les connaissances que nous pouvons apprendre et qui renouvellent sans cesse notre curiosité, mais les sentiments qui nous découvrent à nous-mêmes et les relations vivantes qui nous unissent aux êtres qui nous entourent. Aujourd'hui encore je pense que c'est là la véritable réalité dont la vie est faite. Peut-être faut-il dire que la pensée philosophique n'est elle-même rien de plus que l'approfondissement d'une certaine émotion que la vie nous donne, dont l'intensité varie, mais qui ne nous quitte jamais». M. et C. LAVELLE, «Introduction» en *Carnets de guerre 1915-1918*, ed. 1985, págs.14-15.

Es en el foro interior en donde el ser humano descubre el sentido de su existencia, en donde se descubre el precio que se merece pagar por él y en donde la filosofía se constituye como un pensamiento que no puede ser fácilmente convertido en objeto o estructura teórica.

Lavelle se doctora en Letras en 1922 e imparte clases como profesor agregado de filosofía en los liceos Condorcet, Louis-le-Grand y Henri IV de París. Se puede decir que ya desde ese momento estaban absolutamente definidas las ideas fundamentales (“intuiciones básicas”) que describe al final de su carrera y en el último escrito que envió a la imprenta en septiembre de 1951. La primera es una emoción viva que refleja el *descubrimiento de uno mismo* como «ese ser que participa en el ser del todo y lo asume mediante un acto y que está constantemente disponible»<sup>9</sup>. La segunda intuición se refiere al tiempo y expresa cómo el sujeto se encuentra arraigado en el presente, el pasado es un recuerdo actualizado y experimentado en el presente, el futuro es un pensamiento o una posibilidad, también se vive en el momento presente. La tercera intuición dice que el mundo del ser es *el mundo del pensamiento* que dilata constantemente nuestra existencia espiritual y la acción de nuestra libertad en el mundo y sobre los demás.

Lavelle trabaja como profesor encargado de curso en la Sorbona durante los cursos 1932-34 y sucede en 1941 a Eduard *Le Roy*<sup>10</sup> al frente de la cátedra de

---

9 «de cet être qui participe à l'être du tout [...] qu'on l'est soi-même, qu'on l'assume et le fait être du dedans par un acte sans cesse disponible, et qui est à la fois pouvoir de se faire et pouvoir de faire». L. LAVELLE, “Témoignage”, *Études philosophiques*, septiembre 1951.

10 Lavelle rinde tributo a sus predecesores inmediatos, Le Roy y Bergson, que representan la continuidad de la tradición. También destaca a Nicolas Malebranche, un intelectual con “menor gloria” que Descartes a quien admira por mostrar en su pensamiento una relación ininterrumpida entre el yo y Dios. Lo propio de la sinceridad es ponernos en presencia de Dios.

«Dieu est le scrutateur des cœurs, selon Malebranche, c'est-à-dire la lumière à laquelle rien ne peut échapper. Je puis dissimuler ce que j'ai fait ou ce que je suis à

filosofía en el *Collège de France*, no sin superar antes una fuerte oposición<sup>11</sup>. En ella enseña hasta su muerte prematura. Ha sido miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas desde el año 1947 e Inspector General de Instrucción Pública bajo el régimen de Vichy (un puesto que había sido ocupado por el filósofo idealista D. Parodi). Desde esta institución promoverá dos ediciones de textos destinados a la educación superior: (1) la colección *Logos* (Presses Universitaires)

---

d'autres ou à moi-même, mais non point à Dieu, c'est-à-dire que je ne puis empêcher mes pensées et mes actions d'être ce qu'elles sont». L. Lavelle, *La conscience de soi*, p 161.

- 11 Christiane D'Ainval, presenta una relación de los cursos impartidos por Lavelle entre 1941 y 1951, tal y como han sido publicados en el *Anuario del Colegio de Francia*.

1941-42:

*L'existence et la valeur*

*La vue, sens de l'intelligence*

1942-43:

*La psychologie et la métaphysique du temps*

*L'ouïe et le monde de l'expression*

1943-44:

*L'âme et ses puissances*

*La correspondance entre les différents sens et les principales fonctions de la conscience*

1944-45:

*Formes et degrés de la participation*

*La participation dans la philosophie platonicienne*

1945-46:

*Les principes fondamentaux de la métaphysique*

*La métaphysique du Cartésianisme*

1946-47:

*Être et connaître*

*De Descartes à Malebranche*

1947-48:

*Le monde des idées*

*De Descartes à Leibniz: la théorie des possibles*

1948-49:

*La pathétique et la science des passions*

pretende mejorar la calidad de la instrucción filosófica en Francia y (2) la colección *Philosophie de l'esprit* (Aubier-Montaigne) que funda junto a René *Le Senne*. Muere en Parranquet (Lot-et-Garonne) el primero de septiembre de 1951 y es enterrado en ese mismo lugar, que es el pueblo de su madre. De ahí hereda el calificativo de «el filósofo de Parranquet»<sup>12</sup>. En su tiempo, la filosofía se había refugiado en el cobijo de «un ascetismo intelectual que hacía del ser tan pronto una noción vacía como un objeto fuera de alcance»<sup>13</sup> –lo que es igual a decir que, en realidad, el positivismo y el kantismo habrían triunfado–. Poco interesado por la naturaleza de lo que es o por la existencia misma del mundo exterior, *Lavelle se preocupa más por considerar la presencia del ser por introducirse en debates*

---

*Explication des livres III, IV, V de l' Ethique de Spinoza*

1949-50:

*Les différentes espèces de valeurs*

*La philosophie de Plotin*

1950-51:

*Rapports entre la nature et l'esprit*

*L'idée de nature dans la philosophie d' Aristote*

Cfr. Ch. D'Ainval, *Une doctrine de la présence spirituelle. La philosophie de Louis Lavelle*. Louvain- Paris, Éditions Nauwelaerts, 1967, pág. 357.

12 Así describe uno de sus estudiosos la figura del autor: «[...] cara a cara con la metafísica misma, en su más alta majestad. Todo, en la persona de Louis Lavelle, parecía estar de acuerdo con esta impresión: su gran tamaño, su estructura imponente, su mirada profunda bajo las cejas protectoras, esta mirada dirigida, se podría creer, sobre la parcela de absoluto que desearía despertar en ti, su rostro sereno, reflejo de la dicha del sabio; finalmente, y como levantándose al levantarse de las profundidades en una sonrisa afable, una especie de ímpetu contento relajó la primera y atenta gravedad, y pareció listo para ofrecer esa participación a la intimidad espiritual [...]». G. DAVY, “Louis Lavelle”, *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 12e Année, 4 (1957), pág. 319. [traducción propia]

13 «il n'y avait pas de notion qui fût alors plus décriée, il n'y en a pas qui nous soit devenue plus familière. Mais on nous avait habitué à un ascétisme intellectuel qui faisait de l'être tantôt une notion vide et tantôt un objet hors d'atteinte». L. LAVELLE, *De l'être*, pág. 11.

interminables sobre la naturaleza del mismo<sup>14</sup>. Bajo la forma de una experiencia de intimidad, no está hablando de una nostalgia nacida en los límites de la objetividad científica sino de una posesión plena e inmediata del ser (ella es, efectivamente, el tema de los cinco volúmenes de *Dialectique de l'éternel présent*). Dirige su atención sobre aquello que no nos abandona nunca: lo propio del pensamiento no es separarnos del mundo porque, en lugar de replegarnos sobre nosotros mismos, lo que necesitamos es *establecernos en él*<sup>15</sup>.

---

14 Redactadas casi inmediatamente después de la muerte del autor, se han consultado las siguientes investigaciones doctorales, presentadas por orden cronológico: B. SARGI, *La participación á l'Être dans la Philosophie de Louis Lavelle* (París, 1957); M. ANDRÉS sj., *El problema del absoluto-relativo en la filosofía de Louis Lavelle* (BBAA, 1957); T. E. GAFNEY, sj., *The Personalistic Philosophy of Louis Lavelle* (Loyola-Chicago, 1959); W. PIERSOL, *La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle*, (Lyon, 1959); J. R. SANABRIA, sj., *El ser y el valor en la filosofía de Louis Lavelle* (Mexico, 1963); P. LEVERT, *L'Être et le Réel selon Louis Lavelle*, (París, 1960); Ch. D'AINVAL, *Une doctrine de la présence spirituelle. La philosophie de Louis Lavelle* (Lovaina, 1963).

En el «Prefacio» escrito por Henri Gouhier a la publicación en 1967 del último trabajo (D'Ainval, 1963) se enumeran otras tesis que no han estado a nuestra disposición: B.M.I. DELFGAAUW, *Het spiritualistisch existentialisme van Louis Lavelle* (Amsterdam, 1949); Tarsicio Meirelles PADILHA, *A ontologia axiologica de Louis Lavelle* (Rio de Janeiro, 1955); Mademoiselle Nazli Ismaïl Husseil, *L'Acte et les sources de la philosophie de Louis Lavelle* (Sorbona, 1956); Jean École, *La Métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle* (Lovaina, 1957) y Gilbert HARDI, *Le problème de la liberté dans la philosophie de Louis Lavelle* (1964).

Los últimos documentos doctorales a las que se ha tenido acceso son: J. A. FREJO CALZADA, *La génesis temporal del yo en la filosofía de Louis Lavelle* (Madrid, 1984); Thierry EKOGHA, *Liberté et création chez Nicolas Berdiaev et Louis Lavelle* (Dijon, 2000); Dolores CONESA, *Persona, vocación y amor en el pensamiento de Louis Lavelle* (Pamplona, 2007); Américo José Pinheira PEREIRA, *A Fundamentação Ontológica da Ética na Obra de Louis Lavelle* (2009, acceso online en portugués).

15 Descubrimos así la inmensidad de lo real, de lo cual somos solo una parcela, pero que es sostenida y no abrumada por el Todo donde está llamada a vivir. L. LAVELLE, *La presencia total*, pág. 22.

## 2 Presentación de su obra

Los filósofos que fundaron en 1934 la colección *Philosophie de l'Esprit* tuvieron como objetivo principal «servir a la filosofía» sin hacer triunfar una u otra doctrina en particular. Al indagar en el mundo del espíritu (y con objeto de buscar algo situado más allá de lo que se da en la experiencia sensible) admitirán que la conciencia debe atender a su relación con el ser absoluto para profundizar en la vida interior y purificarse. No es suficiente con observar exteriormente una experiencia, se requiere de un testimonio directo desde el que fundamentar un sentimiento: el de «ser uno mismo»<sup>16</sup>.

habían observado durante mucho tiempo, no sin un poco de asombro, esta sospecha en la que se mantenían todos los esfuerzos por los cuales la conciencia trata de alcanzar en su propio ser su conexión con el Ser absoluto, o de profundizar su propia vida interior para iluminarlo y purificarlo<sup>17</sup>.

Al igual que todas las filosofías que han vertebrado el denominado espiritualismo francés, la obra de Lavelle ha buscado acceder de una forma más o menos directa a lo que se denomina la realidad del espíritu<sup>18</sup>. Los títulos de sus

---

16 Solamente hay dos filosofías entre las que uno puede elegir, ha escrito Lavelle en *De l'Être*: la de Protágoras establece que el hombre es la medida de todas las cosas; la de Platón plantea que la medida no está en el hombre, sino en Dios (un Dios que se permite, no obstante, “ser participado” por el hombre). Cfr. T. GAFNEY S.J., *The Personalistic Philosophy of Louis Lavelle*, 1959, p. 23.

17 «[...] ils avaient observé depuis longtemps, non sans un peu d'étonnement, cette suspicion où étaient tenus tous les efforts par lesquels la conscience essaie soit d'atteindre dans son être même sa liaison avec l'Être absolu, soit d'approfondir sa propre vie intérieure afin de l'éclairer et de la purifier». L. LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942, p. 263.

18 El tono intimista del espiritualismo francés adoptó la inspiración literaria del ginebrino Enrique Federico Amiel (1821-1881) cuyo *Diario íntimo* (póstumo, publicación parcial en 1883-84 y segunda edición en 1923) afirma que la filosofía es *la conciencia que se comprende a sí misma* con todo lo que contiene.

obras (*De l'Être, De l'Acte, Du Temps, De l'Éternité*) muestran perfectamente un profundo interés por retomar en su pureza esta tradición y por aproximarla a dimensiones concretas de la vida... sin perder, con ello, nada de su carácter universal<sup>19</sup>. No es necesario insistir en que su pensamiento mantiene una estrecha vinculación con Platón y los neoplatónicos; con san Agustín, Malebranche, Descartes, Maine de Biran<sup>20</sup> y, aunque no lo reconozca explícitamente, con Hegel y los idealistas alemanes (de quienes rechaza sus sistemas globales, aunque sus huellas están en conceptos tan básicos como dialéctica y espíritu absoluto). Exceptuando sus dos tesis de doctorado (*La dialectique du monde sensible*, 1921; *La perception visuelle de la profondeur*, 1921) los grandes temas de su filosofía, los títulos y las soluciones que va a desarrollar en cada uno de sus libros, ya aparecen en *De l'Être* (1928). En este libro retoma la cuestión del ser después de que lo hiciera Bergson y casi al mismo tiempo que Heidegger publicara en 1927, *Ser y tiempo*. Años después, añadirá un extenso prólogo a la segunda edición, una vez editados el resto de volúmenes en la colección donde se integra: *Dialectique de l'éternel présent*, un proyecto que debería haber sido completado con un quinto estudio (*De la Sagesse*) que no finaliza debido a su muerte repentina. Veamos brevemente el contenido de los cinco volúmenes de la *Dialectique de l'éternel présent*.

Ya desde el primer tratado (*De l'Être*, 1928) todo el mensaje del filósofo se da en su plenitud, aunque su pensamiento no se desarrolla según una modalidad

---

19 *La Présence totale* (1934), *De l'acte* (1937) y las crónicas reunidas en *Le Moi et son destin* (1936) se publican en un momento en el que la atención filosófica francesa se desplaza desde los estudios sobre el idealismo alemán escritos por Xavier Léon sobre Fichte hasta los estudios sobre Hegel escritos por Jean Wahl y Alexandre Kojève. Este reencuentro no nos puede ser desconocido. Cfr. Br. PINCHARD, "Métamorphose de la Philosophia Perennis selon Louis Lavelle", *Vrin* 88, 2004, 262.

20 Según testimonio propio, su libro de meditación predilecto era *De Divisiones Naturae* de Escoto Erígena. Cfr. L. LAVELLE, *Giornale di metafisica*, julio-agosto 1952, p. 409.

experimental, ni recoge o se enfrenta a objeciones y argumentos a los que debiera refutar. Lavelle no pretende otra cosa que descubrir actos singulares a los que añade progresivamente nuevas ideas<sup>21</sup> partiendo siempre de un punto central: *la identificación de ser y acto* nos permite definir el ejercicio de la libertad. Los argumentos de la presencia y la participación ya están aquí correctamente desarrollados.

Sin embargo, si existe una reconocida y popular experiencia de participación, si la misma palabra tiene un significado y designa una salida de uno mismo por la cual cada uno experimenta la presencia de una realidad que lo supera, pero que él es capaz de hacer suya, esta participación, que siempre es activa o afectiva<sup>22</sup>,

En el segundo libro (*De l'Acte*, 1937) Lavelle se propone encontrar un hecho primitivo del cual dependan todos los demás. Este hecho (primero e indubitable) consiste, para Lavelle, en experimentar la propia inserción en el mundo, sabiendo que no se halla en el *pensamiento solitario*, en el *obstáculo* que nos descubre lo que no somos ni en la *angustia* que se limita a hacernos sentir la oscilación entre el ser y la nada. Nuestra realidad más plena reside en una experiencia positiva: una presencia activa que pone en juego un movimiento que solo yo soy capaz de realizar y que se desarrolla por razón de mi propia iniciativa. Así es como la metafísica pretende encontrar el *acto* primitivo del cual dependen a la vez mi propio ser y el ser del mundo.

El hecho primitivo reside en una experiencia infinitamente más positiva, que es la de mi presencia activa para mí mismo; es el

---

21 G. BERGER (1951): "Louis Lavelle", *Les Études philosophiques*, 2/3: 123-127.

22 «Toutefois, s'il y a une expérience reconnue et pour ainsi dire populaire de la participation, si le mot même a un sens et désigne une sortie de soi par laquelle chacun éprouve la présence d'une réalité qui le dépasse, mais qu'il est capable de faire sienne, cette participation, qui est toujours active ou affective». L. LAVELLE, *De l'Être*, Paris, Alcan, 1928, pág. 19.



sentimiento de mi responsabilidad hacia mí y hacia el mundo<sup>23</sup>.

Su originalidad consiste en describir esta experiencia constitutiva: el mundo deja de ser para nosotros una simple representación, aunque no dejemos de preguntar cómo ha sido posible construirlo. Somos nosotros quienes nos buscamos; al hacerlo, descubrimos cómo nos influye el mundo y, a la vez, cómo determinamos a nuestro entorno.

*Du temps et de l'éternité* (1945), que es el tercer libro, retoma la cuestión del tiempo en un sentido opuesto al de Bergson. Lavelle participa de una reflexión metafísica, de carácter neoplatónico, que implica la conversión espiritual como el fundamento por el que el hombre descubre en el tiempo la significación de su destino *en y para* la eternidad. Caracteriza el tiempo, por oposición al espacio, su heterogeneidad. Mientras que el espacio es homogéneo (todos los elementos están dados a la vez y son en algún sentido permutables) no sucede mismo en el tiempo, que es *irreversible* y no puede quedar dissociado de su contenido. Cada momento temporal supone todos los momentos que le han precedido. No son susceptibles de sustituirse los unos por los otros (sería una aberración pensar que no importa qué evento puede ser situado en no importa qué momento del tiempo<sup>24</sup>).

*De l'âme humaine* (1951) cierra el conjunto y contiene alusiones suficientes como para confirmar la interpretación iniciada: atendiendo a su ejercicio, la conciencia se inmanentiza en su destino temporal. Lavelle utiliza aquí una distinción que ha devenido clásica: habla del alma como *misterio* más que como *problema* (solo si el alma fuera extraña a sí misma sería un problema y su solución sería puramente intelectual).

---

23 Le fait primitif réside dans une expérience infiniment plus positive, qui est celle de ma présence active à moi-même; c'est le sentiment de ma responsabilité à l'égard de moi-même et du monde. L. LAVELLE, *De l'acte*, 1946[1934], pág. 10.

24 L. LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*. Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1945, págs. 186-ss.

Pero el yo no aparece separado del alma más que para encontrarla, por cuanto que ella se explica en relación al yo para encontrar su origen, aunque siempre escape al yo.

Entonces, el alma está oculta en una especie de penumbra, no, es cierto, como algo que se escondería de la vista, sino como una creación de sí mismo que nunca tenemos, siempre y cuando se realice, que una conciencia imperfecta y dividida. Nuestro yo busca tomar posesión de nuestra alma [...]<sup>25</sup>.

Todos estos escritos reproducen sus ideas iniciales, corroborando que ha seguido el programa trazado inicialmente<sup>26</sup>. Bien se puede decir que *Dialectique de*

---

25 «Ainsi l'âme est cachée dans une sorte de pénombre, non pas, il est vrai, comme une chose qui se déroberait au regard, mais comme une création de soi par soi dont nous n'avons jamais, tant qu'elle se réalise, qu'une conscience imparfaite et divisée. Notre moi cherche à prendre possession de notre âme [...]». L. LAVELLE, *De l'âme humaine*. 1951, pág. 10.

26 De entre los primeros compendios bibliográficos dedicados a Louis Lavelle, se han consultado dos textos publicados por el sacerdote Jean École: *La Métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle* (París, Editions Nauwelaerts, 1957, págs. 259-93) y *Les grandes notions de la métaphysique lavellienne et son vocabulaire* (2002) en donde analiza metódicamente las nociones lavellianas de acto de ser, analogía, creación, diferencia ontológica, participación, tiempo y univocidad. École escribe, además, las reseñas de sus obras (*Panorama des doctrines philosophiques y Psychologie et spiritualite*, ambas publicadas en 1967 por Albin Michel (París) y de obras dedicadas por otros autores, por ejemplo, sobre las tesis de Wesley Piersol (*La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle*, 1959) y Paule Levert (*L'être et le réel selon Louis Lavelle*, 1960).

El año 2004 se publica un número de *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (ediciones Vrin, 2004/2, número 88). En la presentación de la revista Vieillard-Baron recoge muchos de los datos biográficos que mencionamos. Merece la pena destacar este trabajo, que es una compilación editada por la *Association Louis Lavelle*, fundada en 1987. Incluye un texto inédito ("L'art comme révélation") y, en relación al mismo, un ensayo de Paul Olivier que describe la filosofía de Lavelle como una estética teológica, retomando ahora la expresión de Hans Urs von Balthasar. Junto a Paul Olivier, participan: Bruno PINCHAT y VIEILLARD-BARON sitúan a Lavelle en relación con Hegel y Bergson; Jean-Raoul SANSEN y Michel ADAM examinan el alma, el espíritu, la conciencia activa (que son las modalidades de la aproximación lavelliana a la interioridad); por último, Hervé BARREAU estudia el problema del mal y del sufrimiento.

*l'eternel présent* es, en su conjunto, una ontología en donde cada una de sus partes analiza el ser desde un aspecto particular. Subyace a todas ellas la experiencia de la *presencia* –aunque no sea el objeto preciso de su estudio, se analiza indirectamente–, un término que sustituirá progresivamente al de *ser*. El ser debe ser definido como la presencia absoluta, dirá en *La presencia* total (el grueso de sus ideas, reducidas a una línea más sencilla y aligeradas de aquellas cuestiones particulares que «amenazaban con dividir la atención» se exponen en este libro, publicado en francés en 1934).

Lavelle es un articulista prolijo. Conoce perfectamente los autores, corrientes y revistas filosóficas más relevantes de su tiempo<sup>27</sup> y los describe en una serie de crónicas publicadas en el diario *Temps* entre 1930 y 1942, que se recopilan en Éditions Mouton (Le moi et son destin, 1936; *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942). Mostró particular interés por divulgar las tendencias de la filosofía francesa y de su entorno (Italia, Bélgica y Suiza) sin pretender, en ningún caso, una sistematización doctrinal; se limitará a describir la producción de aquellos autores que trabajaron durante el «corto intervalo de tiempo que ha

---

En el año 2001, cincuentenario de la muerte de Louis Lavelle, el sacerdote Jean ÉCOLE edita el número especial de octubre-diciembre 2001 de la revista *Filosofia Oggi* consagrado a Louis Lavelle.

En relación al vigésimo aniversario de la *Asociación Louis Lavelle*, Jean-Louis VIEILLARD-BARON (presidente) publica una retrospectiva de los boletines («Retrospective vingt ans Association Louis Lavelle») entre 1990 y 2008. Cfr. Jean-Louis VIEILLARD-BARON, “Présentation”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2004/2, 88, págs. 219-224. Ha escrito además el prefacio a una reedición de *La Philosophie française entre les deux guerres*.

También en el año 2004, la editorial Arfuyen publica una obra inédita de Lavelle (*Règles de la vie quotidienne*).

27 Lavelle participó en el diálogo que se estableció entre los filósofos a través de revistas como *Giornali di metafisica*, *Revue de Métaphysique et de Moral* y *Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques*, entre otras.

separado las dos guerras»<sup>28</sup>. Tras su fallecimiento, la editorial Montaigne publica un recopilatorio (*Chroniques philosophiques: Morale et religion*, 1960) y la editorial Albin Michel *Panorama des doctrines philosophiques y Psychologie et spiritualité*<sup>29</sup>, ambos en 1967. El primer volumen presenta una panorámica de estudios sobre la filosofía griega, alemana, inglesa y francesa relativos a la doctrina del conocimiento que Lavelle no había formulado expresamente. El segundo se consagra a la psicología, sociología e historia (que son disciplinas que que tratan de la vida del espíritu) agrupando los textos según epígrafes y añadiendo al trabajo una tabla cronológica.

### 2.1. Catalogación

James Collins<sup>30</sup> realiza en 1947 la primera ordenación de sus publicaciones que se distribuye en tres apartados: 1) obras filosóficas, 2) obras morales y 3) crónicas filosóficas. Obviamente, este trabajo no integra los textos escritos y/o publicados hasta la fecha de la muerte del autor, 1951. Prácticamente la misma agrupación de títulos se recoge en el «Prólogo» a *La presencia total*, escrito por Marta Medina Santos de Santos (1961) que es, a su vez la traductora del texto. Añade los dos volúmenes de *Traité des valeurs* (1951-55) en un nuevo apartado (*Tratados*) y deja sin considerar la segunda tesis doctoral (*La Perception visuelle de la profondeur*, Strasbourg, 1921). En 1961, Yolanda Ingianna realiza una bibliografía más extensa y detallada que la de Medina con indicaciones precisas

---

28 «Telle était l'image que nous nous faisons des principaux traits de la philosophie française au début de ce court intervalle de temps qui a séparé les deux guerres». L. LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942, Prefacio.

29 Cfr. J. ÉCOLE, «Reseña de *Panorama des doctrines philosophiques y Psychologie et spiritualité* de Louis Lavelle», *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 22e Année, 4 (1967), pp. 478-479.

30 Cfr. J. COLLINS, «Louis Lavelle on Human Participation», *The Philosophical Review*, 56. 2, 1947, p. 157-158.

sobre cada edición (entre ellas, anota el número de páginas). La bibliografía más actualizada se recoge en Jean École, *Louis Lavelle et le renouveau de la métaphysique de l'être au <sup>xx</sup>e siècle* (Olms, Hildesheim, 1997).

### Catalogación de las obras de Louis Lavelle<sup>31</sup>

#### I. Obras filosóficas

*La Dialectique du monde sensible* (1921 tesis doctoral). Faculté des Lettres (Strasbourg), fascículo 4, 1922, 228 págs. 2ª ed. París, PUF, 1954, 272 págs. (incluye introducción y notas complementarias).

*La perception visuelle de la profondeur*, Publicaciones de la Facultad de Letras de la Universidad de Estrasburgo (Strasbourg), fascículo 5, 1922, 72 págs. Tesis complementaria para el Doctorado.

*La Dialectique de L'Éternel Present:*

*De L'Etre*, Alcan (París), 1928, 212 págs. 2ª ed., Aubier, Ediciones Montaigne, 1947, 307 págs. Precedida de "Introducción a la Dialéctica del Eterno Presente" escrita por el autor.

*De L'Acte*, Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1937, 541 págs. 2ª ed., 1946.

*Du Temps et de l'Eternité*, Aubier (París), 1945, 446 págs.

*De l'Ame Humaine*, Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1951, 558 págs.

*De la Sagesse*.

*La Présence totale*, Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1934, 253 págs. 3ª ed. ídem., 1962. Traducción española y prólogo de Marta Medina de Santos: *La presencia total*, Ediciones Troquel

---

31 La división en categorías está tomada de Medina de Santos, «Prólogo», 1961. El resto de la información integra todas las aportaciones disponibles.

(Buenos Aires), 1961, 207 págs.

*Introduction à l'Ontologie*, Presses Universitaires de France (París), 1947, 134 págs. Traducción española de José Gaos: *Introducción a la ontología*, Fondo de Cultura Económica (México), 1953, 135 págs.

*Les Puissances du Moi*, Ediciones Flammarion (París), 1948, 280 págs. Traducción española de Julia S. de Parpagnoli: *Las potencias del yo*, Editorial Sudamericana (Buenos Aires), 1954, 262 págs.

“La fonction de la pensée”, en *Giornale di Metafisica*, nº4, julio-agosto de 1952, págs. 397-400.

“Donner et recevoir”, en *Giornale di Metafisica*, nº 4, julio-agosto de 1952, págs. 400-402.

*Manuel de Méthodologie Dialectique*, Presses Universitaires de France (París), 1962, 179 págs. Prefacio de Gisele Brelet.

## II. Obras morales

*La Conscience de soi*, Grasset (París), 1933, 312 págs. 3ª ed. 1953 (con prefacio de 21 páginas escrito por el autor).

*L'Erreur de Narcisse*, Grasset (París), 1939, 246 págs.

*Le Mal et la souffrance*, Ediciones Plon (París), 1940, 228 págs.

*La Parole et l'écriture*, L'Artisan du Livre (París), 1942, 250 págs.

*Quatre Saints. (De la Sainteté)*, Albin (París), 1951, 212 págs. Traducción española de Jorge Zalamea: *Cuatro Santos*, Editorial Sudamericana (BBAA), 1952, 207 págs.

*De l'Intimité Spirituelle*, Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1955, 287 págs.

*Conduite à l'égard d'autrui*, Albin Michel (París), 1957, 245 págs.

*Morale et religion*, Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1960, 221 págs.

## III. Tratados

*Traité des valeurs*: tomo I: Presses Universitaires de France (París), 1951, 751 págs.

*Traité des valeurs*: tomo II: Presses Universitaires de France (París), 1955, 560 págs.

#### IV. Crónicas filosóficas

*Le Moi et son destin*, Aubier, Ediciones Montaigne (Paris), 1936, 230 págs.

*La Philosophie française entre les deux guerres*, Aubier (Paris), 1942, 278 págs.

Para la consulta de los originales y del resto de su producción escrita, hemos utilizado la edición digitalizada de la colección “Les auteur(e)s classiques”, de la Universidad de Québec a Chicoutimi (UQAC)<sup>32</sup>. Los títulos de las referencias no traducidas se presentan en idioma original [*De l'être*]. La traducción de los textos se acompaña a pie de página el texto original en francés, con indicación de fuente. La traducción es propia.

Conocemos las siguientes traducciones al castellano: *El error de Narciso* (s.d.

---

32 Edición dirigida por el sociólogo Jean-Marie Tremblay. En la página *Les classiques des sciences sociales* se advierte, bajo una bandera canadiense, que las obras de Louis Lavelle (1883-1951) son de dominio público en Canadá a los 50 años de su muerte. Se encuentran, pues, sometidas a derechos de autor en el resto de países en los que la obra no accede al mismo hasta 70 años después de la muerte del autor. Las descargas y fidelidad de los documentos quedan, en toda caso, “bajo la responsabilidad del usuario”. En la edición online de sus obras aparece en primera página el siguiente lema:

Un document produit en version numérique par un bénévole, ingénieur français qui souhaite conserver l’anonymat sous le pseudonyme de Antisthène  
Villeneuve sur Cher, France. [Page web](#).

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"  
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi  
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

[1939]) por Juan F. Franck; *Acerca del tiempo y de la eternidad* (2005[1945]) por Laura Palma Villarreal; *Introducción a la Ontología* (1953[1947]) por José Gaos; *Las potencias del yo* (1954[1948]) por Julia S. de Parpagnoli; *La presencia total* (1961[1934]) por Marta Medina Santos de Santos; y *Cuatro Santos* (1952[1951]) en traducción de Jorge Zalamea.

## 2.2. Fuente de estudio: *La presencia total*

Hemos empleado como principal fuente de trabajo la traducción al castellano de *La presencia total* de Marta Medina Santos de Santos (colección *Biblioteca de filosofía* de la Editorial Troquel, de Buenos Aires). Se compone de 210 páginas. Incluye Prólogo de la traductora (páginas 7-18), Advertencia (19), Introducción y cinco partes, sin título la primera de ellas, y el resto tituladas como sigue:

Primera parte.

Segunda parte: La Identidad del ser y del Pensamiento.

Tercera parte: La dualidad del ser y del Pensamiento.

Cuarta parte: La presencia dispersa.

Quinta parte: La presencia reencontrada.

Aunque no pertenece directamente a *Dialectique de l'éternel présent*. *La presencia total* expone, según un plan diferente, las tesis esenciales de *De l'Être* (1928, reeditado en 1932 en Alcan, y reimpresso en 1947 en Aubier<sup>33</sup>). En palabras de la traductora,

quien recorra este libro tendrá la mejor exposición de la filosofía lavelliana. Pero tendrá más: la vida del espíritu que se conquista, se rescata y se realiza a sí misma en un diálogo creciente con quien, descubierto en el ahora del tiempo, lo espera en el siempre

---

33 J. ÉCOLE, «Reseña de *La présence totale* de Louis Lavelle», *Les Études philosophiques*, 18.1, (1963), pág. 103.



de la Eternidad<sup>34</sup>.

¿Por qué nos ha interesado tanto este libro? Dos ideas se repiten continuamente en el mismo: (1) En ningún momento habitamos otra situación temporal que la de un presente que se describe como *atemporal*: al estar siempre *presente*, se puede decir que siempre es el mismo, cambian sus contenidos –como tal, permanece, de la misma forma que si se contemplara algo desde una suerte de *eternidad* que registra el devenir de las cosas–. (2) Saber de la *presencia* no implica realizar su plenitud concreta, actualizarla o poseerla, pero Lavelle admite que nuestro pensamiento encuentra su certidumbre cuando descubre en ella –en la *presencia* y en cada uno de sus pasos– la identidad del ser que posee y del ser al que se aplica. De esta manera, el estudio de la conciencia no puede convertirse en un objeto de conocimiento; sobrepasa todo aquello que nos es dado y tan solo se produce por nuestra voluntad de consentir y de cooperar con ella.

Conviene resaltar de la redacción de *La presencia total* el hecho de que, aparentemente, su pensamiento se basta a sí mismo. Resulta difícil constatar en sus páginas una verdadera evolución. Lavelle utiliza un razonamiento homogéneo en el que incluso se podría llegar a alterar el orden cronológico de sus escritos sin anular sustancialmente su comprensión (que es la tesis que mantiene D'Ainval en *Une doctrine de la présence spirituelle. La philosophie de Louis Lavelle*, 1967). Mostraremos más adelante cómo los gérmenes de su reflexión (*ser total, acto puro, participación y eterno presente*) se encontraban presentes en el primero de sus textos (*Sobre la existencia*, 1912). Su escritura es, no lo olvidemos, la propia de un metafísico que acude a la experiencia para acercar la conciencia al nivel del ser; y lo hace a pesar de las todas reservas que apunta en la «Introducción» a *La presencia total*.

---

34 Marta MEDINA SANTOS DE SANTOS, en L. Lavelle, *La presencia total*, 1961, «Prólogo», pág. 18.

De su manera de redactar deducimos que no pretende descubrir hechos o cosas singulares, añadiendo un conocimiento a otro anterior, sino partir de un punto central que aclara progresivamente. En realidad, no se puede hablar de un verdadero sistema, con todo lo que esto evoca de una actividad constructiva y, en cierto sentido, de fabricación; en este sentido, su filosofía no innovaría nada, pero sí abre una vía hacia una realidad en el interior de la cual el yo puede penetrar para comprender su naturaleza y sus límites. Si alguna vez la conciencia se engaña, observa, «es por no haber logrado establecernos en dicha realidad»<sup>35</sup>.

Vale la pena destacar el tono de seguridad y la firmeza en la redacción: no muestra tono alguno de escepticismo, apenas aparece el más mínimo resquicio de duda. Lavelle se encuentra convencido de su doctrina y no muestra signos de vacilación, desorientación ni tentación alguna de abandonar (o de volver atrás) en el camino emprendido<sup>36</sup>. Se mueve con facilidad entre descripciones empíricas que resultan familiares al lector y sutiles análisis ontológicos adonde desplaza su atención sin apenas solución de continuidad. Cuando su prosa se entretiene en explorar la forma en la que el hombre afronta sus situaciones vitales lo hace para profundizar en las expectativas que adopta, en consonancia, ante ellas<sup>37</sup>.

### 3 Antecedentes

Se dice de la filosofía francesa que es, por excelencia, «la filosofía de la conciencia». Encarna una tradición ligada a la metafísica, en el sentido que este

---

35 L. LAVELLE, *La presencia total*, 1961, p. 29.

36 J. A. FREJO CALZADA, *La génesis temporal del yo en la filosofía de Louis Lavelle*. 1984, pág. 58.

37 En una determinada página (que tomamos como muestra de la sutileza de sus comparaciones) analiza cómo el ser (*maestro*) revela al yo (*discípulo*) su presencia —a pesar de la desigualdad entre ambos, «la ciencia del discípulo no es diferente de aquella del maestro»—. Su ciencia es a la vez que adquirida, personal. «Y hasta es el discípulo quien en cierto sentido crea al maestro». L. LAVELLE, *La presencia total*, pág. 55.

término tenía en la tradición racionalista francesa de la segunda mitad del siglo XIX —es decir, una disciplina no empírica basada en las relaciones que los conceptos mantienen entre ellos<sup>38</sup>—. Como ya hemos visto, este tiempo vino marcado en Francia por un discurso que cuestionó la primacía de la ciencia sumándose al rechazo y la crítica hacia el positivismo y los determinismos científicos. Todo ello con objeto de revalorizar el discurso metafísico. La filosofía hará de la conciencia un mecanismo fundamental del conocimiento al poner en primer primer plano epistemológico la intuición, la voluntad y el impulso vitales. Inscribe en el mundo interior, por encima de la razón y de la experiencia, la esencia de lo real, de la libertad y de los imperativos morales.

El estudio de la conciencia es, para Lavelle, la «misión tradicional» a la que todo intelectual francés debería permanecer fiel<sup>39</sup>. Ninguno de sus enemigos ha negado a los filósofos franceses el mérito de dirigir a los hombres hacia una lucidez interior que es, «para los individuos y para los pueblos, una especie de escuela de la 'conciencia de sí'»<sup>40</sup>. Han desconfiado de todos los extremos (del instintivismo y del idealismo tanto como del materialismo) y, por esa razón, carecen «del ardor y la violencia que se observa en los grandes hombres y en los pueblos que buscan una imagen de su genio: revelan una visión mediadora». Se trata de una característica nacional: sin perder de vista «la universalidad de su imperio», los escritores franceses han rechazado llevar hasta el último límite ninguna de sus potencias<sup>41</sup>.

---

38 B. BAERTSCHI, "L'existence selon Louis Lavelle", *Revue de Théologie et de Philosophie* 117.3 (1985), pág. 214.

39 L. LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942, pág. 7.

40 «Aussi y a-t-il un rôle que ses ennemis mêmes n'ont jamais refusé à notre pays, c'est d'obliger tous les hommes à l'apprentissage de la lucidité intérieure, c'est d'être pour les individus et pour les peuples une sorte d'école de la 'conscience de soi'». [Las cursivas son nuestras]. L. Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942, pág. 272.

41 «Telle est la raison pour laquelle il leur manque parfois cette sorte d'ardeur et de

Por otra parte, esta perspectiva fructifica en un momento histórico (la década de 1920) pleno de ideas renovadoras que Lavelle reconoce perfectamente la obra de sus contemporáneos filósofos (Jacques Maritain, Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier), pensadores (Etienne Gilson, Jean Lacroix, Nicolas Berdiaev) y literatos (Charles Péguy, Paul Claudel o Georges Bernanos) a la vez que se encuentra integrado en la academia francesa: conoce a Nédoncelle y lee su manuscrito de Tesis de Doctorado en Letras (*La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*) que publicará más adelante en la colección *Philosophie de l'Esprit*<sup>42</sup>. También trata a Nabert, con quien intercambia impresiones sobre su libro en torno a la filosofía cristiana.

Para iniciar la presentación, describiremos primeramente la influencia de cuatro autores: Descartes, Maine de Biran, Bergson y Le Senne. Lavelle defiende al primero (Descartes) frente a una corriente de opinión «reciente y superficial» que le habría convertido en responsable de todas nuestras desgracias: «No hay francés que no se reconozca en él, al menos hasta un cierto grado<sup>43</sup>», afirma. Del pensamiento de Maine de Biran, de evidente acento voluntarista, rescata la idea de que la autoconciencia es una manifestación *inmediata y evidente* de la vida íntima del yo.

---

violence que l'on observe chez les grands hommes où les autres peuples cherchent une image de leur génie. C'est qu'en France la conscience ne perd jamais de vue l'universalité de son empire et qu'elle refusera toujours de porter jusqu'au dernier point aucune de ses puissances». *Ibidem* p. 272.

42 Cfr. José Luis VÁZQUEZ BORAU y Urbano FERRER, "Presentación", en M. Nédoncelle, *La reciprocidad de las conciencias*, 1996, pág. 7; y, del autor, I. BAGENETA, «Ilusiones de fidelidad. Compromiso afectivo y ruptura [emocional] a la luz de la teoría de Maurice Nédoncelle (1905-1976)», en *XXVII Congreso Internacional de la Sociedad castellano-leonesa de filosofía*, «El amor como concepto filosófico», Salamanca, 3 de octubre 2018.

43 «Un courant d'opinion récent et superficiel voudrait rendre Descartes responsable de tous nos malheurs; et on a pu mal interpréter sa doctrine, la mutiler et en faire un mauvais usage. Mais il n'y a point de Français qui ne se reconnaisse en lui, au moins jusqu'à un certain degré». L. Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942, p. 7.

Interesa señalar que su *teoría del esfuerzo* se refiere a la resistencia de los objetos externos pero no deduce la conciencia del yo de una estricta separación metafísica, por lo menos en lo que se refiere al dominio de la experiencia. Las ideas de Maine de Biran encuentran continuación natural en el método de Henri Bergson (1859-1941), aunque sus raíces filosóficas sean diferentes. Apoyado sobre un modo particular de conocimiento (la *intuición*), Bergson pretende constituir una metafísica positiva desde su tema de investigación, que es el de la conciencia (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889). Elabora, al efecto, una metafísica sumisa al hecho y respetuosa con la experiencia integral que describa *la experiencia misma*, aun a sabiendas de que el pensamiento distorsiona la realidad al seleccionar aspectos de la totalidad, poniendo de relieve unas partes y pasando por alto otras<sup>44</sup>. El último de los autores es René Le Senne (1882-1954)<sup>45</sup>, un teísta convencido para quien los valores normativos están garantizados por una fuente trascendente y absoluta de la que participan en algún grado las personas finitas, sobre todo cuando sienten la necesidad de superar la simplicidad pragmática, la sumisión al cuerpo y sus impulsos para penetrar en el contexto metafísico de la vida. Lo característico de Le Senne atiende a la conciencia en relación con el Ser absoluto y vincula el objeto de la filosofía con la interioridad<sup>46</sup>. Juntos, Lavelle y

---

44 Bergson reconoce esta dificultad: la conciencia falsea la realidad tal y como se nos da, como un flujo continuo de atención. Jamás se observa un inmediato puro de la experiencia que no esté necesitado de un pensamiento objetivado. Para encontrar una realidad no confundida con los conceptos deberíamos hacer abstracción, además, del aspecto social del lenguaje y de las costumbres.

45 Le Senne sucede a Brunschvicg en la Sorbona. Nicolás Abbagnano le califica como representante de un "espiritualismo axiológico"; a Lavelle de un "espiritualismo ontológico". Ha publicado, entre otros libros: *Introducción a la filosofía* (1925), *El deber* (1930), *Obstáculo y valor* (1934), *Tratado de caracteriología* (1945) y *El destino personal* (1951).

46 En la presentación de la colección se reflejan los objetivos prioritarios de la edición, que no son otros que atender a la conciencia y su relación con el Ser absoluto, profundizando sobre la vida interior.

Le Senne, crearán en el año 1934 la colección *Philosophie de l'Esprit*<sup>47</sup>.

### 3.1. *Intensificación de la vida interior*

Las penalidades sufridas durante la contienda y la situación de los campos de concentración (también su propia experiencia como prisionero de guerra) le hicieron plantear a Lavelle que la nación francesa necesitaba replegarse sobre sí misma, un hecho que afectaría necesariamente a la extensión y los temas recreados en la reflexión filosófica. «La guerra en la que nos encontramos proporcionará a la meditación filosófica mucha más extensión y profundidad», escribe en 1942<sup>48</sup>. Esta situación repercute tanto sobre los intelectuales –volcados, en aquella época, en desarrollar las potencias y características del «genio de nuestra nación»– como sobre los jóvenes que habían vivido «sustraídos» a las obligaciones del presente. Lavelle compara la experiencia de éstos, de los más jóvenes, con la de quienes habitan en los monasterios y se han sentido libres de elegir entre la soledad y la comunidad espiritual.

sus hombres más vigorosos son prisioneros; viven en campamentos como en monasterios, alejados de todas las obligaciones del presente, el alma llena de recuerdos y esperanza, libre de elegir entre la soledad y la comunidad espiritual, que son menos opuestas de lo que uno pensaría . Nuestra juventud nunca ha conocido más seriedad o más ardor: mide de antemano las tareas que tendrá que cumplir; tiene la intención de redescubrir y

---

47 La colección anunciaba el proyecto de acercar el pensamiento contemporáneo a una metafísica injustamente relegada y se había observado las reticencias que creaban sus esfuerzos por relacionar la conciencia con el ser Absoluto y por profundizar en la propia vida interior con objeto de purificarla. En la nación de Descartes, la primera intención «era vista como vana especulación – y la segunda, como una supervivencia religiosa–, de suerte que la filosofía estaba abdicando en favor de la ciencia que ofrecía, al menos, una representación verificable del mundo de los fenómenos.

48 «... la guerre où nous sommes donnera à la méditation philosophique plus d'extension encore et plus de profondeur». Cfr. L. LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942, pág. 6.

ejercer todos los poderes característicos del genio de nuestra nación y del genio de la humanidad<sup>49</sup>.

No es ajena a esta realidad una consideración sobre la situación en la que se encontraba el país en aquella época y relativa a la actitud crítica que adoptaron muchos intelectuales frente a la actividad científica y sobre lo que sentían al ver eliminada toda sensibilidad hacia la espiritualidad, al haber sido reducido el conocimiento a la esfera objetiva (más bien «objetivada» por el proceso de investigación). La ciencia, que inmoviliza el objeto observado y no se detiene en hablar de la realidad del ser humano<sup>50</sup>, no es la única forma válida de conocimiento para avanzar hacia la plenitud; tampoco el progreso técnico garantiza orientar el curso de la historia hacia una idea reguladora, como pretendía la utopía humanista. A la ciencia y a la técnica les quedaría, pues, poco que contar sobre la *verdad del ser*, resultando inservibles para analizar ese dominio existencial que Lavelle identifica con la esfera espiritual. Proporcionan, por contra, una «soberbia de poder» a la que es necesario sobreponerse y redirigir su objetivo.

Empirismo y positivismo no expresarían sino una idéntica negación, un escepticismo común respecto a la posibilidad de una filosofía. Todo ello en una época preocupada por restaurar la disciplina metafísica y configurar una teoría moral que le redima de la escasa valoración de su discurso respecto a lo científico.

---

49 «... ses hommes les plus vigoureux sont prisonniers; ils vivent dans les camps comme dans des monastères, soustraits à toutes les obligations du présent, l'âme pleine de souvenirs et d'espérance, libres de choisir entre la solitude et la communauté spirituelle, qui sont moins opposées qu'on ne pourrait croire. Notre jeunesse elle-même n'a jamais connu plus de gravité ni plus d'ardeur: elle mesure d'avance les tâches qu'elle aura à accomplir; elle entend retrouver et exercer toutes les puissances caractéristiques du génie de notre nation et du génie même de l'humanité». L. LAVELLE, *Ibidem* pág. 7).

50 Lo interesante no es discutir si la actividad científica resulta útil para examinar la esfera objetiva y no para analizar la esfera existencial sino admitir que la función teórica es uno de los esfuerzos, no el único, por expresar una actividad significativa. Cfr. W. ZUZIAK, «Louis Lavelle y los problemas de la postmodernidad», *Analecta Cracoviensia* 49 (2017), pág 195.

Se dice a menudo que la ciencia está en ventaja sobre nuestra moral. Pero la moralidad no puede esperar: ella debe conservar las preocupaciones esenciales de la conciencia cuando sigue su camino más recto. La ciencia no tiene su propio lugar: sirve tanto al crimen como a la virtud. Y la situación misma del mundo muestra claramente que la civilización no se mide por el nivel de la ciencia en un momento dado, sino por la pureza de las intenciones, en la conciencia de individuos o pueblos<sup>51</sup>.

Conviene recordar que Lavelle se identifica con los argumentos de una crítica conservadora del orden técnico que mantiene la esperanza de salvar la civilización dando un nuevo sentido a la crisis y decadencia que atravesaban la sociedad y la cultura europeas. En su tiempo, la filosofía se divorcia de la ciencia al argumentar que las construcciones científicas son impotentes para alcanzar la verdad y encontrar una nueva consideración del hombre. Visto en perspectiva, es evidente que el positivismo no se ha integrado ni habría podido interrumpir la tradición de los pensadores franceses más representativos, como Descartes, Malebranche, Maine de Biran, Ravaisson o Lachelier.

En ningún país ha habido un metafísico más lúcido que Malebranche, ni un psicólogo más penetrante que Maine de Biran. Y se observa una continuidad del pensamiento francés desde Biran hasta Ravaisson y Lachelier, que el positivismo, sin integrarlo por completo, nunca logró interrumpir<sup>52</sup>.

---

51 «On dit souvent que notre science est en avance sur notre morale. Mais la morale ne peut pas attendre: c'est elle qui doit retenir les préoccupations essentielles de la conscience quand elle suit son chemin le plus droit. La science n'en tient pas lieu: elle sert le crime aussi bien que la vertu. Et la situation même du monde démontre assez clairement que la civilisation ne se mesure pas par le niveau de la science à une époque donnée, mais par la pureté même des intentions, dans la conscience des individus ou des peuples». L. LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, p. 265.

52 «Il n'y a jamais eu dans aucun pays un métaphysicien plus lucide que Malebranche, ni un psychologue plus pénétrant que Maine de Biran. Et on observe une continuité de la pensée française depuis Biran jusqu'à Ravaisson et Lachelier, que le positivisme, sans s'y intégrer tout à fait, n'est jamais parvenu à interrompre». L. LAVELLE, *Ibidem*, p. 8.



Lavelle reacciona frente a un modelo de conocimiento que ha hecho «creer a los franceses que la reflexión filosófica pertenecía ahora sólo a la historia»<sup>53</sup> y se empeña en restaurar un pensamiento metafísico (el mismo sobre el que el positivismo habría lanzado una especie de desprestigio<sup>54</sup>). Su crítica no deja de ser, propiamente, una nueva versión del problema del método en las ciencias a mediados del siglo XIX: la separación entre ciencias naturales y humanas afectó a éstas últimas de un complejo de inferioridad metodológica; necesitarán fundamentar su autonomía en la índole peculiar de su objeto (lo singular, no lo universal regido por leyes) o en lo característico de su modo de adquirir conocimiento (entender, y no explicar).

El filósofo de Parranquet se interesa por la investigación metafísica y por la naturaleza íntima del sujeto. Sus objeciones ante el positivismo y el kantismo (que habían reducido el concepto de espíritu a una función cognitiva y el de ser a un concepto abstracto y vacío de sentido) provienen menos de razones especulativas que de una profunda comprensión humana sobre el sí mismo<sup>55</sup>: el positivismo (escribe en *De l'être*) es una síntesis objetiva que no se ha interrogado por la realidad de aquello que se investiga. Pues bien, la filosofía necesita recuperar del olvido los productos auténticos de la vida espiritual (la metafísica, la moral y la religión) y alejarse de aquél, del positivismo, a quien convierte en destinatario continuo de sus críticas. La filosofía «es una restauración de los derechos de la

---

53 «Ce regard vers l'extérieur était particulièrement salutaire à une époque où le positivisme scientifique et sociologique risquait de faire croire aux Français que la réflexion philosophique n'appartenait plus désormais qu'à l'histoire». L. Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942, p. 271.

54 «Dès cette époque nous nous montrions préoccupé d'une restauration de la métaphysique, sur laquelle le positivisme avait jeté une sorte de discrédit; et déjà nous écrivions». L. LAVELLE, *Ibidem*, pág. 5.

55 Cfr. R. Schönberger, "Louis Lavelle: L'expérience de l'être comme acte", *Archives de Philosophie*, 53. 2: (1990), pág. 272.

mente considerados como la fuente eterna de sí misma, es decir, de todas las operaciones del pensamiento y la voluntad»<sup>56</sup>. Liberemos al espíritu para que no acabe «prisionero de su propia conquista» y no dependa más de los descubrimientos científicos que, al fascinar las conciencias, han acabado relegando el arte, la moral y la religión<sup>57</sup>. La filosofía es algo más que una enciclopedia del saber.

En un trabajo realizado sobre la historia de la filosofía francesa en la primera mitad del siglo XX (*La philosophie française entre les deux guerres*, 1942) Lavelle se preocupa por presentar aquellos pensadores que indagaron en el *mundo del espíritu* —es decir, de lo que está más allá de lo que se patentiza a la experiencia sensible—. La filosofía atiende a la *intimidad espiritual*, pero apenas responde ante esta objeción: ¿el espíritu puede ser justificado? No. Apenas se justifican los efectos, pero no así el principio mismo que los mueve. Lavelle no está hablando de que tras los fenómenos que percibimos se esconda un mundo de cosas en sí que estamos abocados a ignorar para siempre; las preguntas propias de la existencia, las que eluden las categorías científicas y prescinden de aquello que parece sostener nuestra existencia (las cosas e imágenes visibles y los objetos habituales del deseo) identifican una *realidad íntima*. Lo particular de Lavelle es que evita colocar a un lado el sujeto y al otro aquello que no lo es. No hay un sujeto separado del mundo; la existencia se relaciona con el *ser total*.

### 3.2. *El repliegue sobre mí mismo*

No resulta sencillo ubicar la filosofía lavelliana; escapa a toda clasificación precisa. Junto a su producción específicamente filosófica, gustó de escribir textos

---

56 «Toute philosophie est une restauration des droits de l'esprit considéré comme la source éternelle de lui-même, c'est-à-dire de toutes les opérations de la pensée et du vouloir». L. LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, pág. 268.

57 L. LAVELLE, *Ibidem*, p. 264.

divulgativos, artículos en la revista *Temps* y libros destinados a un público no especializado (que no es lo mismo que presentar una doctrina simplificada, como en ocasiones se ha calificado al contenido de *La presencia total*<sup>58</sup>). En su pensamiento se ha querido ver reflejada una síntesis de idealismo y realismo, un ontologismo panteísta e, incluso, un existencialismo de raíces personalistas.

Sin necesidad de compartir el grado de admiración que muestra Jean-Louis Vieillard-Baron (director de la *Association Louis Lavelle*) al calificarle como «el autor del más grande sistema de metafísica del siglo XX<sup>59</sup>» comprobamos que Lavelle se integra perfectamente en la tradición filosófica de su época porque refleja las estructuras de la experiencia concreta, de la historicidad, de las significaciones y de los valores o polos intencionales de la conciencia. Se le puede objetar que no define suficientemente los conceptos y que son escasas las referencias a otros autores –además, cuando aparecen, lo hacen a favor del argumento–. Está claro que el filósofo de Parranquet entiende la filosofía como una meditación personal (*philosophia perennis*), una obra común de la humanidad de la que todas las conciencias debieran tomar posesión<sup>60</sup>.

---

58 Así lo califica H. Gouhier (1967) en el «Prefacio» a la edición francesa, pág. 6. (Citado por D'AINVAL). Aunque no pertenezca directamente a *Dialectique de l'éternel présent (De l'Être, De l'Acte, Du temps y De l'âme humaine) La présence totale* (1934) mantiene su derecho, tal y como precisa en las *Advertencias*, de aportar una exposición concebida según un plan diferente, de las tesis esenciales concebidas en *De l'Être*.

Cfr. J. ÉCOLE (1963): «Recensión de *La présence totale* de Louis Lavelle», *Les Études philosophiques*, 18. 1(1963), p. 103.

59 J.-L. VIEILLARD-BARON: «Présentation», *Vrin*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 88 (2004/2), p. 219.

60 El término *filosofía perenne* proviene de la época del obispo Agostino Steuco, bibliotecario del Vaticano que escribe en 1540 *Perenni Philosophia*, aunque los tomistas enfatizaron el término siguiendo más el pensamiento de Aristóteles que el de Steuco. A propósito de la relación de la filosofía de Lavelle con la *philosophia perennis*, ver Bruno PINCHARD, "Métamorphose de la *philosophia perennis* selon Louis Lavelle", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tomo 88, 2004, págs. 263-265;

Escasos paralelismos hace en referencia a las doctrinas o teorías que le han precedido, aunque la *presencia* espiritual se integra perfectamente dentro de la tradición francesa de Malebranche, Montaigne o Pascal. Se desprende al considerar a los autores que menciona en *Le Moi et son Destin* (1936): Biran, Bergson, Scheler, Marcel, Wahl, Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Le Senne, Jankélévitch y Laberthonnière. Frente a ellos, ya lo hemos dicho, encuentra más puntos de contacto que diferencias. Apenas adopta tonos polémicos.

Nuestras relaciones con los demás nunca deben tomar la forma de una prueba en la que, al final, uno debe ganar y el otro perder. Dos seres no son uno contra el otro como dos luchadores, uno de los cuales debe vencer y el otro sucumbir, sino como dos mediadores en la búsqueda de un bien común: todos obtienen beneficios del otro<sup>61</sup>.

Una distinción inicial late en su pensamiento: hay una realidad de la cual *no se tiene conciencia*, que se torna «una cosa más entre muchas otras y pierde todas las características que la distinguen y la autentifican» y otra realidad (de la que sí *se tiene conciencia*) que multiplica su misterio «cuando opera sobre sí misma y no ya sobre un objeto ajeno a ella y que puede ser captado»<sup>62</sup>. La primera experiencia que hacemos –aquella de la cual dependen todas las demás– «no es la del yo, ni la del mundo», sino «la sensación del yo en el mundo». Mejor dicho, de su participación «en esa gran obra de la creación» en la que él mismo es una pieza, y

---

61 «Il ne faut jamais que nos rapports avec autrui prennent la forme d'un procès où, à la fin, l'un doit gagner et l'autre perdre. Deux êtres ne sont pas l'un à l'égard de l'autre comme deux combattants dont l'un doit vaincre et l'autre succomber, mais comme deux médiateurs dans la recherche d'un bien qui leur est commun: et ce que chacun obtient profite à l'autre». L. LAVELLE, *L'erreur de Narcisse*, 1939, p. 192.

62 No es éste el lugar de definir con más detalle este punto de vista (trataremos de él más adelante) sino de descubrir la dificultad de definir la conciencia en términos de nociones primitivas: siempre acabamos por recurrir a razonamientos circulares que permiten fijar aquello acerca de lo que se habla por medio de ejemplos y caracterizaciones, pero no alcanzamos a superar su propio nivel de abstracción.

tiene el poder de colaborar a formarlo<sup>63</sup>. ¿Se aproxima la filosofía de Lavelle a un vago panteísmo? No, aunque es obvio que Lavelle se ha inspirado en las fuentes propias de la dogmática y la filosofía cristianas (al menos en lo que éstas han mantenido de confrontación abierta con el materialismo, el empirismo y el positivismo) para buscar en el interior de una experiencia aquellas condiciones que exigen trascenderla. Lavelle concibe la vida del espíritu como una realidad que es dada al hombre tras el repliegue sobre sí mismo como *autoconciencia* (actividad en donde los aspectos de lo real nos revelan su razón de ser).

El espíritu nos aísla del mundo exterior y nos revela nuestra propia soledad. El espíritu es soledad y creador de soledad, se remonta al origen de todas las cosas y extrae de ellas su justificación<sup>64</sup>.

Tal es la justificación del *método de interioridad*<sup>65</sup>: en el hombre y en su soledad interior se encuentran las condiciones que le llevan a trascender la realidad en dirección hacia el Absoluto, el lugar donde se alberga una pregunta y aparece la respuesta que solo él puede escuchar.

---

63 «[...] la première expérience que nous faisons, celle dont toutes les autres dépendent, ce n'est pas celle du moi, ni celle du monde, c'est celle de la sense du moi dans le monde, ou plutôt de sa participation à ce grand ouvrage de la création dont il est lui-même une pièce, bien qu'il ait le pouvoir de collaborer aussi à le former». L. LAVELLE, «La découverte du moi», *De l'intimité spirituelle*, 1955, págs. 68-69.

64 L. LAVELLE, *Las potencias del yo*, 1954, p. 169.

65 De la interioridad tratan, entre otros, la tesis doctoral de Nabert (*L'expérience intérieure de la liberté*) y *De l'intimité spirituelle* de Lavelle, dos autores que difieren no obstante en el punto de partida, método y resultados. Paule Levert publica los inéditos de Jean Nabert en *Jean Nabert ou l'exigence absolue* (Paris, Seghers, 1971) y en un volumen cuyo prefacio escribe Paul Ricœur (*Le désir de Dieu*, Paris, Aubier, 1966). Su tesis doctoral (*L'être et le réel selon Louis Lavelle*, Aubier, 1960) estudia *La dialectique du monde sensible* y *La perception visuelle de la profondeur*, que son las dos tesis de Lavelle.

### Capítulo 3. Breve panorama filosófico sobre el ser

Como vamos a ver en detalle, la obra del filósofo de Parranquet es metafísica en toda su extensión: devuelve a la *filosofía del ser* la importancia que había perdido después del kantismo y desarrolla muchas cuestiones que ya Aristóteles había planteado como constitutivas de la *filosofía primera*: el ser en tanto que ser, la esencia última de las cosas y, frente a ellas, la idea de totalidad. Una primera lectura pareciera reducirlo todo a una consideración según la cual lo creado se opone a lo eterno e inmutable, pero Lavelle no se mantiene totalmente en el terreno de esta analogía: se centra en un yo que participa en el Ser puro. Esto quiere decir que el yo toma parte en el ser-fuente, y lo hace a través de una iniciativa. Por medio de la participación, el hombre dispone de la capacidad de introducir un cambio en la realidad.

En las primeras páginas de *De l'Acte* (1934) se describe una experiencia que hace coincidir el despertar de la conciencia con el punto de partida de la metafísica: el *acto de atención* hacia una realidad permanente que nos trasciende. También previene de no caer en la *ilusión metafísica y sustancialista* de pretender conocer la realidad en sí misma, ignorando la subjetividad implícita en todo acto de pensar (acaso se está refiriendo aquí al que es, a su juicio, el mayor mérito de Kant, que es el de haber *arruinado* la metafísica del objeto, o incluso a la idea de un objeto metafísico). Veremos en su momento las objeciones que plantea frente al filósofo alemán.

Lavelle ha compendiado perfectamente sus lecturas sobre Platón, Aristóteles, Agustín y Tomás de Aquino –filtradas, todas ellas, por una idea de cogito que recupera lo mejor de Descartes–. Apenas hay actitud filosófica con la que no comparta rasgos comunes: el *idealismo* (lo dado y el mundo no existen sino por la representación); el *realismo* (el mundo y lo dado superan lo que podemos atender); el *espiritualismo* e, incluso, el *existencialismo*.

## 1 Cuestiones relativas a la metafísica clásica

La filosofía del *ser* caracteriza idealmente la realidad. Lo hace a partir de un constituyente único, algo infinito e inmutable de lo que todas las cosas están hechas y que podemos distinguir respecto de la variedad de los objetos visibles. El comienzo es el *ser*, la idea más abstracta y general de un objeto que se vuelve accesible al saber. El ser expresa una abstracción completa y aislada que es igual a sí misma.

La metafísica lavelliana describe una *experiencia del ser* a la que contribuye todo el hombre con su inteligencia, su voluntad o sus sentimientos y habla de una experiencia de *presencia del ser* en todas las formas particulares de la realidad. Así, la metafísica no se agota en la descripción de una realidad física, pues cree en la posibilidad de que exista un «ser interior» que solo la conciencia es capaz de revelar. Fijémonos en que, contra los que ponen como principio la idea de lo uno o de la nada, Lavelle habla de un ser al cual se llega por una experiencia originaria: nuestro ser –dice– es una inscripción en el seno del Ser. Quedan así descritas las dos referencias del término: por una parte, utilizamos el término «ser» en minúscula como sustantivo a la manera de Louis Lavelle, por ejemplo, en los títulos de *La presencia total (L'identité de l'être et de la pensée* [La Identidad del ser y del pensamiento]) o cuando lo utilizamos como verbo copulativo; por la otra, el término «Ser», con mayúscula, describe una entidad ontológica distintiva.

No hay más que avivar esta experiencia para descubrir que formo parte del

mismo –porque mi primera experiencia del yo, participa de un acto interior que, al ejercerse, se inscribe en el Ser–. No puede pasar inadvertido que no se responde de igual manera a la pregunta respecto a lo que es «el ser» si se hace de esta noción el objeto de la intuición intelectual de un puro inteligible (Platón), un concepto abstraído de lo sensible (Aristóteles) o un movimiento de procesión/conversión consecuente a la contemplación de la Unidad suprema (Plotino).

### 1.1. *Los fundamentos últimos del ser en la metafísica griega*

Las cosmologías griegas buscaron un principio abstracto que ofreciera un fundamento situado más allá de lo mutable; un objeto de reflexión meta-físico situado detrás de la naturaleza (*physis*) que no sería tanto un ser sobrenatural como la abstracción a la que Parménides llamará *ser*, de la cual afirmó primero que «*el ser es*» (la noción de ser en general aparece posteriormente y como un intento de responder a una pregunta que lo opone al mundo físico). La pregunta griega por los fundamentos últimos de todo ente determinará realmente las raíces de la metafísica que, desde Platón y Aristóteles, se ha resuelto al modo de una reflexión sobre las formas substanciales.

Platón explica cómo una Idea suprema sostiene el mundo de lo aparente. El ser de las ideas o de las formas es una realidad inmutable, inmóvil y absoluta, que manifiesta una total identidad consigo misma. Alejada del mundo, se localiza en el cielo de las formas. Bien es sabido que, al describirlo así, afirmamos que el ser es algo –esto o aquello, es decir, un ente– cuando se debería decir propiamente que el ser es una *presencia* que se descubre gracias a su participación imperfecta en el mundo de los sentidos (deberíamos ahora explicar por qué la verdad es la participación del objeto en su idea y que el ser es una realidad positiva). La concepción de Platón es de carácter racionalista e ideal; prima en ella el intelecto o lo contemplativo y apenas profundiza en la subjetividad individual –conviene recordar que en su pensamiento no se encuentra definido el concepto de un «yo» sino la idea de un alma que habita dentro de un cuerpo y de un mundo que van a



verse devaluados—. Entendida ontológicamente, la *participación* describe la peripecia de un conocimiento que, penetrando más allá de los hechos del mundo, asciende desde las apariencias múltiples hacia las ideas y la verdad, que son el fundamento de todas las cosas. Como resultado de la acción que participa de esa realidad sobrehumana late también un sentido ético: el Bien —que es un nombre dado a este garante de lo que es— introduce una positividad ontológica en el cosmos (y define a su contrario como deficiencia). No cabe duda de que esta idea del platonismo afecta a una de las preocupaciones esenciales de la filosofía lavelliana, como lo es dotarse de una disciplina vital que implica una continua conversión: el hombre es exactamente lo que son sus actos y ellos le facilitan expresar una esencia. Así pues, el pensamiento que ha de llevar a la Verdad, conlleva una *praxis* en el cuidado del alma.

Una diferencia radical media entre Platón y su discípulo Aristóteles. Mientras que el alma platónica actualiza sus contenidos espirituales participando del mundo inteligible, al estagirita no le interesa tratar ni del espíritu ni de su historia trasmundana. Se aparta de la teoría de la participación porque no identifica el ser con la perfección y solo busca una verdad accesible a la luz natural, sin necesidad de plantearse un mundo de formas trascendentes, como sí lo hace el platonismo. En Aristóteles, las cosas dependen de un primer motor y pertenecen a un mismo orden, pero esta dependencia no penetra de ningún modo hasta la sustancia o hasta el ser (tampoco llega a traspasar la zona del movimiento). Aristóteles introdujo en la filosofía los conceptos de *acto*, *actualidad* y *potencia*, que son un intento de explicar el movimiento en tanto que devenir o cambio de un estado a otro. Las cosas no operan en el pensamiento aristotélico por participación sino por estar dotadas de principios propios en el orden ontológico. De esta manera, Aristóteles contempla la dialéctica de las esencias como un término ordenado a partir de los seres inorgánicos y dispuesto según una jerarquía de perfección. Aristóteles describe una esencia que trasciende al orden de las cosas físicas y que está situada más allá de la naturaleza.

Ninguno de los filósofos griegos ha puesto un interés tan minucioso y pormenorizado en establecer grados sucesivos de encuentro entre lo espiritual y lo sensible como Plotino. Concibe la vida espiritual como un movimiento dialéctico a través del cual brota la realidad a partir del Uno, pasando por el Intelecto (*noûs*) para, a través del Alma (*psykhé*) llegar a la materia (*hýle*)<sup>1</sup>. El Uno está más allá de lo inteligible y solo se puede alcanzar superando toda idea. El Uno se complace en sí mismo, pues *es lo que quiere ser* y el alma solo puede verle si purifica antes las pasiones para «abandonar la multiplicidad, la materia o la oscuridad y recuperar la unidad superior de lo inteligible y del Uno para retirarse de lo exterior y entrar en el centro del alma, que es el centro del Universo»<sup>2</sup>. Al contacto con el Uno se alcanza un *éxtasis* que, naturalmente, no tiene que ver con las gracias de oración que se reconocen en la teología mística, porque el sentido del pecado como rebelión y la idea de una generosidad divina reparadora y amorosa están ausentes<sup>3</sup>.

Las relaciones de Lavelle con la ontología griega (con Plotino, en particular) son notables. El hombre está configurado, en Platón, por alma y cuerpo (el alma dirige un cuerpo como el nauta un navío, mientras que el cuerpo es una prisión para el alma); en Aristóteles, existe un alma que informa un cuerpo que tiene la vida en potencia (en vez de yuxtaposición, hay unidad sustancial entre el alma y el cuerpo); en Plotino, el hombre se inscribe en una continuidad que abarca desde el conocimiento sensible hasta la más alta contemplación que lo iguala al Uno, como si viviera dentro de círculos sucesivos, hasta que el alma humana se eleva hacia un principio superior que alcanza una dimensión ética. El hombre se vuelve hacia lo Uno y se aparta de la materia y del mal. Bien se puede decir que la participación

---

1 CFR. J. ALSINA CLOTA, *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, 1989, págs. 51-52.

2 *Ibidem*, pág. 61.

3 M. GRISON, *Teología natural o teodicea*, 1968, pág. 138.

del alma en lo eterno y la posibilidad de vivir en el espíritu –y en cercanía a un principio suprarracional que es cognoscible intuitivamente– entroncan perfectamente con la explicación lavelliana, que ve la metafísica como resultado de «una procesión de todos los aspectos de lo real a partir de un principio inicial del que emanan o del cual participan»<sup>4</sup>. En un mismo pasaje de *Psychologie et spiritualité* (1967) se cita a Plotino, Spinoza, Fichte y Aristóteles: «Aquello que Plotino denomina el Uno, y Spinoza la Sustancia, es lo que Fichte y Aristóteles denominaron con el término Acto, el más bello y puro de la lengua filosófica»<sup>5</sup>.

### 1.2. *Agustín de Hipona y Tomás de Aquino*

Que la realidad sensible no es la realidad verdadera no es una revelación aportada exclusivamente por el platonismo; la comparten los filósofos cristianos, aunque se fundamenten sobre una idea de lo divino a la que ni Platón ni Aristóteles se remontarían jamás. De momento nos detendremos en la siguiente reflexión: a partir de la ontología griega, los Padres de la Iglesia y los teólogos realizaron una lectura metafísica de la Biblia que incluía consideraciones repetidas sobre la plenitud del ser (habría que explicar, primero, por qué el pensamiento metafísico está tan determinado por el concepto de ser o si la distinción entre ser y ente ha jugado en realidad un papel tan predominante en la historia de la metafísica). Como es conocido, la diferencia del ente respecto del ser comenzó a tomar importancia para la filosofía árabe y cristiana de la Edad Media porque facilitaba distinguir a las criaturas respecto de la perfección del Creador; y expresaba, a la vez, su

---

4 «Toute métaphysique authentique doit exprimer une procession de tous les aspects du réel à partir d'un principe initial dont ils émanent ou auquel ils participent». A continuación relaciona a L. LAVELLE, *Chroniques philosophiques. Psychologie et spiritualité*, 1967, pág. 60.

5 «C'est elle que Plotin appelle l'Un, et Spinoza la Substance; c'est elle que Fichte et déjà Aristote ont désignée par le mot d'Acte, le plus beau et le plus pur de la langue philosophique». L. LAVELLE, *Ibidem*, pág. 60.

dependencia respecto a él con ayuda del concepto de ser.

La revelación cristiana identifica la divinidad con el ser. Cuando Moisés desea conocer el nombre de Dios se dirige a él para decirle: «Iré hacia los hijos de Israel, y les diré: El Dios de vuestros padres me envía a vosotros. Si me preguntan cuál es su nombre, ¿qué les responderé?». Dios respondió a Moisés: «*Yo soy el que soy*», añadiendo: «*así es como responderás a los hijos de Israel: Aquel que es me envía a vosotros*» (Éxodo III, 13-14). La importancia de este pasaje reside, en mi opinión, en el hecho de que el mismo Dios se ha atribuido a sí mismo el ser. Los cristianos no pueden ignorar esa calificación: Dios es el ser y lo es en grado sumo<sup>6</sup>. De entre los nombres divinos, el que es propio de Dios –*Qui est*– hace de él, a la vez, lo uno y el ser. Bajo este argumento se podría aceptar que la piedra angular de la filosofía no la habrían puesto ni Platón ni Aristóteles. Fue Moisés quien la sentó<sup>7</sup> y le siguieron san Agustín (al identificar «*el que es*» con el Ente supremo, el Eterno inmutable, la causa única de los seres creados) y santo Tomás, que va más lejos al decir que el ser divino es el *esse* en infinitivo, y el ser es su esencia misma (*ipsum esse subsistens*). Nos detenemos, de momento, en presentar los principales argumentos de Agustín de Hipona:

- (1) Se acercó al platonismo por la tardía elaboración de Plotino sobre los términos y problemas de los neoplatónicos. Uno de los méritos de su trabajo es escribir sus *Confesiones* en primera persona, denotando una visión realmente moderna sobre el propio yo y la relación personal con Dios. No se puede decir que fuera un escritor plenamente humanista en el sentido antropocéntrico porque su concepto de autoconciencia no está centrado en el sí mismo sino en relación con un ser personal y englobante: es

---

6 E. GILSON, *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 1978 [1965], pág. 140.

7 E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, 1952[1943], pág. 58.

- consecuencia de la relación con Dios (aquí conviene recordar que la interpretación moderna de la subjetividad del yo humano no ha surgido hasta los siglos XVII y XVIII: para el pensamiento premoderno el alma humana era el *medium* de la experiencia, pero no la base de su realidad).
- (2) San Agustín desarrolla el concepto de persona a partir de las discusiones cristológicas y de una práctica del amor al prójimo que abre una dimensión nueva al individuo. Descubre la realidad de una *palabra interior*, que es *presencia íntima* de Dios en el alma, y admite una Verdad interior de la que Cristo es su palabra. De esta manera, palabra de Dios encarnada y poder de Dios aparecen inscritos, juntos, en el interior del individuo. Bien podemos decir que la ontología agustiniana se compromete con la vida del sujeto y le ayuda a situarse ante sí mismo y ante la trascendencia de Dios siguiendo un camino que va de fuera adentro: desde los sentidos que me dispersan a lo que me es *más íntimo que mí mismo*.
- (3) En Agustín las cosas finitas y las almas individuales son el resultado de un acto creador: declinó hablar de un alma universal para limitarse a estudiar dentro del alma individual que atiende a la participación en lo eterno, aún sabiendo de la mutabilidad de la realidad y de su situación en medio del mundo creado. Su discurso versa acerca del *presente* (que separa lo pasado de lo futuro y es ya pasado cuando lo observamos), de la *memoria* (que es la forma en la que mantenemos presente lo pasado) y del *futuro* (que esperamos mediante la *expectatio*) Alguno de sus análisis sobre la conciencia temporal se volverá canónico para la cultura occidental (libro XI de las *Confesiones*) y tomará un lugar relevante en los escritos de Lavelle.
- (4) Todos los relativismos que amenazan el conocimiento con razonamientos incrédulos se caracterizan por una inconsistencia sobre la que san Agustín reflexiona: *quien duda, vive y se acuerda de aquello de donde le viene la duda*. Lo cual es lo mismo que decir que cuando alguien duda, piensa (*De*

*Trinitate*, X, 10, 14). Agustín de Hipona se enfrenta así al escepticismo académico escribiendo en las *Confesiones*: «*Si fallor, sum*»; es decir, «si me equivoco, soy», pues para equivocarme tengo que existir. El ejercicio de la duda constituye no solo una certeza sobre la propia existencia sino también una etapa necesaria en la fundamentación del conocimiento. Cuando habla de la certeza no se libra de la misma dificultad que plantea cualquier argumento escéptico: hacer implícita la existencia de un yo que juzga y evalúa sin llegar a explicar por qué se debe aceptar esta primera creencia. San Agustín no emplea esta certeza como un fundamento a partir del que alcanzar otras verdades o elaborar una reconstrucción sistemática del proceso de conocimiento; su postura va en la dirección de afirmar que el encuentro con Dios se da inmediatamente, en el interior de la conciencia y en el reconocimiento de nuestra propia debilidad ante su grandeza. Sobra, por tanto, toda racionalización teológica. Además, ya en la misma pregunta se encuentra la explicación de aquello por lo que preguntamos. «No buscaríamos la eternidad si no estuviéramos suspendidos en ella», decía Agustín en *De Trinitate*. «No buscaríamos a Dios si no le hubiéramos encontrado», afirma Pascal. ¿Cómo preguntar por Dios si no supiéramos algo de Él? Agustín interpreta esa reminiscencia platónica («Buscamos porque recordamos») como el sentido inefable de la presencia de un Dios a quien experimentamos en nuestro interior, como si se instalara en el centro del corazón del hombre.

Dentro de la patrística, las tradiciones agustiniana y tomista se verán enfrentadas radicalmente. Mientras que los agustinianos veían exceso de racionalismo en la teología o la filosofía escolásticas (que intentaban hacer compatible el cristianismo con las categorías aristotélicas) y pensaban pensaron que son suficientes las revelaciones de fe para alcanzar la verdad, la filosofía tomista necesita clarificar dichas verdades porque el bien supremo del ser humano, que se encuentra en la contemplación divina, solo alcanza la perfección cuando se

resuelve a través de la facultad humana mas noble, que es la racional. Los primeros escritos de Tomás de Aquino revelan sin duda la huella del «extrinsecismo agustiniano» en cuanto que mantienen la idea platónica de la participación de este mundo en otro más elevado: el hombre participa con su existencia en el ser (*esse*) de Dios. Pero santo Tomás da un paso más allá para incardinar la metafísica aristotélica dentro de los intereses de la teología cristiana: el ser es la perfección y la actualidad de las formas, sin ser él mismo ni forma ni determinación, sino lo que hace que éstas sean. El ser no es la capa común de la realidad, sino su centro; al verse asimilado a Dios, es el fundamento ontológico de todo lo existente, sin el que nada puede existir. Ahora bien, el Dios de la teología escolástica, basada en la metafísica griega del ser y en la razón aristotélica, se apoya en pruebas racionales para describir sus atributos (un Dios omnipotente, omnisciente, providente, etc.). En general, todos los escolásticos mantendrán la tesis de que un *acto puro* (Dios en sentido estricto) es, por necesidad, infinito y único; excluye, como tal, cualquier potencialidad; el resto de seres (finitos y múltiples) constan necesariamente de *acto* y de *potencia*. Santo Tomás concibe a Dios como el mismo ser subsistente (*Ipsum esse subsistens*) y a las ciencias como participaciones finitas en las que el acto de existir (*esse*) es constreñido por la esencia.

Santo Tomás, para quien el *acto de existir* tendrá una primacía esencial sobre la esencia, se convertirá, progresivamente, en el teólogo oficial de la Iglesia católica; se une a ello la convicción de que solo esa teología podía mantener en pie el dogma explicando con la noción de *participación* la progresiva conquista que el intelecto humano hace de la verdad. Tomás de Aquino explica la diferencia entre el *ser de Dios* y el *ser creado* diciendo que el hombre tiene existencia por haberla recibido: por tanto, es no-necesaria, contingente y no se incluye lógicamente en su esencia –consecuencia de ello es que la teología tradicional reivindica una dependencia absoluta de las inteligencias respecto de Dios–. A partir de este único principio, Santo Tomás demuestra la eternidad y todos los atributos que caracterizan la esencia de Dios al admitir que el mundo y el movimiento han tenido

un comienzo en el tiempo, que es la posición más favorable que existe para demostrar la existencia de Dios. Cualquier otra novedad requiere de una causa externa que sea el origen, pues nada puede hacerse pasar a sí mismo de la potencia al acto o del no ser al ser. Conviene añadir que en la formulación tomista la *participación* expresa la analogía entre las creaturas y el Creador, viendo salir de la noción de un primer motor inmóvil todos aquellos atributos divinos que la razón humana pueda alcanzar. También en el contexto (hebreo) del Antiguo Testamento, la existencia no fluye de la esencia de las cosas, sino que ha sido *creada*: la creación establece, en el judaísmo, una dependencia inmediata entre todo lo existente y Dios.

Ambos autores, Lavelle y el Doctor Angélico, comparten tres concepciones relevantes para nuestra investigación: (1) Parten de una *autoevidencia inmediata* y no pretenden pensar el ser renunciando a todo conocimiento para gozar de una iluminación. Para el realismo aristotélico de santo Tomás el hombre tiene en su inteligencia el principio inmediato de su entender, no en una iluminación divina que se presupone. De acuerdo a la relación dinámica entre potencia y acto que desarrolló la ontología escolástica, santo Tomás describe la inteligencia ordenada al conocimiento de las esencias y la del *esse* mismo en el que se realizan. El ser se hace patente como el acto de las cosas que por él son entes en acto; es actualidad de todas las formas sin que, en sí mismo, sea forma alguna o determinación, sino aquello que hace que éstas lo sean. (2) En la metafísica de santo Tomás el ser no es interrogado, sino conocido en cada intelección de las cosas que por él son entes en acto. Leemos en *Introducción a la ontología*, que es el libro al que se puede recurrir cuando se quiere tener una expresión clara y resumida del pensamiento de Louis Lavelle: «Si el ser es universal y unívoco [...] lo es porque las diferencias que pueden introducirse entre los modos de la afirmación se refieren al análisis de su



contenido, pero no al ser de este contenido»<sup>8</sup>. Lavelle dirá que el *valor* es la proyección del Bien en el hombre. Repitiendo, bajo nueva conceptualización, la tesis tomista de que ningún ser se perfecciona sino en orden a la consecución de su fin. (3) Santo Tomás se eleva del espectáculo del mundo exterior a considerar los principios que le fundan y muestra, al efecto, una analogía que asciende desde lo visible a lo invisible y de lo material a lo espiritual. Lavelle introduce un argumento ontológico que no está basado en la idea de Dios, sino en la idea de ser. Y el ser de Dios es objeto de amor, más que de conocimiento. Se puede decir que Lavelle aborda el argumento ontológico desde una perspectiva dinámica, pensado como una fuente de la que se deja participar. Siguiendo esta idea, el hombre debería entrar en sí mismo para buscar, en el ejercicio de su propio pensamiento, las condiciones de su existencia y las condiciones del mundo que le rodea.

## 2 Descartes y el espíritu francés

Lavelle describe a Descartes como el precursor de una época del pensamiento (la Edad Moderna) en la que el hombre rechaza toda autoridad para «buscar en su propio juicio la fuente de la verdad y, en el poder que ejerce sobre las cosas, los signos de su vocación»<sup>9</sup>. El capítulo «Descartes et l'esprit français» de *La Philosophie française entre les deux guerres* (1942) muestra la admiración –«más admiración que amor», afirmará– que en Lavelle ha despertado el cartesianismo: no lo siento tanto un refugio para la propia debilidad cuanto «una exigencia que nos podemos reprochar no ser capaces de satisfacer»<sup>10</sup>.

---

8 L. LAVELLE, *Introducción a la ontología*, 1953 [1947], pág. 23, nota al pie 1.

9 «[il] cherche dans son jugement propre la source de la vérité et dans le pouvoir qu'il exerce sur les choses les signes de sa vocation». L. LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942, pág. 18.

10 «Nous éprouvons peut-être pour Descartes plus d'admiration que d'amour. C'est que nous ne trouvons pas en lui un refuge pour notre faiblesse, mais une exigence à laquelle

La formulación cartesiana del *ego* ha dominado la escena filosófica occidental al ubicar el yo en el interior de la conciencia –como si fuera un habitante de ésta– situando el modelo de la certeza en la evidencia del *cogito*, del «yo pienso». El término «yo» expresa la naturaleza íntima del hombre, una sustancia pensante (*res cogitans*) que se sitúa en el centro de las actividades anímicas que, en último término, se reducen a dos facultades: entendimiento y voluntad –no debemos olvidar que la sustancia será la forma en que la metafísica clásica entendió el ser como aquello que no varía y que, a la postre, se convertirá en una forma de entender el ser como ente–.

Después de poner en juicio las creencias, doctrinas filosóficas o verdades de la geometría y de la aritmética, Descartes nos ha puesto en relación con algo que concierne al sujeto epistemológico: cuando pongo en duda la totalidad de lo existente advierto *algo indubitable* – un yo, un ente despojado de creencias, de corporalidad, e incluso de la realidad del prójimo que me rodea– que es necesario que exista, puesto se están poniendo en duda todas esas entidades. Se puede decir que Descartes identifica un punto de vista abstracto sobre el propio yo que hace del *cogito* un objeto de la conciencia. El argumento del *cogito, ergo sum* huye de la posibilidad del error porque la duda me descubre como un sujeto pensante, aunque no estuviera seguro de nada y todo careciera de certeza (una perspectiva que fue vislumbrada por autores medievales como Guillermo de Ockham o san Agustín<sup>11</sup>). Descartes pone en entredicho toda opinión tras someterla al examen de la duda y de cuestionar la fiabilidad de la propia razón; incluso en el caso de que un espíritu

---

il semble toujours nous reprocher de ne point satisfaire». *Ibid.*, pág. 17.

11 Ante las objeciones hechas por los empiristas a propósito del *Cogito, ergo sum* cuando inciden en que selecciona un modo existencial (¿por qué decir «yo pienso, luego existo», y no decir «yo me paseo, luego existo»? Descartes responde que todos los atributos por los que nos afirmamos no son sino un resto de la afirmación general: «yo corro, yo ando, yo me paseo» es siempre «yo pienso que corro, yo pienso que ando... etc.»

maligno quisiera engañarme, esta certeza me consta sin duda alguna<sup>12</sup>.

Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez. Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo<sup>13</sup>.

La duda nos permite superar una primera identidad ingenua que establecemos entre *pienso* y *existo*. Descartes expone esta doctrina en el *Discurso del método* y la desarrolla con más detalle en *Meditaciones metafísicas* al considerar que los pensamientos que nos asaltan durante la vigilia pueden ocurrirnos también durante el sueño, sin que sean verdaderos. Entonces,

resolví fingir que todas las cosas, que hasta entonces habían entrado en mi espíritu, no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esta suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que buscaba<sup>14</sup>.

---

12 *Discurso del método* [*Discurso del método para conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias*, 1637], su título más conocido, es un relato desde la primera persona en donde se aplica la duda escéptica a todos los conocimientos recibidos; no se trata de una obra publicada independientemente, tal y como se hace en la actualidad, sino de la introducción metodológica a sendos tratados sobre la refracción de la luz, los meteoros y la geometría.

13 R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*. Meditación 1ª. «De las cosas que pueden ponerse en duda», trad. castellano de Vidal Peña).

De la duda metódica y de tomar conciencia de mí mismo se deriva una secuela ontológica: hay un ser (yo-sustancia) que es el sujeto de ese pensamiento y que tiene, además, entidad metafísica. En relación con esto Descartes hace aparecer dos puntos de vista originarios y anteriores al hecho mismo del conocimiento: a) en último extremo, no podemos dudar de nuestro pensamiento (un motivo común a las filosofías de la subjetividad modernas que, en términos generales, parten de un yo constituido a priori que pasa a actuar) y b) sabedor de la insuficiencia de la auto-referencia, recurre a una *garantía exterior* (el Ser Supremo, Dios) para hablar del mundo. Incluso cuando la duda se plantea ante la idea de un Dios que engaña bajo la forma de un genio maligno, incluso en ese momento, la duda se está tematizando ante sí misma para buscar criterios de verdad<sup>15</sup>.

Más allá de esta reflexión se encuentra el problema de la relación con un Dios que está tan próximo a nosotros como para deducir la idea de su existencia porque nos es dada previamente<sup>16</sup>; no se trata de un *Deus absconditus* que se encuentra alejado. Descartes recibe esta influencia de san Agustín, aunque el movimiento de la voluntad que propone el intelecto hace inútil la intervención de la gracia y su idea de Dios es más una necesidad intelectual que una realidad a la que el hombre tenga la necesidad de orar para cumplir su propio destino.

Descartes hereda una filosofía primera desprovista de raíz existencial que se traduce en la imposibilidad de aplicar el concepto de sustancia a la cuestión teológica. Se ha dirigido a las cosas para obtener un conocimiento más seguro, no

---

14 René DESCARTES, *Meditaciones filosóficas*. Madrid, Espasa-Calpe, 1970 (tr. Manuel García Morente, primera edición 1937), cuarta parte, págs. 49-50.

15 J.A. ESTRADA, “La idea de Dios en Descartes y sus implicaciones”, *Estudios Filosóficos*, 143 (2001), pág. 37-38.

16 Sostiene Gilson que la metafísica de Suárez inspiró a René Descartes y a Christian Wolff: su objetivo sería encontrar la inteligibilidad de un primer concepto formal. E. GILSON, *El ser y los filósofos*, op. cit. pp. 170-171 y 184-185.

para atender específicamente a las ideas de la religión, aunque acabe por relativizar el antropocentrismo que se ha impuesto en favor de un teocentrismo relativo, ya que todas las certezas del cogito dependen de Dios<sup>17</sup>. Descartes también se opone en las «Respuestas a las Objeciones a sus *Meditaciones metafísicas*» a quienes explican la idea de Dios mediante el incremento indefinido de su perfección, defendiendo el carácter autónomo e independiente e irreductible de la esencia del Ser perfecto.

Queremos concluir este apartado diciendo que Lavelle hace idéntico reproche a la teología escolástica y la filosofía cartesiana, y a pesar de que parezcan antípodas la una de la otra: al mantener la trascendencia y la gratuidad del acto creador se excluye toda comunicación viva entre el alma y Dios –dependen, pues, de una tradición que existe previamente y están alojadas en la comprensión de su propio lenguaje–. Debemos recordar que Lavelle se enfrenta al método cartesiano más que como un erudito, como un moralista; de ahí su oposición a Descartes (a quien, sin embargo, unen tantas afinidades) cuando aduce que la ciencia matemática no es la única garantía de verdad, porque su método no se aplica más que a una realidad restringida, como lo es el dominio de la cantidad, sin valorar la cualidad, los órdenes psicológico, estético o moral ni, sobre todo, el orden metafísico<sup>18</sup>.

### 3 El fundamento activo del conocimiento en el idealismo

Como se recordará, a partir de Kant se centra el problema de la verdad en la esfera de las congruencias formales de la mente, haciendo de la filosofía una reflexión sobre las condiciones subjetivas del conocer. Los objetos se rigen de acuerdo con

---

17 J. A. ESTRADA, “La idea de Dios en Descartes y sus implicaciones”, *Estudios Filosóficos* 143 (2001), pág. 38-ss.

18 G. BRELET, «Prefacio», en L. LAVELLE, *Manuel de méthodologie dialectique*, 1962, pág. vi.

nuestro conocimiento y el ámbito de lo verdadero se sitúa en la propia subjetividad. Esta idea le lleva a decir que todo lo que puede ser objeto de conocimiento lo es porque aparece bajo las formas de la sensibilidad y del entendimiento. En este sentido, el método crítico busca penetrar en la naturaleza de la razón, no en la de las cosas, para fundamentar los problemas filosóficos. En la base de la filosofía crítica resulta cognoscible aquello a lo que tenemos algún tipo de acceso directo. Esto quiere decir que el conocimiento debe ser explicado a partir de sí mismo y de sus condiciones inmanentes; no necesita por ello describir conceptos trascendentes (que pueden ser supuestos, pero son inaccesibles). El problema surge cuando Kant habla de la cosa en sí y de algo que actúa sobre la sensibilidad como una causa cuyo efecto serían las percepciones. En el conocimiento aparece algo que está dado de antemano y que se muestra ajeno a la actividad cognoscitiva; dado que la determinación de este objeto como cosa en sí (como noúmeno o como idea) lo convierte en representación de sí mismo, debería permanecer indeterminado, de acuerdo con su concepto, para ser pensado meramente como un sujeto lógico.

Una vez enunciada la recuperación del *Sapere aude!* (“¡Atrévete a saber!”) como respuesta a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” (1784), a la base del idealismo moderno se encuentra la doctrina de Kant sobre el Yo trascendental de la apercepción –un fundamento activo del conocimiento que acompaña a todas las representaciones<sup>19</sup>–. Se habla de un eco de la conciencia (*yo pienso*) que acompaña a todas nuestras representaciones, pero que no se llega a identificar con el individuo concreto ni tiene, tampoco, implicaciones teológicas.

Insatisfecho con la respuesta cartesiana a la pregunta por el estatuto del yo, el filósofo de Königsberg se interroga si es posible, o no, objetivar el yo. La dificultad

---

19 Kant, antes que una *Crítica*, pensaba escribir una *Fenomenología*. Así lo indica a Lambert en la carta del 2 de septiembre de 1770: «Parece que a la metafísica debe anteceder una ciencia, aunque meramente negativa (*phaenomenologie generalis*) en la cual se determine la validez y límites de los principios de la sensibilidad [...]» Citado por A. XOLOCOTZI YÁÑEZ, 2011, pág. 45.

de la pregunta reside en saber que quien la formula (yo) no se puede mantener fuera del problema (dicho de otro modo, no puedo dejar de considerar qué cualidades necesito ejercer para hacer esta investigación). Para Kant, el yo trascendental es una condición de posibilidad de toda experiencia que no conoce nada sobre sí mismo antes de haberse experimentado como yo fenomenal, es decir, como objeto. Además, la sola conciencia de existir que acompaña todo acto de pensamiento no constituye ni un conocimiento ni una experiencia; solamente puede hablarse de experiencia si se considera su determinación en el tiempo –esto es, a título de objeto y como una condición de posibilidad de todo conocimiento, tanto del universo como del yo que subsiste anteriormente a toda determinación–.

Conviene hablar, al hilo de este argumento, de la *representación* y de todo lo que lleva consigo la tesis del acceso privilegiado al escenario de la interioridad y, también, del valor regulativo de nociones como las de verdad y racionalidad. En el sistema kantiano toda representación se refiere a un sujeto que piensa las representaciones como suyas (luego, es autoconsciente) aunque, en el marco de la teoría del conocimiento, la representación no establece completamente cómo es el puente que une el objeto con la conciencia en el acto de conocimiento. Lo interesante de Kant es que encuentra una condición a priori del pensamiento al verlo funcionar a través de las aportaciones de la sensibilidad; es decir, encuentra lo *a priori* a partir de un material que es analizado después de su ejercicio. Por esto se puede decir que las condiciones de posibilidad del mundo se descubren como un momento teórico posterior a vivir en él.

La filosofía kantiana mantiene la dualidad sujeto-objeto pero reduce la realidad, en último término, a una *cosa-en-sí* que es incognoscible desde el punto de vista racional. La misma idea aparece cuando Kant coloca la ética en el ámbito de la voluntad y de la acción: ambas son inmanentes al sujeto y, sin dejar de valorar la importancia de la libertad, postulados de la *razón pura*. Por eso no conecta la voluntad o la libertad con una experiencia empírica sino que exige elevar las inclinaciones hacia un orden moral por medio de un elemento formal.

Kant se deshace del argumento ontológico. Se cita el texto según el cual «el ser (la existencia) no es manifiestamente un predicado real, es decir, un concepto de algo que se pueda añadir al concepto de una cosa» (*KrV*, B 626); solo es la posición de una cosa o de ciertas determinaciones de sí mismas. Para Kant, el intelecto teórico no puede conocer más que fenómenos de índole empírica; nadie puede tener una intuición que corresponda a la realidad más que partiendo de la experiencia. El entendimiento es una facultad que está limitada: es finito y no puede conocer objeto alguno a menos que se dé (y solo puede ser así) en una intuición sensible. No es nuestra intención profundizar en esta filosofía, sino puntualizar que, al predicar la existencia de una realidad no inteligible, Kant condesciende con la filosofía dogmática: concibe un noúmeno emancipado de las formas del conocimiento que contradice el modelo del conocimiento y de la sensibilidad kantianos por el hecho de ser irrepresentable. Estamos hablando de la cosa en sí. Para el idealismo, la cosa en sí es incognoscible porque detrás de los fenómenos que percibimos se esconde un mundo que estamos condenados a ignorar.

De la necesidad kantiana de reducir el conocimiento de los fenómenos a las condiciones lógicas que nos permiten pensarlos deriva, para Lavelle, la imposibilidad de la metafísica y, como consecuencia, «el derrumbe de la filosofía que con ella se identifica»<sup>20</sup>. El problema filosófico parte ahora de reconocer que no existe una pura inmediatez de conocimiento. El sujeto se apropia el objeto de conocimiento a través de una mediación que nace de sus propias condiciones a priori. Ni siquiera el sujeto se da inmediatamente en sí mismo.

Conviene recordar que el peso que las Ideas poseen en el contexto de una filosofía del ser tiene un sentido diferente al que tienen en el idealismo moderno por la razón de que éste explica las leyes de la realidad de acuerdo a modelos eternos; no pretende describir la capacidad de configurar el mundo que posee el

---

20 Marta Medina Santos: “Prólogo”, en L. LAVELLE, *La presencia total*, 1961, p. 8.



sujeto cognoscente, ni siquiera se detiene en problemas epistemológicos. De acuerdo con la tesis del idealismo trascendental, al distinguirse entre las cosas tal como aparecen (fenómenos) y tal como son en sí (noúmenos) se concibe el ser como una cosa en sí desprovista de interioridad y de conciencia.

Al contrario, Lavelle aborda el conocimiento del ser como si fuera *un acto consustancial con el pensamiento*. Aun sabiendo que está lejos de recrear una filosofía crítica, su pregunta lleva incrustada la impronta del idealismo trascendental, y ello a pesar de que su ontología (que deriva de la *Crítica de la razón pura*<sup>21</sup>) no se refiera explícitamente a un mundo de apariencias cuyas realidades verdaderas estén fuera de nuestra atención<sup>22</sup>.

*De l'être* (1928) describe la reacción de Lavelle contra el kantismo y el positivismo (dos movimientos que se reducen al conocimiento de los fenómenos y de las condiciones lógicas que nos permiten pensarlos). La pregunta fundamental que se desprende de su lectura es si el postulado de un *límite* exterior al conocimiento o las discusiones en torno al problema de la cosa en sí no crearían entre los idealistas cierta incomodidad (pues solo se puede imponer un límite a la razón si se conoce lo que está más allá de ese límite, con lo que el límite ya se habría superado). En ningún momento se refiere Lavelle a un mundo de apariencias cuyas realidades verdaderas estén fuera de nuestra atención. Toma como punto de partida del conocimiento la noción del yo (no la de existencia) y la autoconciencia que acompaña a todos nuestros actos para identificar el «Yo» con el individuo concreto –una noción que retrotrae a Descartes–. Al quedar el hombre reducido a

---

21 M. E SACCHI, *La epifanía objetiva del ser*. BB.AA., Basilea, 1996, pág. 79.

22 En el tiempo de *La Presencia Total* (1934) y *De l'acte* (1937) la escena francesa estará ocupada por los estudios sobre el idealismo alemán: el de Xavier Léon sobre Fichte y los escritos de Jean Wahl y Alexandre Kojève sobre Hegel. Cfr. Br. Pinchard, «Métamorphose de la Philosophia Perennis selon Louis Lavelle», *Vrin*, tomo 88, 2004, pág. 262.

conciencia y el ser a puro fenómeno, el sujeto existe en la medida en que aparece, quedando absorbida toda definición esencialista por un puro ejercicio de pensamiento.

Para Lavelle, el idealismo habría aprisionado al hombre en un círculo del que no podemos conocer nada más que los fenómenos (su forma de ordenarse o las condiciones lógicas que nos permiten pensarlos) cuando, al contrario, es la existencia la que se nos presenta inmediatamente. Por eso no trata de ella como de un fenómeno<sup>23</sup>; porque no parece quedar demostrado, a su juicio, cómo un acto puede asumir la realización de la síntesis: el conocimiento «es el producto de una misteriosa unión entre una actividad puramente formal, que es la del entendimiento, y una cuestión puramente subjetiva que la sensibilidad no deja de proporcionarnos»<sup>24</sup>. Por esta razón Fichte representa para Lavelle «el modelo más perfecto de idealismo [...] de cualquier doctrina que, al identificarse con el sujeto, tiende a mostrar que el objeto representado no es más que el producto de una actividad subjetiva»<sup>25</sup>. Fichte elimina el mundo irrepresentable por definición y coloca la realidad de parte del sujeto<sup>26</sup>.

---

23 «L'erreur fondamentale de l'idéalisme nous paraît avoir été de prendre comme point de départ de la connaissance la notion du moi plutôt que celle de l'existence. Sans doute l'existence se présente nécessairement à nous du dedans et sous une forme subjective: c'est pour cela qu'elle est une intuition et non pas un phénomène». L. LAVELLE, *La dialectique du monde sensible*, segunda edición, 1954, p. 8.

24 «Et, dans le kantisme, le savoir lui-même dont on prétend nous expliquer la formation nous laisse cependant étranger à l'être: il est le produit d'une union mystérieuse entre une activité purement formelle, qui est celle de l'entendement, et une matière purement subjective que la sensibilité ne cesse de nous fournir». L. LAVELLE, *De l'être*, 1947, p. 11.

25 «Telles sont les considérations qui expliquent la formation de la doctrine de Fichte qui est sans doute le modèle le plus parfait de l'idéalisme, c'est-à-dire de toute doctrine qui, identifiant l'être avec le sujet, tend à montrer que l'objet représenté n'est rien de plus que le produit d'une activité subjective». *Ibidem*, 287-288.

26 Copleston advierte de las semejanzas entre las filosofías de Lavelle y de Fichte: «las teorías de Fichte sobre el yo puro o absoluto como actividad, sobre la posición del yo limitada por el no-yo, sobre el mundo como campo e instrumento de la vocación moral

#### 4 La tradición de la filosofía del espíritu

Los metafísicos del siglo XIX se propusieron obtener una posesión plena e inmediata de algo sobre lo que la propia intimidad pudiera atestiguar que participaba. Preconizaron al efecto una intuición pura que facilitara encontrar en el interior de uno mismo un principio vital, una experiencia original e inmanente, que vivificara la conciencia para hacerla participar en el ser (Lavelle) o en la transparencia pura de sí (Nabert). Por lo general admitirán la realidad del alma como causa (no está claro si también como substancia) y la existencia de Dios, aunque no muestren adhesión explícita a los dogmas de la Iglesia Católica ni nostalgia alguna por un ser situado en los límites de la objetividad científica. De Maine de Biran a Lavelle, la filosofía del espiritualismo subraya el sentido de la elección personal y da validez universal a la experiencia del ser. Enlaza así con la tradición de Descartes, Pascal y Malebranche<sup>27</sup> –todos ellos harán de la conciencia el hecho primitivo y fundamental, coincidiendo en el postulado de reafirmar la libertad<sup>28</sup>–. No se puede obviar que, en cierto sentido, hablar de filosofía del espíritu conlleva cierta contradicción, pues la filosofía no es nada si no es el reflejo de la mente en lo real e indistinguible del reflejo sobre sí misma que la constituye como tal. El sentido íntimo de Maine de Biran y la filosofía de Descartes remiten a

---

del hombre y sobre el mundo como la aparición a nosotros del Ser absoluto, están en Lavelle». Cfr. Fr. COPLESTON, *Historia de la filosofía. IX: de Maine de Biran a Sartre*, 1980, pág. 297.

27 Fr. Copleston no entiende la afirmación de Le Senne según la cual hay continuidad en histórica en el desarrollo de la filosofía francesa desde Descartes hasta Bergson, o los movimientos espiritualista e idealista del siglo XIX franceses. Copleston subraya la diferencia que existe entre el racionalismo cartesiano, «con su modelo matemático del razonar y su apelación a las ideas claras y distintas, y el apelar de Bergson a la intuición y su filosofía de la duración y del impulso vital». Fr. Copleston, *Historia de la filosofía. IX: de Maine de Biran a Sartre*. Barcelona, Ariel, 1980 [Ed. original 1975. Trad- José Manuel García de la Mora], pág. 289.

28 A. BELLANTONE, «Lavelle et le spiritualisme français (Paris, 2 décembre 2009)»

una inspiración ininterrumpida de la filosofía francesa<sup>29</sup>, cual es hacer del espíritu una realidad autoconsciente en donde la primera experiencia es dada al hombre por el *repliegue sobre sí mismo*<sup>30</sup>. La vida del espíritu, la autoconciencia o el sentido íntimo son el punto de inicio desde donde encontrar las condiciones que exigen trascender la existencia hacia lo absoluto<sup>31</sup>.

La reaparición gradual del tema de la conciencia en filosofía fue posible por la influencia de un grupo de pensadores franceses que se separó progresivamente del sensualismo de Condillac e hizo de la conciencia la fuente necesaria del conocimiento humano. Lo hicieron en oposición a la ciencia positivista y conjugando intereses morales y religiosos que no dejarían de estar sustentados en una consideración romántica –hacer de la conciencia una manifestación privilegiada de lo divino–. Estrechamente cercano a sus intereses se encuentra el denominado *eclecticismo*, una versión del espiritualismo de corte tradicional impulsada por Víctor Cousin (1792-1867), que es un historiador de la filosofía que publica trabajos sobre Aristóteles y Pascal, traduce al francés a Platón o Proclo y

---

29 Más allá del libro de Henri Gouhier sobre Maine de Biran (*Les conversions de Maine de Biran*, 1948), el ensayo genealógico escrito por Félix Ravaisson (*Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, 1867) y del libro de D. Janicaud sobre Ravaisson (*Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualism français*, 1997) el espiritualismo no ha sido suficientemente explorado dentro de la historia de la filosofía.

30 Lavelle añadirá su propia definición de la metafísica como un retorno reflexivo que implica ejercer efectivamente algún tipo de elección personal. El espiritualismo postula una «libre iniciativa del espíritu», una vivencia del ser que se explica como *intimidad* espiritual. ¿Se podría realizar alguna de estas pretensiones desde otra perspectiva que la de una interpretación de la experiencia?

31 El *método de interioridad* concibe la vida del espíritu como una realidad autoconsciente. Siente su presencia ante sí y encuentra en su interior las condiciones que exigen trascenderla: en dirección vertical, hacia el Absoluto, en dirección horizontal, hacia las realidades finitas del mundo. Cfr. J. RÍOS VICENTE, «Espiritualismo y bergsonismo en Marcel: interiorización y libertad», *Anuario Filosófico* 38/2 (2005), pág. 599.

edita los escritos inéditos de Maine de Biran<sup>32</sup>. El método de la filosofía ecléctica es, según Cousin, el de la conciencia y de la observación interior; por esto se identifica tan naturalmente con la psicología. Lo particular es que Cousin acepta como principios inmutables los testimonios de la conciencia (al igual que había hecho la escuela escocesa del sentido común) y los justifica recurriendo a Dios, que es el principio que funda en la conciencia los valores absolutos<sup>33</sup>.

Dentro de este clima filosófico, el eclecticismo prepara el florecimiento del *espiritualismo* contemporáneo, denominación que agrupa a pensadores que defienden el poder creador del espíritu, la dependencia de lo real respecto a él y la posibilidad de acceder a un conjunto de verdades o de valores que conforman el ser profundo de la realidad<sup>34</sup>. Similar aspiración es recogida por el tradicionalismo católico –un movimiento que comparte con la mística la aspiración a la perfección espiritual o a sumergirse en el espíritu absoluto– aunque, una vez superada la segunda mitad del siglo, se abandonará toda tentación romántica para volver a

---

32 «Par de Francia, consejero de Estado, director de la Escuela Normal, rector de la Universidad y ministro de Instrucción Pública (por poco tiempo) durante la Monarquía de julio, Cousin fue el representante filosófico oficial de la monarquía de Luis Felipe». N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía* (v 3), (1994[1956]), pág. 200.

33 *De lo verdadero, de lo bello y del bien*, es un texto publicado como la segunda parte del «Curso de historia de la filosofía moderna» que será reelaborado y publicado aparte. En el prólogo de la edición de 1853 Biran escribe:

«Nuestra verdadera doctrina, nuestra verdadera bandera es el espiritualismo, esta filosofía sólida y generosa, que empieza con Sócrates y Platón y que el Evangelio ha difundido por el mundo, que Descartes ha expuesto en las formas severas del genio moderno, que ha sido en el siglo XVII una de las glorias y de las fuerzas de la patria, que ha perecido junto con la grandeza nacional en el siglo XVIII y que al principio de este siglo Royer Collard rehabilitó en la enseñanza pública, mientras Chateaubriand y Madame Stäel la llevaban a la literatura y al arte...». Tomado de N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía*. (Volumen 3: La filosofía del Romanticismo. La filosofía entre los siglos XIX y XX, 1994 [1956], pág. 201.

34 P. LÓPEZ ÁLVAREZ, «Espíritu/ espiritualismo», en Jacobo MUÑOZ (dir. 2003): *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Espasa, págs. 213- 216.

insistir en la trascendencia de lo divino (de lo absoluto o de Dios) respecto de su manifestación en la conciencia.

La denominación de «espiritualismo» es reciente –no remonta más allá de Víctor Cousin– pero su planteamiento antropológico es bastante anterior. El retorno del alma a sí misma de Plotino, el «*noli foras ire*» de San Agustín, el cogito de Descartes y la experiencia interna de los empiristas y psicologistas... son, todos ellos, conceptos que se refieren a una actitud por la que el hombre toma como objeto de investigación su propia interioridad.

La filosofía del espíritu [*Philosophie de l'Esprit*] comprende, en sentido amplio, todas aquellas corrientes de pensamiento que hacen de la conciencia un mecanismo de conocimiento que se adentra en la experiencia metafísica<sup>35</sup>. Es una reacción frente al positivismo a la que se añade un instrumento totalmente descuidado: la auscultación interior<sup>36</sup>. Su punto de partida no es el absoluto de los idealistas, sino la misma intimidad que las técnicas del análisis psicológico estaban descubriendo en aquel momento. Hay que considerar, además, que el espiritualismo atiende a una realidad dominada por el finalismo: existe un designio superior que actúa como principio ordenador del mundo. Identificar y establecer este principio es uno de sus propósitos fundamentales<sup>37</sup>.

---

35 Copleston también tilda como espiritualistas a pensadores tan dispares entre sí como Tomás de Aquino, Descartes, Berkeley, Schelling y Hegel, entre otros. Cfr. Fr. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, vol. IX, 1989, p. 158.

36 El espiritualismo no ha sido excesivamente explorado dentro de la historia de la filosofía. Además de *Historia de la filosofía* de N. ABBAGNANO (Volumen 3: La filosofía del Romanticismo. La filosofía entre los siglos XIX y XX), 1994 [1956]; véase el libro de Henri Gouhier sobre Maine de Biran (*Les conversions de Maine de Biran*, 1948), el ensayo genealógico escrito por Félix Ravaisson (*Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, 1867) y del libro de D. Janicaud (*Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualism français*, 1997).

37 Teófilo Urdanoz recoge, en su *Historia de la Filosofía IV*, cinco notas que caracterizan el movimiento del espiritualismo filosófico. A saber:

Mas, ¿a qué se denomina *espíritu*? La historia del término «espíritu» (del latín *spiritus*) recoge el significado del griego *pneuma*, un hálito o principio que concede forma y vida a la materia. Describe una realidad incorpórea próxima a las ideas de *mente* y de *alma* (ésta se relacionaría mejor con lo vital y con lo corporal) y asimila, también, el contenido de un concepto griego, *nous*, traducido como intelecto o entendimiento<sup>38</sup>. Se identifica, en todo caso, con actividades privilegiadas que se muestran autosuficientes con respecto a los contenidos vitales y orgánicos.

Lo que interesa para el propósito de esta presentación es que la palabra *espíritu* describe una realidad inmaterial de la que podemos obtener un conocimiento positivo. Con ella podemos establecer unas pautas adecuadas para la perfección de un estado de vida. Su fundamento es la intimidad y se desarrolla formalmente en el plano de lo trascendental. El vocabulario ha evolucionado y la palabra «espíritu» ha cedido su espacio a vocablos como *sujeto*, *conciencia* y *yo*, que conservan parte de su significación. Otros conceptos como *intuición*, *voluntad*

- 
- «a) nace en confrontación polémica contra el materialismo, el empirismo y positivismo nacientes;
  - b) adopta el método de interioridad, que parte de la vida del espíritu concebida, en cuanto autoconciencia o sentido íntimo, como principio de toda indagación y demostración [...];
  - c) el itinerario del espiritualismo [...] encontrar en su interior las condiciones que exigen trascenderla, en dirección vertical hacia el absoluto y en dirección horizontal hacia los espíritus finitos y el mundo;
  - d) en gnoseología, el espiritualismo sostiene la prioridad del acto espiritual del pensamiento sobre el dato proporcionado por la experiencia, de la espontánea originalidad del intelecto sobre las impresiones de los sentidos;
  - e) se muestra interés por la vida espiritual, concebida íntegramente como acto unitario, que es a la vez razón, voluntad y sentimiento»

T. URDANOZ, *Historia de la Filosofía IV*. Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975, pág. 604.

38 P. LÓPEZ ÁLVAREZ (2003): «Espíritu/ espiritualismo», en Jacobo MUÑOZ (dir. 2003): *Diccionario de Filosofía*. Madrid, Espasa, págs. 213- 216.

e *impulso vital* trasladarán hacia el mundo interior la esencia de lo real, sin necesidad de generar nuevos debates ontológicos. Subrayamos una nota diferencial que el espiritualismo frente a las filosofías anteriores: *justifica los efectos, pero no así el principio mismo que los genera* –siempre es posible objetar que el espíritu no está suficientemente probado–. Tres puntos nos permiten identificar lo que Lavelle entiende por el término *espíritu*:

- 1) Cualesquiera que fueran sus condiciones, el espíritu es una actividad, una *iniciativa libre* que se crea a sí misma en todo momento.

No solo es el espíritu lo que nunca es cosa u objeto, y que subsiste solo a través de su propio ejercicio, sino que, independientemente de las condiciones que supone, siempre es iniciativa libre y el primer comienzo de sí mismo. incluso Se crea a sí mismo en todo momento<sup>39</sup>.

- 2) El espíritu no es el mero resultado de una espontaneidad cuyos efectos conoceríamos sin saber nada sobre el poder que posee. No es suficiente con decir que somos conscientes del espíritu,

hay que decir que es la conciencia misma la que probablemente nunca puede separarse de su objeto, y que solo se capta por sí misma. operaciones, pero que es tanto luz como actividad, una actividad que produce su propia luz antes de iluminar con todo lo que es<sup>40</sup>.

- 3) Existe una experiencia espiritual que se mezcla con una experiencia

---

39 «Non seulement l'esprit est ce qui n'est jamais chose ou objet, et qui ne subsiste que par son exercice même, mais encore, quelles que soient les conditions qu'il suppose, il est toujours libre initiative et premier commencement de lui-même. Il se crée lui-même à tous les instants». L. LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942, págs. 268ss.

40 «[...] il faut dire qu'il est la conscience elle-même qui ne peut jamais sans doute se séparer de son objet, et qui ne se saisit que dans ses propres opérations, mais qui est lumière autant qu'activité, une activité produisant sa propre lumière avant d'éclairer par elle tout ce qui est». L. LAVELLE, *Ibidem*, pág. 268.



material de la que nunca se puede aislar. El *espíritu* nos permite asignar un nuevo significado a la palabra *experiencia*, reservada durante mucho tiempo para las realidades objetivas.

No existe un mundo de cosas espirituales, como se cree con demasiada frecuencia, que estuviera más allá de toda experiencia y que solo podríamos lograr mediante la especulación abstracta o los sueños de la imaginación<sup>41</sup>.

Este renacimiento filosófico, posterior a la Primera Guerra mundial, emprende la búsqueda de una significación espiritual que retornaría a una tradición nacional, considera Lavelle<sup>42</sup>. Muchos autores retornaron a temas morales y metafísicos, tal y como lo hiciera medio siglo antes la *Revue de métaphysique et de morale* (una publicación que, para el filósofo francés, no había sido siempre fiel a su propio título<sup>43</sup>). La historia del movimiento se inicia con *Mémoire sur la décomposition de la pensée* de Maine de Biran y se prolonga hasta Jean Gaspard Félix Ravaisson-Mollien, Henri Bergson, René Le Senne y Jacques Chevalier, que es un autor católico bastante menos conocido. Comparten todos ellos –a veces trabajando a contracorriente– una forma de pensar que reconoce el papel primordial de la conciencia y de la libertad.

#### 4.1. *Maine de Biran y el sentido del esfuerzo*

Marie François Pierre Gonthier de Biran (1756-1824) adopta desde su juventud el

---

41 «Il n'y a pas un monde des choses spirituelles, comme on le croit trop souvent, qui seraient au-delà de toute expérience et que nous ne pourrions atteindre que par la spéculation abstraite ou par les rêveries de l'imagination». L. LAVELLE, *Ibidem* pág. 268.

42 «La renaissance philosophique que la première guerre avait peut-être favorisée en obligeant chacun de nous, à mesure que sa vie était plus menacée, à chercher sa signification spirituelle, était un retour à une tradition qui ne pourrait mourir qu'avec nous». L. LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942, pág. 8.

43 L. LAVELLE, *Ibidem*, págs. 263 y 267.

nombre abreviado de Maine de Biran en referencia a un lugar próximo a su residencia (Le Maine). Reflexionó sobre un conjunto de temas que conforman un pensamiento que, según la tesis de Gouhier, es la verdadera inspiración de la filosofía espiritualista francesa y, también, del personalismo. Biran es un pensador autodidacta<sup>44</sup>; no fue un filósofo profesional. Su vocación consistió en meditar en soledad, buceando en el fondo de su vida interior. Lavelle le describe como «un hombre fino, tímido y enfermizo». Reprocha a su estilo literario carecer de fluidez y ser oscuro, y dice que su escritura está más próxima a la sinceridad personal que a una cualidad expresiva<sup>45</sup>.

Biran parte de la denominada *ideología pura* del círculo de psicólogos formado en torno a Étienne de Condillac (1715-1780), el conde de Volney (1757-1820), Cabanis (1757-1808) y Antoine Destutt de Tracy (1754-1836). Heredera directa del espíritu de la Ilustración, *la ideología* tuvo por objeto estudiar el problema de la sensación (por medio de la cual se entra en contacto con el mundo exterior) y analizar las ideas. Biran se apartará pronto del ambiente sensista de la Ilustración para dedicarse a la autoobservación y descubrir lo que, a su entender, constituye el hecho primitivo de todo pensamiento: el sentido de oposición que la

---

44 Influidado desde su juventud más por el Rousseau de las *Confessions*, *Rêveries du promeneur solitaire* y *Profession de foi du vicaire savoyard* que el del *Contrato social*, Biran es un autor propenso por temperamento a la introspección y al diálogo consigo mismo. *Journal intime* justifica su inclinación a la reflexión apoyándose en su personalidad enfermiza. Son las personas que tienen escasa salud quienes «se sienten existir; los que viven bien, incluso los filósofos, se preocupan más de gozar la vida que de profundizar en ella [...]». Cfr. MAINE DE BIRAN, fragmento autobiográfico de 1794 incluido en *Autobiografía y otros escritos*, 1956, págs. 41 y 47.

45 El carácter fragmentario e inacabado de sus escritos dificulta un juicio general sobre su pensamiento. Hay acuerdo en decir que su escritura no ha logrado una expresión madura, responde más a sus frecuentes cambios de carácter. De ahí la sensación de *caos* que dan todos sus escritos. Biran se compara a sí mismo con «un minero que cava en la oscuridad una galería cada vez más profunda», no con el «arquitecto que eleva hacia la luz un edificio armonioso». L. LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942, pág. 66.

materia imprime al movimiento muscular. Tal y como era habitual en la época, Maine de Biran extiende el modelo del tacto a toda experiencia, diciendo que ésta se produce tras el encuentro del órgano sensorial con el objeto percibido. Pero Maine de Biran da un paso más: en lugar de reconstruir la vida psíquica del hombre a base de la sensación elemental, reflexiona sobre lo que ocurre en nosotros cuando pensamos, hablamos y actuamos voluntariamente.

De Biran ha sido calificado como el filósofo del *sentido íntimo* y del *esfuerzo*; un escritor consciente de las debilidades del hombre que intenta explicar las resistencias y dificultades que éste encuentra al establecerse en el mundo; si insiste particularmente en los conceptos de resistencia y oposición es porque el yo no es susceptible de intuición. En función de esta idea, la vida consciente no puede ser explicada atribuyéndola a un principio perceptivo, como quería el sensismo: el dato primordial de la conciencia es el *esfuerzo* y el yo es una causa activa (no una sustancia susceptible de poseer atributos) e irreductible a cualquier tipo de vivencia: no se considera como un objeto enfrentado a la conciencia. El modo de ser de la conciencia biraniana se da sin posibilidad alguna de separación metafísica, al menos en lo que se refiere al dominio de la experiencia –y éste es un hecho importante para la comprensión de la teoría de Lavelle–.

Conviene recordar que para Maine de Biran y para Lavelle, que adopta un planteamiento similar, el *obstáculo* es inseparable de la conciencia; incluso es la condición misma de su aparición: sin esta dualidad necesaria el sujeto no podría ser. ¿Por qué Biran se interesa especialmente por el hábito y del esfuerzo?

A diferencia de lo que sostenían Condillac, los filósofos escoceses y los ideólogos, el *hábito* no solo consiste en una automatización de sensaciones sino que es un *elemento constitutivo* de la conducta relacionado con las facultades motrices. A Biran no le interesa reintroducir el concepto metafísico del sujeto o del yo como sustancia pensante de la misma forma que lo hiciera Descartes. Solo se propone explicar que la existencia del ego se constata en la apercepción de un

esfuerzo del que uno mismo se siente causa. Es difícil hablar acerca del propio yo sin tratar del esfuerzo o de algún tipo de acción porque no debemos postular un yo que sea una realidad o un alma que existiera antes de actuar. Solo tras algún tipo de esfuerzo surge en el ser humano la apercepción o conciencia y, con ésta, la existencia personal (que es bien distinta de la existencia de un ser meramente sentiente). El esfuerzo no ocurre ocasionalmente; se mantiene continuo de una forma u otra durante la existencia vigil y está en la base de toda percepción y conocimiento.

Lo importante es subrayar que los términos psicológicos que utiliza Maine de Biran (esfuerzo, pensamiento, etc.) tienen un carácter más metafísico que psicológico<sup>46</sup>. Ni Descartes ni de Biran, preocupados por buscar un *hecho primitivo* en el que confiar con certeza, lo confunden con un principio abstracto o con un comienzo histórico desde donde derivar las diferentes formas de existencia. Allí donde Descartes habla del conocimiento, Maine de Biran introduce una modificación de la realidad que testimonia el propio poder creativo. Las dos tesis no se contradicen entre sí, pero Biran no admite que la experiencia primera se identifique, sin más, con el cogito; Biran critica la sentencia cartesiana (*Pienso, luego existo*) diciendo que confunde el yo fenoménico con el yo sustancial.

#### 4.2. Jean Gaspard Félix Ravaisson-Mollien y el hábito

El punto de partida de Jean Gaspard Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900) es la reflexión sobre los modos activos de la conciencia –aunque esta atención constante hacia lo descriptivo no le impida adentrarse en cuestiones metafísicas<sup>47</sup> que están

---

46 La noción de sentido íntimo se identifica con una idea primitiva. No es igual al cogito cartesiano, ni a una proposición indubitable. «Biran ha identificado el hecho primitivo con el fenómeno del esfuerzo», afirma Lavelle en *Le moi et son destin*, 1936, p. 23.

47 A Ravaisson le sucedió Henri Bergson en la Academia de Ciencias Morales y Políticas; por este motivo Bergson pronunció el discurso «La vie et l'oeuvre de Ravaisson», incluido en *La Pensée et le mouvant*.

en el principio mismo del espiritualismo—. Ravaisson es conocido por escribir obras históricas (*Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles*, 1837-46; *Informe sobre la filosofía en Francia en el siglo XIX*, 1868) y breves ensayos (*Filosofía contemporánea*, 1840; *La filosofía de Pascal*, 1887; *Metafísica y moral*, 1893; *Testamento filosófico*, 1901). Destaca su tesis doctoral sobre la formación de hábitos (*De l'habitude*, 1838). El hábito es un término medio entre naturaleza y espíritu que nos permite entender la unidad de la conducta. Se describe como una actividad libre que, por causa de la repetición, da lugar a movimientos en donde la parte voluntaria y la reflexiva son cada vez menores. El hábito acaba por hacer que la conducta se realice automáticamente sometiendo la actividad espontánea a sus condiciones materiales y a los factores mecánicos utilizados en la acción. El hábito nace de un movimiento de la voluntad que, tras enfrentarse a las resistencias, se transforma progresivamente en un movimiento instintivo. Fundamenta así la actuación de la voluntad, el movimiento y del esfuerzo<sup>48</sup> (podríamos admitir que hay un momento en el que el movimiento acaba por confundirse con una tendencia instintiva que actúa sin esfuerzo y con seguridad). La teoría del hábito es un instrumento para la interpretación de la conducta que incluye, además, fenómenos espirituales que no se pueden comprender del mismo modo, sino que han de observarse a la luz de su finalidad. En su teleología, que es de carácter religioso, lo espiritual dirige el movimiento de la vida hacia una meta. En realidad, Ravaisson interpreta el movimiento de nuestra experiencia íntima yendo en busca del Bien.

#### 4.3. *Henri Bergson y los datos inmediatos de la conciencia.*

Muchos de los metafísicos que en la Francia del siglo XIX preconizaron la

---

48 Para Jacques Chevalier (1882-1962), a quien Lavelle estudia en el primer capítulo de *Psychologie et spiritualité*, el hábito puede transformarse en un órgano del espíritu. Lo fundamental es que, por su mediación, hace que el carácter relativo y finito de la realidad albergue en sí el propio sentido de lo absoluto.

captación directa de lo psíquico comprendieron que éste no tenía otras determinaciones que las de la temporalidad. Entre ellos se encuentra Henri Bergson (1859-1941), un autor que representa el interés por la vida interior y por la introspección. Antes de ser nombrado en 1900 profesor del *Collège de France*, Bergson ya había publicado tres libros: su tesis doctoral, *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) y dos recopilaciones de artículos: *Matière et mémoire* (1896) y *Le Rire* (1900).

Lo que nos interesa subrayar en primer lugar es que Bergson comparte muchos elementos con el espiritualismo: refuta el cientificismo, valora la introspección, reconoce la inconmensurabilidad de los fenómenos psíquicos y elabora una ética de inclinación mística (aunque su doctrina trascienda este ámbito). Bien se puede decir que el intuicionismo y el vitalismo bergsonianos anhelan obtener una posesión *absoluta* de la realidad. Su tesis doctoral (*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 1889) vio la luz como libro en 1899. En ella explora una *conciencia superficial* que, lejos de toda abstracción cuantitativa, debe ser conquistada desde aquello que se da primeramente. A Bergson le importa subrayar que hay que vivir o actuar sobre una experiencia que se modela conforme a las exigencias de la acción y, a pesar de que la percepción intuitiva de una realidad pueda darse sin necesidad de expresarse en símbolos, no puede haber filosofía sin conceptualización y sin lenguaje. Bergson concibe una filosofía basada en la *intuición*, en la conciencia inmediata y en la percepción directa de una realidad a la que se oponen el *análisis* y la *simbolización*. Tres problemáticas se implican continuamente su obra: la definición de la experiencia, la relación entre el espacio y tiempo y las interpretaciones subyacentes a la psicofísica.

(1) La *experiencia debe ser conquistada*. Bergson pretende buscar la experiencia en su fuente y acceder a un acto generador de la realidad (al contrario que el empirismo clásico, que se atiene a la práctica ordinaria). Lo que se da primeramente no es lo inmediato o lo absoluto; no es la realidad tal como

aparecería a una intuición inmediata, sino que es algo útil o relativo, una adaptación de lo real a los intereses de la práctica. Por eso nuestro conocimiento, que es limitado, no capta toda la realidad y solo aprehende una parte de ella. Para Bergson, la conciencia y la experiencia interna son fuentes de conocimiento superior (a pesar de que el pensamiento analítico y el lenguaje fragmentaran, en su propio ejercicio, el flujo de la duración).

(2) Bergson considera la relación entre el espacio y el tiempo, que son dos infinitos simultáneos que se cruzan en la representación. Bergson está tratando de plantear toda la filosofía desde la intuición originaria y específica del tiempo (la *durée*) que aparece bajo otras denominaciones (conciencia, libertad, vida, evolución creadora o memoria) como términos que apuntan en el mismo sentido, aunque no sean rigurosamente sinónimos. En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* explica cómo nos representamos el tiempo como un medio en el que nuestros estados de conciencia se suceden y de manera que pueden contarse. Por ello, siendo que nuestra concepción del número nos lleva a esparcir en el espacio lo que se cuenta directamente (y desde el momento en que el movimiento se convierte en trayectoria) acabamos transformando el tiempo en espacio. Siendo que la duración podría no ser más que una sucesión de cambios cualitativos que se suceden, solo la *intuición* —que es la forma de la conciencia que manifiesta la actividad del espíritu de manera evidente— tendría capacidad de acercarse a su carácter dinámico y de penetrar en su interioridad, que no es otra cosa que manifestación de la duración misma. Ciertamente, y al decir «ahora el objeto está aquí», cada uno de los pasos en los que se divide abstractamente el movimiento implica hacer una parada y este hecho (pensar el movimiento como una sucesión de paradas o de puntos de detención en el aquí-y-ahora) traduce literalmente una representación que falsea el movimiento. Por esta razón, Bergson critica que la filosofía trate tiempo y espacio de manera conjunta (buscando que una intuición directa del tiempo psíquico sumerja en lo inmediato todas las mediaciones<sup>49</sup>) y

---

<sup>49</sup> Bergson basa la filosofía o metafísica en la intuición, que se opone al análisis. El

llega a una conclusión novedosa: tiempo y espacio se encuentran confundidos, siempre en ventaja del último, del espacio.

Esta aseveración debería ser mejor discutida, pues las cosas están *en el espacio*, pero ¿cómo decir que están *en el tiempo*? Debemos cesar de imaginar que la cosa es primero y es afectada luego por el tiempo que la desarrolla y la destruye. La cosa es temporal por naturaleza, mejor dicho, «no es, sino que llega a ser»; ella misma se afecta por su propio crecimiento y por su decaimiento. El tiempo no es nada distinto a este ser afectado uno por sí mismo. Para disipar el fantasma del tiempo vacío, Bergson utiliza el término *duración*.

(3) Por último, Bergson refutará una interpretación subyacente a la psicofísica que evalúa las diferencias cualitativas con parámetros cuantitativos. Los estados de conciencia no son, en sí mismos, magnitudes extensivas, porque la vida interior es una cualidad pura que se presenta como un continuo devenir (una «corriente» vital) que la inteligencia representa bajo la forma de bloques a los que se añade el movimiento. Jamás se obtiene un inmediato puro de la experiencia, tan contaminada por lo mediato y por conceptos. De manera que, al explicar la representación del presente como una sucesión de «ahoras», no conviene olvidar que sería necesario un espectador imparcial situado afuera de la sucesión que operara la síntesis de lo sucesivo. Bergson plantea toda la filosofía desde una intuición originaria y específica del tiempo (la *durée*) y de otras denominaciones (*conciencia, libertad, vida, evolución creadora...* incluso la *memoria*) que apuntan en el mismo sentido, aunque sin ser sinónimos.

Lavelle sucede a Bergson –inmediatamente después de Édouard Le Roy– en la cátedra de filosofía del *Collège de France*. No es propiamente discípulo suyo

---

análisis reduce lo complejo a sus constitutivos simples, la intuición es la conciencia inmediata o percepción directa de una realidad –que puede darse sin ser expresada en símbolos, aunque no pueda haber filosofía sin conceptualización y lenguaje. FR. COPLESTON, *Historia de la filosofía*. IX: de Maine de Biran a Sartre, 1980, pág. 182.



pero participa en sus clases junto a Charles Péguy, Jacques y Raïssa Maritain o Étienne Gilson; su enseñanza le hizo pasar de la atmósfera kantiana a la del bergsonismo. Un filósofo de la interioridad como Lavelle encontrará en su doctrina un programa que podía ser incorporado fácilmente. En sus clases de filosofía se hablaba del mundo interior y Bergson fue, así, aquel innovador que ayudará a Lavelle a descubrir una interioridad rica y matizada. Ambos, alumno y maestro, participarán del mismo empeño filosófico por retornar a lo concreto y por buscar en el fondo último de lo real un *acto concreto* (generador de sí mismo y sin contrario) a partir del cual elaborar una nueva metafísica. Así lo afirma en la entrevista radiofónica realizada por Frédéric Lefèvre en el momento de la aparición de *De l'Acte* (1937): a Bergson debe la certidumbre que la filosofía adquiere «a condición de un contacto directo, inmediato y profundo con la vida concreta de la conciencia, independientemente y más allá de todas las teorías y sistemas»<sup>50</sup>. Observando esto, no extraña el alejamiento que Lavelle mantuvo respecto de Comte (que carecía del sentido de intimidad psicológica) y de Kant (que sacrificaba el contenido al marco y la espontaneidad a la regla). Bergson sería un espíritu privilegiado. Su pensamiento oscila entre un positivismo que se somete a las leyes de la naturaleza y un kantismo «árido e imperioso» que dicta a la naturaleza las leyes de cuyo origen emana. La preocupación del bergsonismo –y la de Lavelle– será descubrir una vía que, uniendo el conocimiento con su objeto, haga coincidir el espíritu con aquel

---

50 «[...] c'est à M. Bergson que je dois peut-être cette certitude que la philosophie ne vaut qu'à condition qu'elle exprime un contact direct, sincère, immédiat et profond avec la vie concrète et personnelle de la conscience, indépendamment et au-delà de toutes les théories et de tous les systèmes» (Louis Lavelle, entrevista radiofónica con Frédéric Lefèvre, 1937). Cfr. N. COMTOIS, «Connaissance et sagesse dans la philosophie de Louis Lavelle», *Phares* (s.d.), pág. 260.

Sobre la relación filosófica con Henri Bergson, véase también: Christiane D'AINVAL, «Bibliographie», en *Une doctrine de la présence spirituelle. La philosophie de Louis Lavelle*, Louvain, Éditions Nauwelaerts et Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1967, pág. 357; J. ÉCOLE, *Louis Lavelle et le renouveau de la métaphysique de l'être au Xxe siècle*, Olms, 1997, p.17.

principio del que emana. No tienen otra misión: dirigirse a lo inmediato, que son allí donde están los *datos inmediatos* de la conciencia.

Como estamos explicando, la tradición espiritualista francesa arranca de Maine de Biran (1766-1824) y llega hasta Henri Bergson (1859-1941). Bergson persigue el ideal de una filosofía del espíritu constituida en el interior de una filosofía de la naturaleza; sería la filosofía de un espíritu que anima la naturaleza. Intenta superar los presupuestos del positivismo y pretende que su metafísica sea capaz de una búsqueda de lo absoluto y, así, opone «a la noción de tiempo de la ciencias, Bergson [...] el tiempo de la existencia: el descubrimiento de la duración abre paso al mundo de la interioridad y facilita una mayor valoración de la noción de persona»<sup>51</sup>.

¿Ha sido Lavelle fiel al mensaje de Bergson? Para mí resulta relevante que, si bien no recoge de sus escritos más que lo relativo a la experiencia interior, Lavelle acabará integrando el aporte bergsoniano en su propia *búsqueda espiritual*<sup>52</sup>. En un artículo titulado «La pensée religieuse d'Henri Bergson» (aparecido en 1942 en *Le Temps* y reeditado por Vieillard-Baron en el libro que celebra el centenario de *La evolución creadora*) Lavelle interpreta las obras de Bergson a partir de su libro *Deux sources de la morale et de la religion* (1932) y se detiene en describir la noción de *presencia efectiva*. Este concepto explica la representación religiosa más como una experiencia más que como el encuentro con un ser. Apenas se distingue de la magia y no tiene aún necesidad de encarnarse efectivamente en forma de una

---

51 Cfr. J. ALONSO GARCÍA, *Fe y experiencia cristiana. La teología de Jean Mouroux*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2002, pág. 84.

52 Bergson presentó el 30 de enero de 1909 y en la Academia de Ciencias Morales y Políticas el libro de Henri Delacroix *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*. En esta obra estudia a tres místicos católicos (Sta. Teresa de Jesús, Mme. Guyon y Suso) de forma similar a la Lavelle emplea en *Quatre saints. De la sainteté*, un texto escrito mucho después, ya en 1951

persona divina<sup>53</sup>.

## 5 La fenomenología y el acceso a lo originario

La idea que dirige el discurso fenomenológico es que la verdad y las condiciones necesarias para su búsqueda no se encuentran en las construcciones del pensamiento, sino en el regreso a un estado de pura presencialidad por medio de la *epoché*, de la suspensión de todo juicio y de la exclusión de todos los elementos que contaminan la pureza inicial de la conciencia. El fenomenólogo se coloca antes de toda creencia y de todo juicio porque no presupone nada en el mundo natural y busca explorar lo dado tematizando el comienzo absoluto de la reflexión. La fenomenología restaura el *realismo gnoseológico* al «retroceder a las cosas mismas» con objeto de encontrar una esencia inteligible de la realidad que había sido marginada por el noúmeno del idealismo trascendental kantiano (y antes por Descartes, quien propone a la razón como la realidad que regula el conocimiento). Sin verse limitada por el fenómeno subjetivista de Hume, la fenomenología intenta llegar a las cosas sin mediación de concepto alguno y busca captar la realidad por su sola manifestación.

Centrémonos, por lo pronto, en Edmund Husserl. Parte de la crítica de las ciencias positivas (especialmente, de la psicología asociacionista) y se esfuerza por encontrar el estatuto fundador de la filosofía como un saber acerca de esencias que considera afines, en un primer momento, a la esfera de lo matemático. La cuestión arranca en la crítica al psicologismo que lleva a cabo en los

---

53 El interés de Bergson por la mística se revela en alguna de sus participaciones públicas. El 30 de enero de 1909 presenta en la Academia de Ciencias Morales y Políticas el libro de Henri Delacroix *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, una obra en donde estudiará a tres místicos católicos (Sta. Teresa de Jesús, Mme. Guyon y Suso), de una forma muy similar a la Lavelle emplea en *Quatre saints. De la sainteté*, pero ahora en 1951. Cfr. L. LAVELLE, “La pensée religieuse de Bergson”, en Paul VALÉRY et al., *Études Bergsoniennes. Hommage à Henri Bergson [1859-1941]*, 1942, p. 42.

“Prolegómenos a la lógica pura” de las *Investigaciones lógicas* (1900) y que se consolida en *La filosofía como ciencia estricta* (1911): no es posible que un discurso sobre la persona pueda discurrir sobre el esquema de las ciencias de la naturaleza, porque aquello que se refiere específicamente al ser humano es irreductible y solo se alcanza su significado reflexionando sobre la subjetividad.

Lo que interesa decir para nuestro propósito es que Husserl evoluciona desde una posición de partida escéptica ante el *yo puro* hasta aceptar, al final de sus trabajos, la idea de un *yo trascendental*. En el tiempo de esa evolución ha vivido dos años en Viena, ha estudiado con Brentano y ha leído a los empiristas ingleses (a quienes su profesor consideraba como un antídoto a las especulaciones del idealismo alemán). Durante este corto período de tiempo acontece en su pensamiento una evolución importante: en la primera edición de *Investigaciones lógicas* (1900) afirma que los contenidos de la conciencia tienen sus modos determinados de organizarse, sin que sea necesario establecer un principio propio (el yo) que unifique los contenidos; es evidente en su posición la influencia de Hume. Pronto abandonará esta idea para acercarse a la noción de un yo trascendental. Explicado de una forma muy elemental, pasó de afirmar que el ego juega un papel relativamente escaso a sostener un idealismo en donde la conciencia se convierte en el campo absoluto de la exploración fenomenológica. No es este el momento de examinar el fondo de la cuestión sino de observar que, en Husserl, la noción de conciencia se encuentra sobrecargada de ontología cartesiana; incluso cuando la define por la intencionalidad y se remite al horizonte preñado del mundo. La conciencia pura sigue siendo para Husserl un ente privilegiado y seguro de sí (también es cartesianismo encubierto el ideal de convertir la filosofía en una ciencia estricta adaptada a una progresión histórica infinita).

Se critica el hecho de que Husserl dejara entrar en juego argumentos cartesianos en razón del carácter de fundamento absoluto que adjudica a los actos de conciencia y de apelar a la certeza plena del ego reflexivo. Estas ideas apenas han variado en la fenomenología posterior –salvo en la analítica existencial de

Heidegger, en donde la conciencia es la gran ausente—. A diferencia de la reflexión sobre los fenómenos de lo que la cosa es «en sí» de Kant y de sus seguidores, Husserl profundiza en cómo las cosas se nos dan en la experiencia cotidiana para construir una disciplina que investigue el *aparecer* del ente en la experiencia. No necesita presuponer una cosa en sí y pretende ir más allá de la crítica kantiana en su busca de principios, superando el dualismo entre el fenómeno y el noúmeno, entre el yo pensante y el mundo. El argumento es conocido: identificar la unidad del yo trascendental husserliano con el *yo idealista* es una simplificación que no reconoce la necesidad de abstenerse de toda referencia a las circunstancias del fenómeno (*epojé*) o de una ideología filosófica concreta.

Husserl no llega a cuestionar el *factum* de la Ciencia, pues extiende su modo de constitución categorial característico a todas las formas posibles de ser. Quien sí lo cuestiona es Heidegger cuando, al restablecer contacto con la inmediatez de lo ontológico<sup>54</sup>, adopta un punto de vista mucho más próximo a la consideración sobre el final de la metafísica de Dilthey y de Nietzsche.

De la fenomenología husserliana recibe Heidegger el método del análisis existencial, mas sin seguir a su maestro hasta la intuición eidética de las esencias. El filósofo de Friburgo limita la descripción fenomenológica al análisis de la existencia concreta, haciendo de la intuición del ser una noción pre-intelectiva que se agota en el fenómeno de la existencia. En la analítica existencial la conciencia (en el sentido husserliano) parece estar ausente, no queda nada en el hombre que recuerde a un ego central ni a una conciencia constituida como un flujo de vivencias. Se habla de un estrato pretético de la conciencia al que no alcanza una

---

54 Heidegger no estudia el *Cogito* sino la facticidad irreductible de la existencia. Para Heidegger el vacío de la palabra «ser» y la desaparición de su fuerza original son un síntoma de agotamiento del lenguaje y del hecho de que nuestras relaciones con la existencia se han degradado hasta convertirse en una banalidad gramatical (la palabra «es» reducida a una mera cópula) o hasta caer en el olvido. Cfr. G. STEINER, *Heidegger*, México, FCE, 1983[1978].

lógica representacional (entendida en el sentido tradicional de los conceptos estáticos) ni de la lógica científica: nuestras ideas se fundan sobre un fundamento antepredicativo que es nuestro *ser-en-el-mundo*.

Subyace al razonamiento heideggeriano la siguiente pregunta: no somos nosotros quienes pensamos, sino que esperamos el pensamiento. Entonces ¿cómo experimentamos las cosas antes de que las organicemos en una cosmovisión? Lo hacemos poniendo en práctica el cuidado del mundo [*Gelassenheit*] junto a la disposición a someternos al mismo y a reconocer, al mismo tiempo, que no existe nada a lo que podamos llamar «yo» si con ello aludimos a una entidad inmutable.

Heidegger no acepta la disyuntiva de *pensar el ser* como algo diferenciado del ente y en función de una *diferencia ontológica* que los escinde; tampoco reincide sobre *esquemas cogitantes* que, una vez más, sumergen al ser para ocultarlo a los ojos del hombre y arrinconarlo en un olvido inevitable. Su oposición a la filosofía primera es evidente: pretende reestablecer un pensamiento del ser que, a su juicio, no habría cristalizado en la historia – fundamentalmente, por los compromisos ontoteológicos de la filosofía occidental, concentrada en desplegar teorizaciones en derredor del ente y a expensas de olvidar pensar en el ser como puro ser—. A base de discutir el problema en direcciones equivocadas la pregunta por el ser no habría sido resuelta ni suficientemente planteada; habría caído en el olvido<sup>55</sup>. De esta manera el advenimiento del nihilismo, en lugar de negar las tradiciones de la metafísica occidental, sería su resultado más coherente. Así, el hecho de pensar a Dios no como ser sino como ente supremo y de reducirlo a objeto del pensamiento, habría acabado por ejecutar el «golpe de gracia» contra la religión (este argumento es importante porque, si aceptamos que el olvido del ser es

---

55 Heidegger mantiene una cosmovisión próxima a la de Rainer María Rilke: de la misma forma que el poeta decía que los poemas «venían» a él, Heidegger sostiene que los pensamientos vienen a nosotros, a la manera de *un don* o de un *acontecimiento* al que accedemos como un ámbito de la experiencia que no ha sido previamente constituido por el sujeto.

una constante de la estructura epistémica de la metafísica, el pensamiento del ser solo podría darse al margen de la especulación metafísica: sería *extrametafísico*). Heidegger critica la costumbre de objetivizar psíquicamente la intencionalidad porque acaba por plantear una pregunta equivocada, ya que el análisis ontológico del *Dasein* debe comenzar, no con un problema epistemológico sino apelando a un *ser ahí* que trasciende y presupone a los entes tematizados<sup>56</sup>. Pero, siendo que Heidegger parte del ser-ahí (de la existencia arrojada en el mundo), al emprender una hermenéutica del *Dasein*, su pensamiento conserva todavía un resabio de objetivismo que terminará por anular la pura presencialidad del ser al yo y hará que su filosofía pierda el genuino carácter existencial.

Sabemos que Louis Lavelle escribe una crónica filosófica el 30 de agosto de 1931 en el periódico *Le Temps* en la que comenta la traducción que realiza Lévinas de las *Méditations cartésiennes*<sup>57</sup> de Husserl. No conviene descuidar esta primera consideración: Lavelle se apoya en un trabajo de Georges Gurvitch (*Tendances actuelles de la philosophie allemande*<sup>58</sup>, 1930) y no hace más que una breve

---

56 Sartre plantea la misma cuestión incidiendo que la conciencia es impersonal y que el yo es un producto derivado que aparece en función de la reflexión. Hay una modalidad de conciencia (irrefleja, pre-personal y anterior al yo) que no se toma a sí misma por objeto y solo se conoce en la medida en que se hace conciencia de otros objetos. Lo importante es explicar que el yo surge cuando la conciencia se vuelve sobre sí misma a través del recuerdo y en un horizonte reflexivo. Si lo irreflexivo tiene prioridad ontológica sobre lo reflejo, el yo no puede ser comprendido como principio originario, dado que surge de una reflexión. La protagonista de una filosofía fenomenológica será la conciencia irreflexiva. No puede hablarse de la primacía del yo sobre la conciencia.

57 L. LAVELLE, «Méditations cartésiennes. Husserl-Gurvitch, les tendances actuelles de la philosophie allemande», en *Le Temps*, 30 de agosto de 1931; reimpresso en *Panorama des doctrines philosophiques*, Paris, Albin Michel, 1967, págs. 153-152.

58 GURVITCH Georges, *Tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930. Tomado de D. UHRIG, “Lévinas et Blanchot dans les années 30: le contrepoint critique de la philosophie de Lavelle”, págs. 93-119. En A. MILON y É. HOPPENOT (2008), *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*. Presses Universitaires de Paris Nanterre.

mención de Heidegger, a quien toma como uno de los filósofos más destacados de la Alemania contemporánea<sup>59</sup>, en el mismo nivel que Max Scheler, el autor a quien consagra el final del artículo. Tampoco menciona a Lévinas en el estudio que consagra un mes más tarde a Heidegger, «L'angoisse et le néant<sup>60</sup>». Para Lavelle, el éxito de Heidegger en Alemania testimonia un renacimiento metafísico «que empuja a *todos los espíritus de nuestro tiempo* a buscar el ser detrás de la Apariencia, para dar a la vida su seriedad y su dirección»<sup>61</sup>.

No obstante, Lavelle modera todo entusiasmo por el autor de Messkirch quizás debido a que no desea diluir la importancia de Husserl ni, tampoco, romper los vínculos de la fenomenología con la tradición del espiritualismo francés. Heidegger no es el continuador único de Husserl, parece que Lavelle también lo conecta con la tradición cartesiana,

Pero, para poder encontrar el ser, primero debemos, como lo hizo Descartes, adoptar un enfoque negativo e incluso destructivo con respecto a todas nuestras opiniones, con respecto a todos los objetos habituales de nuestro archivo adjunto. Solo entonces nos encontramos con la existencia, que es idéntica a la angustia de lo existente<sup>62</sup>.

---

59 L. LAVELLE, «Méditations cartésiennes. Husserl-Gurvitch, les tendances actuelles de la philosophie allemande», *op. cit.*, p. 153.

60 L. LAVELLE, «L'angoisse et le néant», en *Le Temps*, 3 juillet 1932. Reimpreso en *Le Moi et son destin*, Paris, Aubier, 1936, págs. 93-103.

61 «Le succès de Heidegger en Allemagne est un nouveau témoignage de cette renaissance métaphysique qui pousse *tous les esprits de notre époque* à chercher l'Être derrière l'Apparence, afin de donner à la vie son sérieux et son sens». Cfr. L. LAVELLE, «L'angoisse et le néant», *op. cit.*, pág. 93.

62 «Mais, pour être capable de trouver l'Être il faut d'abord, comme l'a fait Descartes, adopter une démarche négative et même destructive à l'égard de toutes nos opinions, à l'égard de tous les objets habituels de notre attachement. Alors seulement nous rencontrons l'existence, qui est identique à l'angoisse d'exister». L. LAVELLE, «L'angoisse et le néant», *op. cit.*, p. 102.



En este punto encontramos una evidente discrepancia entre Lavelle y Heidegger. El francés destaca la experiencia de la propia existencia como una forma de la *interioridad*. No está vuelta al mundo ni referida a un objeto distinto sino al ser en su totalidad y se vive como una participación del ser, como un acto, como una relación, «no entre un sujeto y un objeto, como suele decirse, sino entre una eficacia pura que nos excede pero que nos queda siempre presente»<sup>63</sup>. Esta noción tradicional del pensamiento (un acto de carácter conceptual) difiere respecto del pensar tal cual lo toma Heidegger en tres sentidos: (1) el autor alemán lo desplaza desde el ámbito de los conceptos y la actividad intelectual –que él llama el pensar lógico– para ubicarlo en el ser del hombre; (2) Heidegger identifica un pensar previo al pensar lógico (que no es un acto intelectual) con una intuición empírica que intuye vaciada de todo ser permanente o sustancial. No le basta a Heidegger una fenomenología que describa figuras relativamente estables: lo trascendente y las representaciones de carácter ontológico también deben apoyarse en una perspectiva práctica; (3) contrariamente a su pretensión inicial, Heidegger no presenta una fenomenología válida para cualquier época, sino que le gusta confundir los procesos específicos de la época y los atributos independientes del tiempo de la existencia humana.

## 6 La prioridad de la existencia

Martin Heidegger (*Sein und Zeit*, 1927); Gabriel Marcel (*Journal Métaphysique*, 1927); Jaspers (*Philosophie*, 1932) y Sartre (*L'Être et le néant*, 1943) inician su trabajo con análisis sobre el ser, aunque su objeto inmediato de estudio sea la existencia humana, que puede ser una base incondicionada de conocimiento. No intentan restaurar una ontología (o un saber tradicional del ser) sino fundamentar una metafísica cuyo paralelo con una ontología no es evidente –lo que sea la

---

63 L. LAVELLE, *De l'Ame humaine*, 1951, pág. 434.

existencia escapa a toda posibilidad de explicación y solo cabe mostrar sus determinaciones—.

En un sentido amplio, el término «existencialismo» describe aquellas filosofías que han afirmado la prioridad de la existencia sobre la esencia. En lo concreto, el existencialismo se distancia de la mentalidad científica y técnica moderna para cultivar, no los principios del conocimiento, sino el análisis del sujeto humano. Una de las rupturas más relevantes en la linealidad del filosofar se introduce con la obra de Kierkegaard<sup>64</sup>: para el escritor danés, el motor del acto filosófico se encuentra en el lado no expresamente racional de la experiencia (no será hasta la tercera década del siglo XX cuando la filosofía del espíritu, que se mantiene fiel a sus conceptos fundamentales, la *conciencia* y sus *datos inmediatos*, comience a hacerse eco de temas tomados de Heidegger, Jaspers y de Marcel). Como es sabido, el existencialismo no parte de un contenido objetivo de conciencia (y menos aún de un Yo absoluto, como sucedía en el idealismo especulativo) sino que se centra en la problemática del hombre concreto y en la realidad de alguien que existe con objeto de partir de algo originario.

La originalidad de la filosofía de la existencia no consiste en postular la prioridad de la existencia con relación a la esencia sino en describir lo originario de la experiencia: ni las cosas (*res*) ni el pensamiento (*cogito*) ni el yo puro sirven de punto de partida para el filosofar. Según una observación de Émile Bréhier, las filosofías de la existencia aúnan el empirismo metafísico junto a una profunda inquietud humana que destaca un elemento de facticidad irreductible a toda construcción metafísica: el yo no puede manifestarse completamente a sí mismo.

---

64 En las raíces del árbol del existencialismo dibujado por Mounier en 1947 (*Introducción a los existencialismos*) figurarían, junto a Sócrates, el estoicismo y el agustinismo (que condicionan a su vez la filosofía de Pascal y Maine de Biran); en el tronco aparece Kierkegaard; en sus ramas, la fenomenología, el personalismo del propio Mounier, Soloviev, Chestov, Berdiaeff, la teología dialéctica, el “judaísmo trascendental” de Martin Buber, Bergson, Blondel. Incluso aparece el nombre de Nietzsche.

A finales de 1943, Pere Tonquédec<sup>65</sup> escribía que no había propiamente una escuela francesa de filosofía existencial, aunque este hecho no impedirá que creciera la preocupación en Francia por temas típicamente existenciales como la muerte, la soledad, la desesperación o la autenticidad; máxime cuando el país estaba viviendo tiempos de peligro y resistencia. La aceptación popular del libro de Sartre (*El ser y la nada*), del estudio de Souriau sobre los modos de existencia, de los estudios sobre Kierkegaard de Jean Wahl<sup>66</sup>, de las novelas de Camus o el periodismo de Bataille, conformarán gradualmente una sensibilidad nacional nacida en respuesta directa a las ideas que tuvieron su origen en el Rin. Vale la pena diferenciar entre un *existencialismo negativo* (centrado en las experiencias de la angustia, el sinsentido y la contingencia de lo humano) y un *existencialismo positivo*, consciente de que puede darse una inquietud esperanzada. En este último apartado se incluye Louis Lavelle: la existencia es una *emoción de existir* que posibilita un acceso privilegiado al ser. ¿Es realmente Lavelle un pensador existencial?

Así lo considera Paul Foulquié (*L'Existentialisme*, 1946): Lavelle es un *existencialista esencialista*. El Padre Jean Ecole («L' existencialisme de Louis Lavelle», 1952) también le sitúa dentro del movimiento existencialista y más cercano a una orientación teísta: solo puedo realizarme a mí mismo si me mantengo

---

65 J. DE TONQUÉDEC, *Une Philosophie existentielle: L'Existence d'après Karl Jaspers* (Paris, 1945). Citado en J. COLLINS, "Louis Lavelle on Human Participation", *The Philosophical Review*, 56. 2 (1947), pág. 156.

66 J. Wahl afirma que antes que Heidegger, Kierkegaard «perteneía al orden del ensayo, de la psicología, de la estética o de la teología o de la literatura» y después de Heidegger, «ha llegado a pertenecer al orden de la filosofía». En efecto, Kierkegaard, Nietzsche y Schopenhauer no pertenecen al grupo de los *filósofos profesores*, sino al de los filósofos *patéticos*. Como dice Wahl, el existencialismo francés y Heidegger transformaron su pensamiento a categorías de naturaleza objetiva como la angustia, la desesperación o la libertad. J. WAHL, *Esquisse pour une histoire de «L'existentialisme»*, 1949, pp. 92-93.

en asociación a un Absoluto. Dolores Conesa, por su parte, le califica como un *existencialista cristiano y católico* que «en el plano exclusivamente filosófico, dio una respuesta a la libertad humana absoluta del existencialismo ateo y sus derivados»<sup>67</sup>.

Bien se puede decir que el espiritualismo francés se ha renovado en Francia a través del *Journal Métaphysique* (1927) de Gabriel Marcel. No es mi propósito resolver si Lavelle debe ser incluido dentro de la filosofía existencial<sup>68</sup>, al menos tal y como ha sido expuesta en los textos de Sartre, Camus o Bataille sino comentar que *De l'existence* (1912-13) y *De l'Acte* (1934) son anteriores a la primera obra de Sartre (*L'Imagination*, 1936) y a la primera edición de *L'être et le néant* (1943) o *L'existentialisme est un humanisme* (1946) y coetáneas, además, de la renovación del pensamiento tomista de Gilson (*Sobre el Tomismo*, 1919) y de Maritain (*De Bergson a Santo Tomás de Aquino*, 1921). Todo esto nos hace pensar que ha sido Lavelle –y no Sartre, al menos en Francia– quien primero ha afirmado la prioridad ontológica de la existencia sobre la esencia<sup>69</sup>.

El hombre entra en contacto con lo absoluto por la fe (Marcel) y por la búsqueda que la existencia emprende nacida de su necesidad de trascendencia (Jaspers) en el momento en el que la vida del espíritu cumple con su propia vocación y entra en comunión con otras libertades. A la hora de interpretar esta

---

67 E. GAFNEY, en *The Personalistic Philosophy of Louis Lavelle* (1959) afirma que no fue un pensador católico, sino protestante, y alejado de la práctica. Cfr. María Dolores CONESA, *Persona, vocación y amor en el pensamiento de Louis Lavelle*, 2007. pág. 231.

68 Lavelle y Le Senne no rehusaron el término existencialismo; Sartre, Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, sí aceptan el título; Heidegger y Jaspers no quisieron ser calificados como tales. Gabriel Marcel, de vez en cuando, acepta ser llamado existencialista cristiano. Cf. J. WAHL, *Las filosofías de la existencia*, 1956, pág. 9.

69 Aunque no es esta la única respuesta posible: las filosofías de la existencia no postulan necesariamente la prioridad de la existencia con relación a la esencia (que, por decirlo con Gabriel Marcel, es una afirmación de la que el único responsable es J.- P. Sartre. Cfr. G. MARCEL, *El hombre problemático*, 1956, pág. 21

dimensión debemos preguntar si sigue siendo necesario, o no, postular un principio unificador que actúe como centro de referencia de la subjetividad (un principio similar al que se buscaba a comienzos del siglo XX). Fundamentalmente, porque a un autor de carácter existencial le resulta difícil desarrollar el argumento del Yo si está diciendo, a la vez, que no hay una naturaleza humana prefigurada sino que nuestra personalidad se crea por la libre elección de un destino. Uno de los adagios del existencialismo es decir que «la existencia precede a la esencia», aunque el problema no está en afirmar la prioridad de una sobre la otra, por la sencilla razón de que el pensamiento no puede abandonar la existencia. Acercarse o separarse a ella es algo impensable, carece de sentido por tanto hablar de existencia (o pretender separarla de la realidad de un objeto) porque reflexionamos desde el pensamiento, que siempre es *interior a ella*.

Las cuestiones de la existencia acuciaron de modo similar a muchos otros autores enfrentados a toda pervivencia idealista que aísle al individuo dentro de sí mismo queriendo acentuar el valor trascendental de *la persona*<sup>70</sup>. Para Emmanuel Mounier, Karl Jaspers, Louis Lavelle o Jacques Maritain, para todos ellos, la conciencia es el principio de la reflexión filosófica y es la libertad quien da significado a toda acción humana. La relevancia que otorgarán al concepto de *persona* se concentra en el centro de algo que no es predecible; no es un concepto ideal que únicamente deba ser contemplado porque se subraya explícitamente un *componente vocacional*: en la vida se descubren valores absolutos ante los cuales el hombre debe optar (lo auténtico y lo inauténtico, el valor y el no-valor) para alcanzar su propio sentido y sin necesidad de establecer intermediario alguno. Por eso se dice que la vida se sostiene en una intencionalidad que implica tener de

---

70 Una corriente filosófica del espiritualismo comenzará a denominarse como *personalismo*. Su máximo intérprete es Emmanuel Mounier (1905-1950) que funda en 1932 la revista *Esprit* y publica *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936). Los intentos de renovación social y su oposición férrea a la solución marxista favorecerán su difusión después de la segunda Guerra Mundial.

alguna manera en mente la noción de lo buscado.

Lo que interesa para el propósito de esta presentación es que Lavelle sustenta un análisis de la finitud humana similar a los que hicieron Gabriel Marcel o Emmanuel Mounier.

A) La observación capital de Gabriel Marcel es decir que no estudiamos problemas de filosofía, sino que *somos estos problemas, los vivimos*. Marcel se propone recuperar un ámbito en la vida humana y la filosofía a partir de una aproximación concreta a la realidad que no se descubre al expresar ideas claras y distintas, sino mediante *actos personales* que nos dirigen a restaurar lo concreto (y más allá de las determinaciones del pensamiento abstracto). Pretende, pues, trascender el idealismo para acercarse hacia el saber concreto; de modo que no hay *problema del ser*, sino *misterio del ser*. Es entonces preciso rebasarse a uno mismo, porque solo entonces uno se encuentra en comunión y en unión con algo que nos envuelve, nos sobrepasa y no es objetivable. Habría que restituir a la experiencia humana su verdadero peso ontológico, y este es el valor que toman sus temas: el mal, el amor, la fidelidad o la esperanza. «*Presencia* – dice Marcel – significa más y otra cosa que el hecho de ser ahí. En rigor no se puede decir de un objeto que esté presente. Decimos que la presencia es siempre sobreentendida por una experiencia a la vez irreductible y confusa que es el sentimiento mismo de existir, de ser en el mundo» (*Homo viator*, 1944) y agrega que en la intimidad del ser humano se opera una unión, una articulación entre esta conciencia de existir y la pretensión de hacerse reconocer por lo otro.

La evolución histórica de Marcel nos ofrece las claves de su método: formado en un pensamiento idealista, bien pronto comprueba la impotencia de toda reflexión “a priori” para encontrarse con lo real existente y buscar un método que aventajara al examen puramente conceptual y racionalista. Se

volvió «del lado del sujeto», centrándose en la intuición del yo pensante y en el *misterio ontológico* –que es la existencia auténtica– como la subestructura de todos los problemas que se plantea nuestra razón.

En Marcel, la experiencia humana está cargada de un sentido que se puede descubrir y que aporta un ritmo inmanente por el que afirmamos nuestros valores. Se dibuja un método, consistente: primero, ir a la búsqueda de nosotros mismos, a reencontrarnos en lo que nos define; luego, en reflexionar sobre este descubrimiento, siempre parcial y huidizo, de nosotros mismos, a fin de descubrir el sentido y el valor. El método consiste en ahondar en una situación metafísica fundamental que es mía y coincide con lo que hay de más profundo, de más íntimo y de más secreto en mí<sup>71</sup>.

Marcel admite que la palabra «ontológico» está desacreditada. Apenas significa nada para los no-filósofos y los pensadores no formados en contacto con el idealismo (tampoco significaría nada el vocablo «misterio», que la tradición escolástica reserva para designar elementos de la fe revelados en el cristianismo). Marcel desconfía de la representación esencial que nos formamos respecto del objeto porque deja huir la dimensión de la existencia y trata de establecer la representación desde el sujeto. No lo hace desde el *yo soy* cartesiano, sino desde una afirmación que me permite sentirme *anterior a su enunciación*. Presupone una afirmación en que estaré en algún modo pasivo, y del cual seré *más bien el asiento que el sujeto*. Lo que se oculta en la base de lo real –dice, oponiéndose al bergsonismo– no es una duración que fluye sin cesar sino un acto estable de existir mediante el que cada sujeto se coloca en el ser. No tanto una *evolución creadora*, cuanto una *fidelidad creadora*<sup>72</sup>.

---

71 R. JOLIVET, “El existencialismo cristiano de Gabriel Marcel”, *Sapientia* (1947) 3: 70.

72 Gilson relaciona a Gabriel Marcel y Tomás de Aquino al preguntarse si la afirmación

Lo interesante del pensamiento de Marcel es que se desarrolla en forma de antítesis. A un lado la objetividad, la técnica y el *problema*; al otro la existencia, la presencia, el yo y el tú, el ser en oposición al tener, la metafísica, la fe y el *misterio*. Marcel accede al ser describiendo vivencias emocionales (la fidelidad, la esperanza y el amor) que están fundadas, ante todo, en la *disponibilidad*. Su método es ir a la búsqueda de nosotros mismos para reencontrar aquello que nos define; solamente al reflexionar sobre ello descubrimos el sentido y el valor. La filosofía es una búsqueda cuyo método, dirá Marcel, es siempre el mismo: ahondar en una determinada situación metafísica a través de *experiencias radicales* que han de ser vividas y profundizadas. Estas realidades no deben ser entendidas en un plano psicológico sino ontológico. Por esta razón, concebir el ser no es desnaturalizarlo. Tampoco supone establecerse quieto frente él; la única manera de captarlo como realmente es supone situarse ante cada situación para asimilarla en un acto que lo aprehende.

B) La filosofía de Emmanuel Mounier describe a la *persona como relación*: no se encuentra encerrada en sí misma, como un cogito aislado, sino comunicada con el resto de las conciencias; mejor dicho, con el resto de existencias. La conciencia, que es el instrumento fundamental de todas las corrientes espiritualistas, no consiste en percibir la intimidad del yo: a partir de ahora será, fundamentalmente, comunicación. El personalismo afirma que el sujeto solo puede constituirse dándose –apenas justifica cómo la

---

de que cada ser es anterior a su enunciación es similar al *esse* que la ontología tomista plantea en la intimidad de cada ser («lo constituye aún antes que le pertenezca»). Dice:

«Es cierto que este “yo”, que no puede pensarse aquí sin objetivarse, ni objetivarse sin destruirse, se impone a nosotros como una especie de misterio; pero ¿no es a propósito de Santo Tomás que el padre Garrigou-Lagrange hablaba no ha mucho del “misterio del ser”, y este misterio del ser no es ante todo, aun cuando los que hablan de él lo olviden en el del *esse*?».

E. GILSON, “El Tomismo y los filósofos existenciales”, *Sapientia* 4 (1947): 107 y 111.



conciencia alcanza a las otras conciencias que no pueden ser descritas por la sola inmediatez—. Mounier hablará de dos vivencias: el *misterio de la persona* (entendida como un foco de libertad) y la *descentración*, una condición necesaria del desarrollo personal por la que se busca la apertura a otras perspectivas de realización personal. La principal motivación de la comunidad personalista se concentrará en buscar el ideal regulador de una unión de personas que actúan compartiendo una forma de vida. Un ideal regulador por el que se renuncia al egoísmo y que permite a cada uno ser plenamente él mismo. Es importante subrayar que Mounier no considera el personalismo como una forma más de espiritualismo (paradójicamente la revista que es órgano del movimiento se titula *Esprit*) porque es la experiencia de la segunda persona (Tú), que precede al Yo y afirma la trascendencia, la que orienta a la persona hacia lo esencial.

El personalismo ve al ser capaz de volverse una «persona» aunque se vea limitado al verse envuelto en un *individualismo egocéntrico*, descrito en sentido peyorativo<sup>73</sup>. El concepto de *persona* oscila –y este es un aspecto relevante en Lavelle– en torno a la idea de que no puede haber persona «donde no existe *interioridad*, subjetividad ni secreto del ser para consigo

---

73 La intuición central del personalismo se hace evidente en una declaración colectiva intitulada *Nuestro fundamento* :

«Las personas son únicas e inconmensurables entre ellas. Querer medirlas con una medida material y colectiva es un invento del racionalismo burgués. En este sentido, y en este sentido solo, somos anti-igualitarios. Pero aun teniendo cada persona un precio inestimable ante nuestros ojos, y para los cristianos infinita, existe entre ellas una especie de equivalencia espiritual que prohíbe para siempre jamás que cualquiera de ellas sea tomada como un medio,. En este sentido nuestro personalismo es un anti-aristotelismo fundamental, que no excluye de ninguna manera las organizaciones funcionales, pero las sitúa en su plano, y defiende a sus beneficiarios contra las dos tentaciones unidas: abusar de sí mismo y abusar del otro». Cfr. E. MOUNIER, *Mounier en «Esprit»*, Caparrós Editores, 1997, pág. p. 23.

mismo»<sup>74</sup>. La persona no reside en un mundo invisible que la introspección capta en sus matices más delicados; tampoco se dedica a contemplar el mundo como si fuera una serie de imágenes que se desarrollan ante nosotros. La persona actúa y se realiza a través de los elementos que encuentra en sí misma y en las operaciones que dependen de ella. Es decir, el hombre se realiza como persona cuando se identifica con un ser que no es dado de antemano, sino que se construye y se elige. Así pues, la persona es una *creación permanente* que se recrea a sí misma y da sentido al universo. Por eso el individuo se identifica con la dirección en la que compromete su actividad. Existe una opción que efectúa constantemente y ella le transforma.

¿Puede la filosofía de Lavelle ser considerada como una forma de personalismo? Creemos que sí, en cuanto que determinadas acciones necesitan que el hombre reivindique con respecto a ellas una *responsabilidad* que no puede ceder a nadie. A la vez, nos previene del error de no establecer el necesario *desasimiento* respecto de uno mismo (*El error de Narciso*, 2003 [1939]) confundiendo el objetivo real de la reflexión. Cuando la conciencia decide adentrarse exclusivamente en la contemplación de su propia imagen, al igual que la figura del mito, se equivoca. Buscar la propia imagen es lo mismo que mirarse en un espejo o constituir un yo imaginario. Olvidarse de vivir.

---

74 Lavelle, *Las potencias del yo*, 1954, pág. 154.



**SEGUNDA PARTE**

**LA ONTOLOGÍA DE LOUIS LAVELLE**



## Capítulo 4. Ser y existencia

El fenómeno del ser ha merecido captar toda la atención de Louis Lavelle, a pesar del descrédito en el que habían caído en su época las cuestiones metafísicas. Lavelle ha sido un autor que supo conjugar la filosofía del espíritu (opuesta desde un principio a la materia y signo de la humanidad del hombre) con sus propias preocupaciones ontológicas. Todo ello con un claro objetivo: elaborar un saber susceptible de iluminar la vida cotidiana, fundamentalmente, la vida espiritual. No puede pasar inadvertido que la filosofía de Louis Lavelle se desarrolla al tiempo que la de Jean-Paul Sartre y la de Maurice Merleau-Ponty pero –a diferencia de ellos– plantea una ontología que «considera *la participación en su fuente*, es decir, en esa omnipresencia de la que bebe»<sup>1</sup>. Y lo hace en un momento en el que no existía una noción tan desacreditada –a la vez que familiar–, vacía y hasta fuera de alcance como la del ser.

Introducir de nuevo el problema del ser en la filosofía podía parecer hace una veintena de años como una especie de paradoja, no había entonces una noción que estuviera más desacreditada [...] se nos había acostumbrado a un ascetismo intelectual que hacía del ser tan pronto una noción vacía como un objeto fuera de alcance. El positivismo y el kantismo habrían triunfado<sup>2</sup>.

---

1 L. LAVELLE, *Introducción a la Ontología*, 1953[1947], pág. 16.

2 «Introduire de nouveau le problème de l'Être dans la philosophie pouvait apparaître il y a une vingtaine d'années comme une sorte de paradoxe: il n'y avait pas de notion qui

El propósito de este capítulo es presentar los rasgos básicos de su ontología. Está dividido en dos apartados: (1) tras definir el ser y las tres categorías ontológicas (ser, existencia y realidad) que se estudian en *Introducción a la Ontología*, se reflexionará en torno a un problema nacido de consideraciones sintácticas sobre el término «*es*» que Lavelle aborda desde las relaciones de verbo y de atributo propias de las oraciones copulativas; (2) a continuación, se analiza la existencia sabiendo que, si la definimos al margen de toda representación, podemos hacer de ella un concepto totalmente desdibujado de contenido.

## 1 La presencia del ser como un acto inicial

El ser no es una magnitud singular, sino que se constituye como un trasfondo atemático que se encuentra en la base de nuestra posibilidad de preguntar y de conocer (interesa recordar que, en la tradición filosófica, al ser efectivo se lo caracteriza en oposición al *contenido*, que sería lo que da verdadera forma al ente). En términos generales, Aristóteles ya había mostrado que el ser no está encerrado en un contenido entitativo (que es como lo piensa la concepción platónica de la Idea) puesto que estaba contenido en el acto. Más adelante, la reconstrucción de la ontología griega que realizan los pensadores cristianos adjudicará a cada ente un acto originario de existencia que se recibe del Ser absoluto; por tal acto se participa de la creación. Se puede hablar en este sentido, y con todo rigor, que la filosofía cristiana ha recogido la herencia categorial de la filosofía griega. A las ideas de *primacía de Dios*, de una *apertura constitutiva de la persona* y de una *inteligencia radical del ser*, los filósofos cristianos sumarán una aportación original – genuinamente «cristiana»– que transforma sustancialmente el sentido de los conceptos recibidos; me refiero a la noción de *creación*. Con ella dotaron de

---

fût alors plus décriée [...]. Mais on nous avait habitué à un ascétisme intellectuel qui faisait de l'être tantôt une notion vide et tantôt un objet hors d'atteinte. Le positivisme et le kantisme avaient triomphé». L. LAVELLE, *De l'être*, p. 11.

profundidad existencial a la expresión de *participación* típica del platonismo, traduciéndola como una relación metafísica cuya síntesis se da en torno a lo creado. Se puede decir que los filósofos cristianos «existencializaron» el primer motor aristotélico hasta el punto que ya no debe hablarse de una prolongación conceptual y solo debe entenderse como una experiencia personal de «encuentro» con Dios.

Identificar el ser con algún tipo de realidad presupone un argumento de partida: estamos hablando de una *identidad* cuya prueba temática solo es posible por una reflexión trascendental. El ser no puede ser comprendido directamente por las capacidades cognoscitivas de la mente; tampoco podemos aprehenderlo en su misma esencia porque, en cuanto acertamos a plantear un pensamiento sobre el mismo, ya estamos reparando en aquello que entifica. Si lo reducimos a sus elementos más simples se nos muestra como un límite infranqueable. La mayoría de los metafísicos se detienen aquí: no tenemos ningún género o concepto bajo el cual incluir el ser.

De entrada, podemos advertir que la experiencia del ser se considera como un *hecho inmediato* a la conciencia que depende, para Lavelle, de una experiencia primera a la que el filósofo debería volver continuamente. *La presencia del ser* es un acto inicial que está ahí, delante de mí e implicándome. ¿Cómo puede ser mostrada esta presencia temáticamente y por medio del lenguaje?

Esta condición, la de que sea accesible al lenguaje, supone alguna forma de *retroceso trascendental* desde su realización hacia sus condiciones de posibilidad. El intelecto primero entiende el ente y, a partir del mismo, resuelve las concepciones ulteriores que obtiene nuestra potencia racional. Pero al analizar el ente nos resulta imposible dar un paso más allá de las noticias que nos ofrecen las cosas con objeto de explicarlas a través de una razón discursiva; la realidad de las cosas que participan finitamente del ser, ella misma, es finita. ¿Qué nos autoriza a nombrar el ser, cuando ninguna de las cosas proporcionadas a nuestra inteligencia lo hace evidente? El error de la metafísica habría sido hablar del ser como objeto,



puesto que, de acuerdo con su definición original, sería exactamente lo contrario, es decir, un movimiento del pensamiento que se halla por encima del ente físicamente objetivo y que lo abarca todo en calidad de un fundamento que es, precisamente, *metafísico*.

Etienne Gilson sostiene que al precisar el sentido de las palabras «ser» y «ente» aparece necesariamente un tercer elemento: el *juicio*. Necesitamos expresar con palabras esta relación y decir que «el ente es lo que tiene ser». «Es» y «ser», inevitablemente. Hay una definición de este término («ser») que depende de repetir el concepto y definir algo que situamos en el principio del razonamiento no es sino condenarse a una *tautología*. Nos situamos en ella cada vez que se forma como juicio primero la proposición «*el ser es lo que es*».

No puede pasar inadvertido que en la tautología del ser hay una repetición del concepto y que el debate se centra en las expresiones que repiten el término en las dos posiciones del enunciado: ¿es una tautología estéril o constituye el núcleo del contenido inteligible de la definición que estamos buscando? Conviene distinguir mejor ambos términos: el ser como *sujeto* no debe ser confundido con el ser como *predicado* porque las dos apariciones no tienen la misma función lógica. El predicado, que es aquello que se atribuye al sujeto cuando «dice» lo que hemos comprendido del mismo, muestra en esta oración su carácter absoluto: el ser es «absolutamente» él mismo, sin necesidad de vincularse a otras cosas. *No tiene nada que añadir porque se basta a sí mismo*<sup>3</sup>.

Todo apunta a una nueva posibilidad. Caracteriza a Lavelle –y al tomismo que ordena lo fundamental de su pensamiento– que podemos captar el ser como una operación que nos constituye: el ser *se objetiva* en las cosas que él mismo actualiza y entifica. Nuestros actos finitos se encuentran en un estado naciente y

---

3 Louis de RAEYMAEKER, *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*. Madrid, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1956 [1947], pág. 89.

abiertos siempre a una operación ilimitada<sup>4</sup>. El ser no se ubica en un horizonte inalcanzable, oculto y a la espera de que realicemos un camino de introspección. El ser es una *presencia y plenitud actual* en donde nuestra vida encuentra su hondura constitutiva. No tiene sentido ninguno preguntarse por la posibilidad de acceder al ser. Estamos enraizados en él. El ser se nos impone:

Lejos de pensar en que no podamos encontrar el ser, estamos por el contrario seguros de no poder evadirnos jamás de él<sup>5</sup>.

Tal es la postura que mantiene Lavelle en *Introducción a la Ontología* (1947) un texto que recoge dos conferencias impartidas por Lavelle a los alumnos de filosofía de la Escuela Normal Superior en el año 1944. Diferencia a la argumentación lavelliana el hecho de que no existe ningún tipo de mediación del sujeto con respecto al ser: *el ser es anterior a cualquier distinción entre sujeto y objeto*. El filósofo francés se instala en la *inmediación* entre el yo y el ser. No tiene duda alguna: la primacía la tiene el ser, no el conocimiento; además, hay una experiencia pura del yo que se vive como un poder de obrar permanente. No cabe duda de que parte de una experiencia ontológica que no surge de una oposición entre sujeto y objeto, sino de inscribir la existencia dentro del ser en el que participo, «que es la mía, pero que ella misma está desbordada por una realidad con la que estoy en relación»<sup>6</sup>.

### 1.1. *Categorías primarias de su ontología*

*Ser, existencia y realidad* son las categorías primarias de la Ontología lavelliana<sup>7</sup>.

---

4 M. MEDINA SANTOS: “Prólogo”, en Louis LAVELLE, *La presencia total*, 1961, p. 13.

5 L. LAVELLE, *Introducción a la Ontología*, pág. 12.

6 *Ibidem*, pág. 15.

7 Lo propio de las categorías es «no tener alcance ontológico», continúa Lavelle, cosa que no sucede con las categorías de Aristóteles, que llamaba categorías del ser, ni con

La “Advertencia” preliminar al libro presenta la distinción original entre los tres términos:

el *ser* como la fuente de todos los modos posibles de participación, la *existencia* como el acto de participación en el ser en cuanto se efectúa en un ser capaz de decir “yo” y la *realidad* como el ser, aún, pero en cuanto presente por entero al yo<sup>8</sup>.

Lo primero que llama la atención es que estos tres conceptos no se afirman a sí mismos –implicaría establecer una dualidad de aspectos sin la cual no puede imaginarse la relación de algo consigo mismo–. El ser es, en su raíz acto (es decir, interior a sí mismo) y exige algún tipo de identidad entre él y su justificación. La palabra «ser» nos obliga a reconocer que «en el acto, e incluso antes de toda experiencia real [...] no hay nada que puede ser exterior ni a su extensión, ni a su comprensión». Además, el ser es *universal*,

es decir, que fuera de él no hay nada, y que este nada no es nada, y luego que es unívoco, es decir, que cualquiera que sea la diferencia entre sus modos (por ejemplo, entre lo posible y lo realizado), esta diferencia no alcanza al ser de estos modos<sup>9</sup>.

La cuestión está en reconocer que el primero de estos términos (*ser*) designa por sí mismo la totalidad de la afirmación. Encierra en sí toda experiencia posible: no hay nada exterior al mismo, nada relativo a su extensión o a su comprensión. El ser es universal –fuera de él no hay nada– y unívoco, «cualquiera que sea la diferencia entre sus modos (por ejemplo, entre lo posible y lo realizado), esta

---

las categorías kantianas, conceptos fundamentales del entendimiento puro que solo nos permiten alcanzar un objeto cuando les proporciona una materia la sensibilidad. *Ibidem*, 1953, pág. 11.

8 *Ibidem*, «Advertencia», 7.

9 *Ibidem*, pág. 20.

diferencia no alcanza al ser de estos modos»<sup>10</sup>. Volvamos a subrayar esta idea: el ser no puede considerarse como una idea separada –para pensarlo así, sería preciso repartir en ideas particulares sus atributos»–, *el ser es un acto interior a sí*.

Los otros dos términos (*existencia* y *realidad*) se afirman en el interior del ser mediante relaciones inmanentes a su totalidad. Con la *existencia* se inicia el conocimiento del ser en el momento en que le añadimos aquellas determinaciones que lo enriquecen. Se podría añadir otra consideración más: el concepto de participación va de la mano con la libertad creativa; no es posible tener en cuenta la existencia más que como un «yo personal que se hace» o como el acto con el que la asume un individuo. El tercer término, *realidad*, conforma el mundo material desde el espacio y el tiempo. Permite además fundamentar la distinción real entre *ser* y *existencia* (porque siempre está dada) e implica atender a la participación en sus formas ya cumplidas, «no puede aprehenderse sino como un hecho de experiencia»<sup>11</sup>. No hay término que no quede envuelto en el acto absoluto de esta afirmación (lo cual demuestra por qué debe definirse la unidad del ser como un origen y no como un total).

### 1.2. *Aportaciones del análisis sintáctico*

El término «es» circula a través de todos los saberes humanos. De una forma u otra, este vocablo es» abarca la totalidad de lo que existe y se desplaza a través de cualquier tipo de conocimiento. Para decirlo en términos muy amplios, un saber sin un «es» no sería posible. Hay dos dificultades inherentes al utilizar el término «*ser*» como un enunciado ontológico que encabeza todas las proposiciones que

---

10 *Ibidem*, pág. 20.

11 Mientras que la acepción kantiana de las categorías las permite alcanzar un objeto siempre que la sensibilidad les proporciona una materia (funcionan, por tanto, en el interior de una experiencia) para Lavelle lo propio de las categorías es no tener alcance ontológico alguno. Cfr. L. LAVELLE, *Introducción a la Ontología*, pág. 16.

conciernen a la naturaleza de un objeto: (1) decimos que algo «es» sabiendo que, al pensarlo como un elemento o un componente de lo que existe, se le despoja de su verdadera trascendencia. El hecho de que el hombre coloque al ser junto a los objetos presentes a su campo de visión también está explicando la forma en la que la cultura occidental ha definido la naturaleza de la metafísica<sup>12</sup>; (2) la forma de presente de indicativo del verbo ser —«es»— se opone al pasado y al futuro e indica el momento presente, aquél en el que tengo conciencia de existir. Decir de un ser que «es» reviste siempre *una relatividad temporal*.

Lavelle se ha preguntado por la significación del verbo «ser» dentro de una proposición y tanto en el *sujeto* como en el *atributo*, «dos términos de cierta suerte recíprocos y siempre desbordados por él»<sup>13</sup>. El argumento es bien conocido como para eximirnos de detallarlo, pero su sentido no siempre es claro: las proposiciones del lenguaje son enunciados que afirman o niegan un concepto de otro concepto y están constituidas por dos términos: (a) el *sujeto* de la afirmación o negación y (b) lo se afirma o niega del sujeto, el *predicado*. En medio, la *cópula* designa la relación que se da entre los dos términos: el verbo *es*.

Sujeto y predicado de la proposición son expresados por la misma palabra «ser», pero no ejercen la misma función lógica: *ser-como-sujeto* no puede ser confundido con *ser-como-predicado*. En este caso, se expresa lo que hemos comprendido del sujeto; en el otro, *ser-como-sujeto*, percibimos su carácter más fundamental y comprendemos desde el primer momento que el ser es absolutamente él mismo, sin apoyarse en relaciones que pudieran vincularlo a otras cosas». La afirmación de esta identidad se basta a sí misma. Consideramos ahora la función de *es* como *cópula*.

---

12 FR. WILHELMSSEN, *El problema de la trascendencia en la metafísica actual*, 1963, pág. 24.

13 L. LAVELLE, *Introducción a la Ontología*, 1953, pág. 26.

1. El «es» de la cópula forma el lazo entre todos los modos posibles del ser. A partir de esta afirmación el ser abandona la universalidad *abstracta* que lo convertía en el carácter común de una multiplicidad infinita de términos (que consideramos en independencia de su contenido) y pasa a concebirse como una universalidad *concreta* tal que «no hay término que no quede envuelto en el acto absoluto de la afirmación y no exprese la limitación del mismo»<sup>14</sup>. Sobre la base de esta singularidad sintáctica puede definirse la unidad del ser desde el mismo lenguaje. Mas, ya lo hemos dicho, el término «es» se presta al equívoco en cuanto que se refiere, a la vez, al *carácter absoluto* del ser y al *tiempo presente* del verbo ser, opuesto al pasado y al futuro. Decir de un ente que «es» es insistir, fundamentalmente, sobre esta relatividad temporal que lo caracteriza.
2. El término ser (*es*) no puede dissociarse de las proposiciones verbales. Debemos diferenciar –y, además, conviene recordarlo– entre utilizar *ser* en el *sentido de cópula* o en *sentido existencial*. El verbo «ser» es *copulativo* salvo cuando se refiere a la existencia (que es cuando ya no es verbo, por haber perdido toda capacidad de acción). Cuando el verbo actúa copulativamente parte de la sustancia, de algo que ya existe; por lo tanto, el término es no da el ser, no lo origina, sino que surge de algo sustantivo y actúa como tal para mencionar alguna propiedad, cualidad o relación (“*x es blanco*”). Cuando se presenta en *sentido existencial*, decir que «*x es*» significa «*x existe*». Lo mismo se puede expresar diciendo «hay *x*», aunque en esta ocasión se acaba por cuantificarlo.
3. El ser resulta coextensivo con el acto mismo de la afirmación. Lavelle comprende que se haya buscado su contenido tanto en el atributo como en el sujeto. Cuando decimos que su significado reside en el «es» es lo mismo

---

14 Lavelle, 1953, pág. 26.

que buscarlo en el agente de la afirmación y ya no en uno de sus términos. «Había, entonces, que trasportarlo de lo afirmado al afirmante» y, a partir de este momento,

cesa el ser de ser esa universalidad abstracta que haría de él el carácter común de una multiplicidad infinita de términos considerados independientemente de su contenido, para volverse una universalidad concreta tal que no hay término que no quede envuelto en el acto absoluto de la afirmación y no expresa la limitación del mismo. Lo cual muestra, aún, por qué debe definirse la unidad del ser como un origen y no como un total<sup>15</sup>.

El verbo «ser» es un verbo copulativo que no puede reducirse al significado del *atributo* («es imposible concebir un término distinto del ser del que éste fuese el atributo o que el ser cooperase a formar uniéndose a otros atributos<sup>16</sup>»). Tampoco se puede identificar con el sujeto de la proposición confundiéndole, «sino con la suma de todos los atributos, al menos con la fuente superabundante de donde proceden antes que los distinga y los oponga la participación»<sup>17</sup>. Ambos, atributo y sujeto, no pueden identificarse sino en mutua relación, en la *cópula*. La *cópula* traduce el acto mismo de la afirmación.

La segunda objeción versa sobre la distinción entre el ser de la *cópula* y el verbo que afirma el ser. Cuando digo A es B ya no se trata del ser de A, sino de la imposibilidad de separar B de A con el pensamiento<sup>18</sup>.

4. A pesar de lo convincente de su argumentación, el propio Lavelle presenta

---

15 L. LAVELLE, *Introducción a la Ontología*, 1953, pág. 26.

16 *Ibidem*, pág. 23.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*, pág. 24.

tres objeciones que nos ponen en guardia: 1) no toda afirmación puede reducirse a una forma atributiva porque la cópula no es esencial a una proposición. Se puede sustituir por un verbo o por una relación como *es igual a*, *es la causa de*, donde el *es* no es cópula, sino elemento de la relación. 2) Se puede distinguir entre el ser de la cópula y el verbo que afirma el ser: «Cuando digo A es B ya no se trata del ser de A –observa Lavelle– sino de la imposibilidad de separar B de A con el pensamiento»<sup>19</sup>. 3) Por último, la interpretación de la cópula según la cual la palabra «es» significa la identidad de un predicado (P) con el sujeto (S) introduce, mediante el juicio negativo (“A no es B”) una negación interior al ser.

### 1.3. Conclusiones

Lo interesante de estas reflexiones no es solamente discutir el uso de los términos del lenguaje, sino atender al hecho de que Lavelle retoma puntos de vista frente al ser que antes habían sido elaborados en términos escolásticos: por ejemplo, la forma en la que esencia y existencia se hallan comprendidas en el ser, que es su unidad, no su síntesis, y las precede. Recordamos que Santo Tomás ya había puesto de relieve la estructura metafísica del movimiento (en particular la distinción entre *acto* y *potencia*) diciendo que es un paso de la *potencia* al *acto* que necesita de un ser anterior que le permita efectuar dicho movimiento. Ahora bien, si el *esse* no puede ser causado eficientemente por sí mismo se deberían inferir dos hechos: a) que existe alguna cosa que se daría a sí misma el ser, la existencia y b) los seres cuyo *esse* es distinto de su esencia tienen que recibirlo de otro ser, en última instancia, hay que reducirlo a aquello que es causado por sí mismo, Dios.

Esta puntualización se mueve en el contexto de una discusión implícita con la ontología. Para Lavelle, no hay que esperar un tipo de revelación que nos ponga de

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 24.



repente en presencia del ser, porque éste no cesa de renovarse. No hay ninguna experiencia posible de la que todos los caracteres no se encuentren ya en lo que está ante nuestros ojos. En cierto sentido, a todos nos resultan familiares; quien no ha sabido descubrirlos aquí y ahora no los descubrirá nunca en ninguna parte<sup>20</sup>.

El hecho de *conocer* el ser no es la situación de una conciencia que conoce, sino la propia *experiencia de una presencia*. La función teórica reflexiona sobre algo que existe antes; por eso se puede decir que la relación primera del sujeto con el objeto no es de conocimiento –a la manera del idealismo clásico y en donde el objeto aparece construido por el sujeto– sino una relación *dentro del ser*. Posiblemente sea éste uno de los hallazgos más importantes de la filosofía contemporánea: descubrir el carácter original de la conciencia como actividad y el del filosofar como una tematización refleja de lo prerreflexivo<sup>21</sup>.

## 2 De l'existence (1912)

A partir de la edición personal de 1912, y con ocasión del centenario del filósofo francés, ha sido reeditado en 1984 *De l'existence* con el subtítulo de *Manuscrito de Limoges*<sup>22</sup>. Es un trabajo anterior a sus dos tesis de doctorado en Letras (escrita la

---

20 «Il ne faut point, en effet, attendre de l'ontologie une révélation nouvelle qui nous mettrait tout à coup et miraculeusement en présence de l'Être. Son rôle est à la fois plus simple, plus vivant et plus beau. La révélation de l'Être commence avec la vie; elle ne cesse de se renouveler, de se diversifier et de s'approfondir. Mais il n'y a aucune expérience possible dont tous les caractères ne se trouvent déjà dans l'expérience qui est sous nos yeux. Qui n'a pas su les découvrir ici et maintenant ne les découvrira nulle part et jamais». L LAVELLE, *De l'intimité*, pág. 19.

21 Al afirmar que el *ser* incluye en su misma naturaleza datos que no pueden ser puestos frente a mí –pero que me incluyen y me comprenden a mí, que soy quien pregunta por el ser– estamos mostrando ideas compartidas por Heidegger (toda pregunta metafísica envuelve la realidad de quien la hace) y por Marcel (el ser se manifiesta como una presencia misteriosa que se alcanza profundizando en nuestra propia experiencia).

22 La redacción de este documento, noventa y seis páginas de un cuaderno escolar escritas con una caligrafía tan minúscula que es necesario utilizar una lupa para descifrarlo –

primera durante su cautividad en Alemania y la segunda a su regreso) que será transcrito por su esposa en el año 1913 y mecanografiado a partir de 1925. La originalidad del título y la audacia de su planteamiento reflejan perfectamente el clima filosófico que existe en Francia en la época en la que fue escrito<sup>23</sup>. Lavelle guardará este trabajo inédito. Según Jean École, no lo publicó en vida porque había modificado la tesis fundamental que sostenía<sup>24</sup>: *De l'existence* subraya la independencia de la existencia en relación al Todo. Años después, *De l'Être* (1928), que es el primer volumen de la *Dialectique de l'éternel présent*<sup>25</sup>, determina la existencia por su relación con el Todo.

El Todo se presenta en Lavelle bajo el aspecto de un inmenso dato que le corresponde aprehender al ego mediante una síntesis discursiva; también se entiende como el *acto* por el cual la realidad nos permite profundizar en la autoconciencia. Esta oposición (independencia / relación) respecto del Todo caracteriza la profunda transformación que vive su pensamiento en estos años y que el propio autor describe en dos notas manuscritas y no fechadas (posteriores, en

---

recuerda en la Advertencia preliminar Jean École—, se remonta a la época en la que Lavelle era profesor agregado de filosofía en el Liceo de Limoges, entre 1911 y 1914. Véase: Jean ÉCOLE, «Avertissement», en L. LAVELLE, *De l'existence*. Manuscrito de Limoges. Genève: Studio Editoriale di Cultura, 1984,

23 En mayo de 1914, Lavelle envía los cuatro primeros párrafos del capítulo 1º a su amigo François Santoni, también profesor agregado de filosofía, explicándole que proyectaba escribir una obra de cinco capítulos en los que trataría: en el 1º, de la existencia en tanto que se identifica con el presente eterno; en el 2º de la necesidad, que es la marca del pasado; en el 3º, de la posibilidad, que caracteriza el futuro; en el 4º, del tiempo y de la deducción de los conceptos de causa y de fuerza y, en el 5º capítulo, del espíritu. La totalidad de estas ideas no se verá reflejada hasta más tarde y en la colección completa de *La Dialectique de l'éternel présent* (escrita entre 1928 y 1951).

24 Jean ÉCOLE, «Avertissement», en L. LAVELLE, *De l'existence*. Manuscrit de Limoges, 1912 [1984], pág. 9.

25 Las obras que Lavelle ha agrupado bajo el título *La Dialectique de l'éternel présent*, comprenden *De l'Être*, *De l'Acte*, *Du Temps et de l'Éternité* y *De l'âme humaine*. La colección debía finalizar con una obra titulada *De la Sagesse*.

todo caso a *De l'Être* de 1928) publicadas en un número especial de *Les Études philosophiques* de 1958 consagrado a Lavelle.

En la primera, se preocupa por diferenciar entre la tesis del *manuscrito de Limoges* (independencia en relación al Todo) y la del libro de 1928 (conexión de cada realidad con el Todo).

Es necesario escoger entre la tesis del manuscrito de Limoges de que el ser es caracterizado por la independencia y la tesis de *De l'être*, que trata de la relación de cada cosa con el Todo [...]<sup>26</sup>

En la segunda, escribe:

el ser no es solo el fundamento sino también la positividad de la totalidad de la escala diversa y jerárquica ... y el ser de cada cosa aparece como su relación con el Todo. Mientras que en el manuscrito de Limoges, la existencia se fundó en oposición al conocimiento sobre la independencia del Todo<sup>27</sup>.

Lavelle deja claro que la *existencia* no es el último elemento lógico que subsiste al término de todo análisis porque no puede ser pensada aisladamente ni tampoco se puede considerar como si fuera una cualidad. La existencia es el atributo de un sujeto que nombra la realidad y, antes aún, la abraza «sea cual sea el aspecto desde el que se la considera» para poseerla. Solo después puede ser calificada<sup>28</sup>.

---

26 «Il faut choisir entre la thèse du manuscrit de Limoges que l'être est caractérisé par l'indépendance et la thèse de l'Être qu'il est la liaison de chaque chose avec le Tout». L. LAVELLE, *De l'existence*. Manuscrit de Limoges, 1984, p. 11.

27 «l'être est non seulement le fondement mais encore la positivité de la totalité du divers et de l'échelle hiérarchique... et l'être de chaque chose apparaît comme son rapport avec le Tout. Alors que dans le manuscrit de Limoges on fondait l'existence par opposition à la connaissance sur l'indépendance à l'égard du Tout». *Ibidem*, p. 9.

28 «il faut que le sujet enveloppe déjà l'existence; il faut que son existence, sous quelque aspect qu'on la considère, soit déjà posée pour qu'il puisse être qualifié». *Ibidem*, págs. 13-14.

La mayor fuente de dificultades que encuentra la inteligencia en el problema de la existencia es la imposibilidad de encontrar un término cualificado. Un ejemplo de ello es que si disolvemos la existencia en el contenido de una representación y le damos un nombre, hacemos de ella un objeto heterogéneo a todos los objetos comunes, aunque no puede ser sino otra *cosa en sí* que acaba por ser incognoscible. En unos casos, la existencia desaparece en el contenido de la representación; en otros se hace de la *existencia pura* un objeto incognoscible. Así dirá Lavelle,

Nos lleva a hacer que la existencia desaparezca en el contenido de la representación, ya ignorar en consecuencia que la existencia relativa que le atribuimos implica una existencia absoluta con la que la relacionamos y que experimenta dentro del conocimiento, una especie de atenuación [...] ya sea para hacer de la existencia pura un objeto calificado todavía, pero heterogéneo para todos los objetos conocidos, es decir, hacer que sea una cosa en sí misma, una incognoscible<sup>29</sup>.

Es una completa ilusión hacer de la existencia un objeto último de conocimiento pues debería ser exterior al conocimiento; cualquier intento por profundizar en ella por la vía de abstracción nos aleja más y más de nuestro objeto. La existencia no puede ser el residuo de un análisis indefinido ni tampoco una determinación del conocimiento (al contrario, el conocimiento es una de sus determinaciones). Por eso la existencia también se aplica a las cualidades, que se ofrecen tanto a nuestros sentidos como a los elementos abstractos. Dirá Lavelle:

no puede ser el residuo de un análisis indefinido y siempre comenzar de nuevo; no es una determinación del conocimiento,

---

29 «Elle nous conduit soit à faire évanouir l'existence dans le contenu de la représentation, et à méconnaître par suite que l'existence relative que nous lui attribuons implique une existence absolue à laquelle on la rapporte et qui subit à l'intérieur de la connaissance une sorte d'atténuation [...] soit à faire de l'existence pure un objet qualifié encore, mais hétérogène à tous les objets connus, c'est-à-dire à en faire une chose en soi, un inconnaissable». *Ibidem*, pág. 55.

sino que es el conocimiento, por el contrario, una de sus determinaciones ya que la existencia se aplica también a las cualidades que se ofrecen primero a nuestros sentidos como a los elementos abstractos. a lo que se reclama laboriosamente reducirlo sin tener éxito en destruir su primacía o universalidad<sup>30</sup>.

En el apartado de la introducción a *De l'existence* (1912) Lavelle pone en relación tres conceptos (*posibilidad, existencia y necesidad*) y abre un nuevo debate. Deducimos que, si la noción de existencia fuera primitiva, la posibilidad y la necesidad no serían más que determinaciones ulteriores que relacionan nuestro pensamiento con objetos a los que la existencia ya ha sido aplicada.

El objetivo de los estudios que siguen es mostrar que estas tres nociones tienen una función específica y expresan actos de pensamiento irreductibles, que uno solo puede entender su verdadera naturaleza gracias a una deducción metafísica del concepto de tiempo, finalmente que no tenemos otra forma de arrojar luz sobre el doble misterio del cambio y la inteligibilidad<sup>31</sup>.

Pero, al pensar en estos dos vocablos (*posibilidad y necesidad*) por separado, Lavelle está introduciendo alguna incertidumbre: el ser pudiera no existir, en cuanto que es fortuito y posible, no necesario; además, una realidad no-necesaria incluye también la posibilidad del *cambio* (el paso desde lo inexistente a lo real). De forma indirecta, Lavelle está tratando de la realidad de la esencia. No la

---

30 «elle ne peut pas être le résidu d'une analyse indéfinie et toujours à recommencer ; elle n'est pas une détermination de la connaissance mais c'est la connaissance au contraire qui est une de ses déterminations puisque l'existence s'applique aussi bien aux qualités qui s'offrent d'abord à nos sens qu'aux éléments abstraits auxquels on prétend laborieusement la réduire sans parvenir pourtant à en détruire la primauté ni l'universalité». *Ibidem*, pág. 28.

31 «Les études qui suivent ont pour objet de montrer que ces trois notions ont chacune une fonction spécifique et expriment des actes irréductibles de la pensée, qu'on ne peut en comprendre la véritable nature que grâce à une déduction métaphysique du concept du temps, enfin que nous ne possédons aucun autre moyen de jeter quelque lumière sur le double mystère du changement et de l'intelligibilité». *Ibidem*, pág. 11.

describe como si fuera una suma de perfecciones preexistentes, ni tampoco la sitúa en una mente superior o en un mundo inteligible.

*Existencia y esencia* son términos correlativos: la esencia necesita de la existencia para poseer alguna realidad y viceversa; y la existencia necesita de la esencia para darse a sí misma un contenido (admitamos que *referirse a algo* y decir de ello que *existe* tiene bastante de redundancia). Tres problemáticas se mezclan continuamente.

1. Lavelle ha mostrado que la existencia, pensada como una noción abstracta, es idéntica a sí misma –aunque en realidad, reciba «infinitud de formas diferentes, irreductibles unas de otras»<sup>32</sup>. Ha escrito que el ser se descubre en la existencia (como aquello que a la vez la funda y la rebasa)<sup>33</sup> a través de una experiencia de participación, que lo es en tanto que puede volverse un ser que es el mío. Es un error imaginar que la esencia de cada ser humano se encuentra, por decirlo así, determinada antes de darle la existencia.

Si lo propio de la existencia fuese solamente realizar una esencia determinada, no se ve para qué serviría esta realización, pero es muy distinto si toca a cada existencia discernir y poner por obra en la totalidad del ser esa posibilidad de la que precisamente hará su esencia<sup>34</sup>.

2. Debemos dejar de pensar en la existencia como si fuera la cualidad de un objeto para pensarla como el *acto de un sujeto* que no tiene sentido alguno fuera de su relación con el espíritu que la posee. La existencia nace «de relaciones que se desvanecen, de una representación que adquiere,

---

32 L. LAVELLE, *La presencia total*, 1961, pág. 79.

33 La partícula “ex” es característico de la existencia y puede dar origen a ilusiones, llevando a pensar «que toda existencia tiene un carácter de exterioridad respecto a la conciencia». L. LAVELLE, *Introducción a la ontología*, 1953, pág. 34.

34 *Ibidem*, pág. 37.

separándose de todas las demás, una independencia ideal. No se debe exigir que esta independencia tenga un carácter irreductible»<sup>35</sup> porque no podemos hacer otra cosa que definirla en términos de conocimiento. Deberíamos preguntarnos si, para describirla, es necesario tener antes un objeto al que referirla. ¿Los términos en los que se expresa una relación son anteriores a la misma, o viceversa? No tienen sentido sino por las relaciones que nos permiten pensarlos (por lo tanto, no se puede contestar a esta pregunta). En Lavelle, el problema se ciñe a decir que la relación entre los contenidos no es anterior a su existencia y que solamente se establece un vínculo desde el momento en que es posible definirlos. Aun si se independizara la existencia de todos los vínculos que la unen a las demás realidades, no se alteraría su carácter de ser algo representado e inseparable del sujeto que lo piensa. Incluso en el caso de que la existencia pudiera eludir esta vinculación, ella misma es necesariamente «el pensamiento de una relación de negación o de exclusión»<sup>36</sup>.

3. Se trata de invertir la relación clásica entre esencia y existencia (al menos cuando se trata de seres libres) para considerar la existencia como un medio para conquistar mi propia esencia, dice en *De l'Acte*. La esencia y la existencia –ambas– se hallan comprendidas en el ser, que es su unidad y las precede y solamente se disocian mediante el *acto*. La existencia es *la aptitud que poseo de darme a mí mismo mi esencia por un acto cuya realización depende de mí*. A pesar de esta dependencia, sigue siendo un fenómeno primario e irreductible que abre la posibilidad de que el yo realice un acto propio y se

---

35 «Mais nous savons que l'existence n'est pas le dernier élément logique qui subsiste au terme de toute analyse: nous avons montré comment elle naît dès que les liaisons s'évanouissent, dès qu'une représentation acquiert, en se séparant de toutes les autres, une indépendance réelle. On ne doit pas demander que cette indépendance ait un caractère irréductible». L. Lavelle, *De l'existence*, 1984, pág. 18.

36 «l'existence, si elle exclut le rapport, est elle-même nécessairement la pensée d'un rapport de négation ou d'exclusion». *Ibidem*, pág. 19.

otorgue a sí mismo una esencia. En función de los resultados de este análisis, la conciencia que el yo tiene de su propio ser le facilita buscar la esencia (que es *dársela*) a través del acto. Nadie puede negar –afirmará en *De l'Intimité Spirituelle*– que en el fondo último de la conciencia, y en oposición a cualquier experiencia que podamos tener de un objeto, reside la revelación de una *posibilidad* que experimentamos como *responsabilidad*. Depende de nosotros actualizarla o no<sup>37</sup>.

\* \* \*

La tarea inmediata es decir que la existencia debe considerarse como un objeto de *intuición pura* que no implica ninguna determinación privilegiada, sostiene Lavelle. Se diferencia de toda percepción empírica. Su sentido no es de orden intelectual. Designa un conocimiento *cercano al sentimiento* en el que la vida da cuenta inmediatamente de su surgimiento y diversidad. Partiendo de esta perspectiva, el conocimiento que la existencia llegue a alcanzar de sí misma no puede reposar en un *dispositivo de objetivación*, ni tampoco hacer que la existencia vivida pase a *ser vista*: se trata de *que se haga transparente a sí misma desde alguno de sus momentos ejecutivos*. Esta observación nos permite invertir las relaciones entre la esencia y la existencia según que se trate del *yo* o de las *cosas*. Lo propio de las cosas es ser para nosotros «existencias» ya realizadas. Se trata de realidades que suponen una esencia, que debe ser respecto a cada cosa, tal como ésta se halla dada *hic et nunc*, el fundamento de su existencia.

Sucede lo contrario cuando se trata de nosotros mismos. ¿Por qué razón tenemos un conocimiento de las cosas y, no en el mismo sentido, sobre el propio yo? El yo lavelliano no es nada más que el *poder de hacerse*; el poder de producir su esencia y, en cierto sentido, de adelantarse a ella. Lavelle aporta una distinción

---

37 L. Lavelle, *De l'Intimité Spirituelle*, p. 114.



filosófica (inherente a la teoría de las ideas en el platonismo) que cuestiona la denominación común que damos a las ideas de las cosas materiales y a la denominación de las realidades morales: las ideas de las cosas materiales no son más que conceptos que permiten pensarlas, aunque haya la inclinación a hacer de ellas esencias previas a las que deberían las cosas conformarse para ser: las ideas morales que utiliza nuestra actividad como modelo a fin de actualizarlas, no son sino *posibilidades*. Así, mientras que en el yo «la existencia es la condición que le permite adquirir una esencia», en las cosas no realiza una esencia previa: porque «la existencia resulta apresada tan sólo bajo una forma realizada y no como un acto que se realiza»<sup>38</sup>.

### 3 Conclusión

Lavelle niega que la existencia sea la cualidad de un objeto. La existencia es un acto sin otro sentido que la relación con el espíritu de quien lo posee, no es necesario sostener un argumento por el que el espíritu deba remontarse sobre sí mismo a fin de encontrar un ser misterioso y extraño a toda representación. Se opone a imaginar que la esencia se encuentra preestablecida y definida antes de darle la existencia. Resumiendo su posición:

- a) El ser mismo no se descubre sino en la existencia, que es aquello que, a la vez, «la funda y la rebasa» y no puede aprehenderse sino desde una experiencia de participación que se dirige hacia un ser «que es el mío». Si lo propio de la existencia fuese realizar una esencia determinada, no se ve para qué serviría esta realización. Toca a cada uno discernir y poner por obra esa posibilidad<sup>39</sup>: el ser es el ejercicio de una actividad pura que no queda reducida a traducir la “actuación” de un Ser separado. En lugar de

---

38 *Ibid*, p. 41.

39 L. LAVELLE, *La conscience de soi*, 1953[1933], p.37.

dejarse distraer por el juego de apariencias, ofrece la posibilidad de concentrar la reflexión sobre un principio secreto e indivisible que le da, a la vez, «impulso y reposo»<sup>40</sup>.

- b) La presencia del yo a sí mismo se constituye en la intimidad, aunque podrían presentarse las cosas de otra manera, por ejemplo, pensando que «la existencia realiza un progreso en relación con la esencia en el momento en que la actualiza». Esto es un error. Al contrario,

lo propio de la existencia es darse a sí misma una esencia, es decir, encontrar un acceso a ese ser que es el lugar mismo de la esencia. No es a la esencia a quien toca *existencializarse*. Es más bien a la existencia a quien compete *esencializarse*<sup>41</sup>.

- c) Se está explicando que el contenido del yo no es otro que *una perspectiva sobre el ser total*. Esta es la experiencia que Lavelle se esfuerza por formular. El yo descubre su propia esencia en el acto por el cual se hace a sí mismo. Este acto no es un comienzo absoluto (en ese caso seríamos Dios y no habría ante nosotros un mundo contra el que enfrentarnos para encontrar nueva información). Solo es posible acceder a la génesis del ser por la creación de una *esfera de intimidad* a consecuencia de un acto reflexivo. El desarrollo personal y la apropiación del ser son los momentos correlativos de este acto constitutivo. Se apoyan, fundamentalmente, en la cognición.
- d) No hay nada a lo que podamos llamar el *ser*, así en abstracto. Se da en un momento temporal y en una ubicación precisa; de modo que solo nos entendernos a nosotros mismos a través de la *inmediatez* de lo concreto. No tenemos acceso a una *perspectiva pura* sobre lo que es la vida. Nos equivocamos al aferrarnos a la ilusión de que, una vez situados en el

---

40 L. LAVELLE, *La presencia total*, 1961, p. 49.

41 L. LAVELLE, *La conscience de soi*, 1953: 89. Las cursivas son nuestras.

pensamiento, necesitamos realizar algún tipo de esfuerzo para alcanzar el ser, forzando una especie de «salto mortal» que nos colocaría fuera de nuestras propias fronteras: tan difícil es sostener que el ser es trascendente al pensamiento como pensar que el pensamiento, «encerrado en sí mismo, es incapaz de reconocer jamás el ser»<sup>42</sup>. Queda fuera de duda que el mundo constituye originariamente un sistema de fenómenos que el yo consciente ve aparecer y somete a distintas interpretaciones ópticas. Solo podemos decir: encontramos el ser al consentir «ejercer un acto con el cual nos es dado identificarnos»<sup>43</sup>. Nada más.

---

42 L. LAVELLE, *La presencia total*, pág. 68.

43 *Íbid.*, p. 89.



## Capítulo 5. La doctrina de Acto y participación

La filosofía de Lavelle recupera una tradición de pensamiento interesada por mantener la especificidad irreductible del espíritu humano y por describir las posibilidades que lo trascienden. Su objetivo es iluminar una dimensión de la realidad sobre la que pretende tener, además, cierta garantía de verificabilidad. Una idea básica dirige el pensamiento de Louis Lavelle: todo lo que existe lo hace por participación en un acto puro e infinito. Solamente en su ejercicio se nos revela cómo, tras el flujo del conocimiento objetual, existe una presencia totalizadora, un *remanente ontológico* que orienta al hombre y le hace retirarse hacia el interior con objeto de acallar cualquier acto intencional.

No podía pasar desapercibida para nuestro autor esta noción, un concepto básico para la filosofía griega que, como es sabido, relaciona las cosas sensibles con sus ideas, modelos o formas. Así se expresa en *De l'Ame Humaine*:

La experiencia primitiva de la cual todas las demás dependen es la experiencia de la participación, que es la que tenemos de nuestro propio ser en su relación con el Ser absoluto del que es, a la vez, distinto e inseparable<sup>1</sup>.

---

1 «L'expérience primitive dont toutes les autres dépendent est l'expérience de la participation, qui est celle que nous avons de notre être propre dans son rapport avec l'Être absolu dont il est à la fois distinct et inséparable». L. LAVELLE, *De l'Ame Humaine*, 1951, págs. 434-435.

Ciertamente su punto de vista respecto a la participación es bien distinto respecto de la ontología platónica: mientras que Platón explica las relaciones entre el mundo sensible y la realidad inteligible (por ejemplo, un objeto bello participa de la belleza en sí), en Lavelle la participación describe la relación entre el yo finito y el ser absoluto desde la propia *inmersión en el mundo*. En la práctica, el yo toma parte en el ser-fuente a través de una iniciativa por la que comprende la realidad a través de un acto efectivo.

A la base del pensamiento lavelliano se encuentra la teoría de la *participación-espiritualización* del hombre, que no ha de buscarse en el ser, sino en el acto que establece un vínculo entre la pasividad de mi ser psicológico y la realidad metafísica de la que dependo. Un acto que, además, nos exige practicar un despojamiento cada vez más perfecto para lograr liberarnos de aquellas ataduras que nos aferraban hasta entonces<sup>2</sup>. Expresado de otro modo, el mundo no precede a la conciencia, sino que aparece junto a ella –más exactamente, hace que ella pueda aparecer–. Se dirá entonces que la participación no ha de buscarse en el ser, que es una noción abstracta de la que es imposible derivar alguna forma de existencia particular, sino en el *acto*.

el carácter fundamental de la participación es definir una iniciativa que me es propia y por la cual yo constituyo en el ser mi propia realidad, gracias a un acto absolutamente personal, pero que, no obstante, es tal que, desde que se ejerce, hace aparecer su correlativo, que es el mundo<sup>3</sup>.

La participación me enseña que lo propio de mi conciencia no es describir una historia, sino *hacerla*. No puedo proponerme ninguna actividad si no soy capaz

---

2 L. LAVELLE, *Las potencias del yo*, 1954, pág. 175.

3 «Le caractère fondamental de la participation, c'est de définir une initiative qui m'est propre et par laquelle je constitue dans l'Être ma propre réalité, grâce à un acte absolument personnel, mais qui est tel pourtant que, dès qu'il s'exerce, il fait apparaître son corrélatif qui est le monde». L. LAVELLE, *De L'Acte*, pág. 167.

de adquirir antes este sentimiento de responsabilidad, ni puedo decir «yo» si no adquiero primeramente la dignidad de ser causa de mí mismo. El filósofo de Parranquet retrotrae el punto de partida de toda su metafísica hasta Malebranche y Maine de Biran (haciendo en una especie de «confidencia» personal con el objeto de hablar de una experiencia inmediata e infinitamente repetible). Depende de nuestra iniciativa y nos abre a la conciencia de saber que existimos.

La experiencia con la que comienzan a la vez la emoción que la vida nos da y la revelación de nuestro propio ser, no consiste en el espectáculo desplegado ante nuestra mirada y del que nosotros mismos formamos parte, sino en la puesta en juego de un movimiento que somos capaces de lograr, que depende únicamente de nuestra iniciativa, que nos despierta a la conciencia de nosotros mismos<sup>4</sup>.

En resumen: Lavelle no trata de afirmar una entidad metafísica abstracta, exterior o preexistente como lo fuera la del espíritu, sino que busca profundizar sobre la realidad concreta en donde se vive. El ser es objeto de una *presencia sentida*.

## 1 La actividad operante del acto

La concepción del ser-acto se distingue de lo que era el concepto tradicional de ser por excelencia, soporte incuestionable de todo ente, para acentuar un nuevo punto de vista: el acto es interior al ser y hace que éste deje de serme inaprehensible. Desde un punto de vista metafísico, Lavelle acentuó la realidad del acto sin

---

4 «L'expérience avec laquelle commence tout à la fois l'émotion que la vie nous donne et la révélation de notre être propre, ne consiste donc pas dans le spectacle déployé devant notre regard et dont nous faisons nous-même partie, mais dans la mise en jeu d'un mouvement que nous sommes capables d'accomplir, qui dépend de notre seule initiative, qui nous éveille à la conscience de nous-même [...]». L. LAVELLE, *De l'acte*, pág. 10.

reducirlo a una mera actuación<sup>5</sup>. Y aquí surge una dificultad inevitable: ¿cómo puede la propia reflexión establecer la identidad entre el ser y el acto si no es suponiendo el pensamiento como una actividad que me permite re-flexionar sobre mi conciencia? ¿No acaba sustituyendo el acto (y el yo inserto en el mundo) el punto de arranque utilizado por los sistemas anteriores? Parece plausible considerar que, si fuéramos el punto de partida de esta actividad, no tendríamos necesidad de volver sobre nuestros pasos en una recuperación infinita. El ser se encuentra siempre presente y se muestra cada vez que operamos un retorno voluntario en el ejercicio de nuestro pensar con objeto de profundizar en una dimensión espiritual. Pues bien, *es imposible que el sujeto pueda penetrarlo por completo o absorberlo en el ejercicio de una actividad pura.*

Interrogarnos acerca del significado de *acto*, *potencia* y *participación* supone preguntar (al menos implícitamente) por una definición de las cosas que abarca su última realidad, aquello que es su *concepto originario*. El problema consiste en encontrar un modo de hablar de realidades que funcionan como conceptos primitivos y que no podemos definir sino por derivación o por medio de datos que apenas se pueden explicar. ¿Qué es oír, preguntamos a quien no ve? ¿Qué es la alegría para alguien que no la disfruta? La idea no es del todo nueva. Necesitamos determinar los conceptos por *correlación mutua*, sobre todo cuando brotan de una experiencia inmediata (ver y conocer, en sí mismos, solo pueden explicarlos el mismo ver y el mismo conocer). Lo mismo sucede con palabras como *felicidad*, *valor* o *justicia* que Platón llamó *ideas* y hoy usamos como conceptos habituales del lenguaje cotidiano: todo el mundo sabe que hay gente feliz y actos justos... el problema empieza al dar cuenta o definir nuestro uso de los nombres que hemos

---

5 Conviene señalar que, aunque coincidan en subrayar el mismo término (acto), la filosofía del acto se inscribe en un horizonte que es bien distinto al «actualismo» en el sentido de Gentile, que lleva a sus últimas consecuencias el supuesto idealista de la disolución del objeto en el sujeto puro.



derivado de los adjetivos aplicados a los casos particulares.

Se podría decir que aproximar el ser y el acto hasta identificarlos en su ejercicio tiene como consecuencia evitar el *agnosticismo*: «el ser deja de ser para mí un misterio puesto que no se distingue de su propia génesis»<sup>6</sup>. Pretender ir más allá sería algo parecido a que, escribe, «después de haber descubierto que es la luz la que ilumina todo lo que existe en el mundo nos preguntáramos qué es lo que ilumina a la luz misma<sup>7</sup>». El conflicto se agudiza a medida que la conciencia se vuelve más sutil: no es solo con el objeto con el que la conciencia está dividida; lo está consigo misma. La conciencia avanza creando nuevos problemas, se involucra y alimenta de las contradicciones que a sí misma se impone. El problema es que reflexionar sobre el acto no supera el carácter circular de cualquier indagación que realizamos sobre nosotros mismos y vuelve a hacer del yo el origen de sí mismo, «obligándole a remontar hasta un acto que es el origen común de todo lo real»<sup>8</sup>. Es posible que al llamar ideas, energía o *élan vital* a la presencia del ser en los entes, los metafísicos no estén haciendo otra cosa que sustituir un ente oculto por otro.

Tres breves ideas nos facilitarán iniciar la reflexión:

- (1) La introducción a *De l'Etre* describe una iniciativa mediante la que puedo introducir un cambio en el mundo. El libro cuestiona que se pueda pensar algo con anterioridad a esto, puesto que no se puede derivar una noción abstracta sin situarla en una realidad concreta; se debe partir de una

---

6 «L'être cesse d'être pour nous un mystère puisqu'il ne se distingue pas de sa propre genèse, et qu'en s'engendrant lui-même, il résout du même coup les problèmes qui nous intéressent le plus profondément dans le monde, qui sont les problèmes du sens et de la valeur». L. LAVELLE, *De l'acte*, pág. 60.

7 «à peu près comme si, après avoir découvert ce qu'est la lumière qui éclaire tout ce qui existe dans le monde, nous demandions qu'est-ce qui éclaire cette lumière elle-même». L. LAVELLE, *De l'Acte*, pág. 61.

8 «Elle fait du moi l'origine de lui-même, mais en l'obligeant de remonter jusqu'à un acte qui est l'origine commune de tout le réel». L. LAVELLE, *De l'Acte*, pp. 33.

experiencia dada del mundo, tal y como se nos aparece. Así, y de la misma forma que no se puede deducir el tiempo como si dispusiéramos de un principio primero que lo distinga de las consecuencias ni tampoco hablar del mismo como el producto de la actividad del sujeto, no se puede describir a un sujeto puro que se baste a sí mismo, porque nunca hace otra cosa que participar de una actividad. Necesitamos partir de la experiencia de un cuerpo en el mundo que es homogéneo a los demás –y a la vez distinto, porque no es un objeto como los otros–. Solo el cuerpo es testigo de una existencia «invisible y oculta» que me permite decir yo y valorar lo mío. Me afecta individualmente. Al evocarlo y sentirlo como propio me revela un poder de afirmación y de atribución, al que precisamente llamaré yo<sup>9</sup>.

Resulta más difícil captar el acto por el que la conciencia se constituye que captar el estado u objeto al que se aplica. No es posible hacerlo de otro modo que utilizando alguna *metáfora*. Aunque resulta fácil concebir el mundo exterior y el mundo interior como una sucesión de estados que no precisan describir la actividad que los engendra, sabemos que solamente la atención nos permite pasar de uno a otro<sup>10</sup>. Solo acertamos a conocer el acto por su ejercicio: si un acto no es realizado es como si para nosotros no existiera.

- (2) La noción de *experiencia del ser* es incompatible con la noción de un ser pensado como objeto. Por eso nuestro espíritu es una inscripción «en el seno del ser» que es necesario avivar continuamente para descubrir que participamos del ser del Todo. Casi siempre se había visto al ser como estático (como un objeto puro que el yo quizás podría determinar, pero no

---

9 L. LAVELLE, *Acerca del tiempo y de la eternidad*, 2005 [1945], págs. 16-17.

10 L. LAVELLE, *Las potencias del yo*, 1954, pág. 18.

modificar) pero, si el ser es la unidad de la esencia y de la existencia, lo propio del mismo sería estar siempre en acto: así, pues, el hombre se inscribe en el ser cuando ejerce un acto de participación, porque el mismo ser es acto. En *De l'Acte*, Lavelle ha escrito que es posible acceder al ser vinculándolo con una experiencia originaria –no sabemos por ahora si puede ser sustituido el mundo de la objetividad, en donde el sujeto y el ser trascendente permanecen ocultos, por un mundo de *presencialidad no objetivable*–.

- (3) No puedo obtener una imagen del yo que resida enteramente en un puro acto de consentimiento a sí mismo porque no existe diferencia alguna entre el conocimiento y el cumplimiento de ese acto. Solo es posible reconocerlo en el acto que se cumple a cada instante, cuando su compromiso y responsabilidad son conscientes y aceptados. El resto de elementos que el yo advierte en su ejercicio no son más que instrumentos de su actividad, materiales con cuya ayuda constituye su propio ser mediante una operación que de él depende.

Las consideraciones que anteceden nos llevan a decir que Lavelle niega que la dualidad sujeto-objeto sea *lo primario*. Lo primario nace de la presencia inmediata del ser al yo y de su inscripción en el ser. La índole propia de la especulación consiste en partir de una línea de presencia e iniciativa, no de la dualidad sujeto-objeto.

El yo no puede confundirse con ningún objeto conocido porque permanece siempre interior a sí mismo, se identifica con la operación que lo hace ser: y solo puedo alcanzarlo por la noción que tengo de esta operación en el momento en que se está produciendo<sup>11</sup>.

Lejos de establecerse dentro del discurso de una ontología clásica, Lavelle

---

11 L. Lavelle, 1954, pág. 44.

parte de una filosofía de la acción y de la voluntad (poco tratada hasta ahora) que insta a pensar el ser en términos de acto o de acción. Se aleja de una consideración sustancialista al concebir un espacio de experiencia que no es totalmente explícito. Tampoco se agota en lo que se dice (aunque nos facilita enunciar un discurso).

### *1.1. No se participa en un ser trascendente*

Mucho se ha hablado sobre la necesidad de eliminar aquello en lo que se apoya nuestra existencia para alcanzar un principio interior, subrayándose que el camino que conduce a la metafísica es particularmente difícil: pocos hombres aceptan emprenderlo porque antes deben abolir aquello que sostiene su existencia,

Lo que estamos tratando de lograr es un principio interno al que siempre le hemos dado el nombre de acto, que genera todo lo que podemos ver, tocar o sentir, que no se trata de concebir, sino de implementar, y que, a través del éxito o el fracaso de nuestra operación, explica tanto la experiencia que tenemos frente a nosotros como el destino que podemos darnos a nosotros mismos<sup>12</sup>.

Un camino que, para el filósofo, está rodeado de un pudor secreto, de un carácter misterioso y tan cercano a lo sagrado que, frecuentemente, hace de la oscuridad y el misticismo sus señas. No solo se trata de imaginar un principio interior que engendra lo que podemos ver, tocar o sentir, sino de ponerlo en práctica; el éxito o fracaso de dicha operación explica el destino que nos podemos dar a nosotros mismos. El filósofo de Parranquet no describe una experiencia que se limita a la oposición entre sujeto y objeto, puesto que inscribe la existencia

---

12 «Le chemin qui conduit vers la métaphysique est particulièrement difficile. Et il y a peu d'hommes qui acceptent de le gravir. [...] Ce que nous cherchons à atteindre, c'est un principe intérieur auquel on a toujours donné le nom d'acte, qui engendre tout ce que nous pouvons voir, toucher ou sentir, qu'il ne s'agit point de concevoir, mais de mettre en œuvre, et qui, par le succès ou par l'échec de notre opération, explique à la fois l'expérience que nous avons sous les yeux et la destinée que nous pouvons nous donner à nous-même». L. LAVELLE, *De l'Acte*, p. 9.

dentro de un ser del cual participo y sobre el que decido, «desbordado», muchas veces, por una realidad con la que me siento en relación. Lavelle parte de una experiencia metafísica: al ponerme a mí mismo pongo el todo del ser. En *De l'Etre* (1928) el todo es analizado como ser. Más adelante, en *De l'Acte* (1934), no explica el ser como un espacio infinito sino como un acto o actividad omnipresente. Se entiende que Lavelle no admite una división en dos esferas de ser que estuvieran en un plano distinto (creador y creatura): el ser es un todo único y continuo, su realidad no es cosa ni materia y respecto a él no hay nada exterior<sup>13</sup>. Lo característico de Lavelle es que inscribe el *yo* en el *ser*. Nos compete ahora responder si es posible que el ego sea consciente del ser cuando es, a su vez, una de sus partes.

### 1.2. *Una experiencia inicial*

Lavelle recurre continuamente a estos dos términos, *ser* y *yo*. La relación que los une, ya lo hemos dicho, es una dialéctica<sup>14</sup> cuyas etapas jalonan una búsqueda permanente (conviene advertir que esta dialéctica no es de carácter hegeliano, pues ignora la negatividad). El yo adquiere una importancia especial porque muestra que «cada ser se constituye gracias a una operación que de él depende y que le permite, a la vez, tomar lugar en el mundo y colaborar en crearlo»<sup>15</sup>. ¿Qué sucede cuando

---

13 Cfr. M. ANDRÉS SJ, *El problema del absoluto-relativo en la filosofía de L. Lavelle*, 1957, pág. 11.

14 El término «dialéctica» se encuentra en el título de su tesis de doctorado *Dialectique du monde sensible* (1921), el primer trabajo que publica y que será desacreditado, más tarde, como una empresa puramente formal. También contiene el término el título de los volúmenes que abarcan lo más extenso de su producción (*Dialéctica del eterno presente*) y el *Manual de Metodología Dialéctica*, que elaboraba al sobrevenirle la muerte.

15 «Et le propre de la dialectique c'est de montrer l'implication de ces différentes relations, toutes solidaires, par lesquelles chaque être se constitue grâce à une opération qui dépend de lui et lui permet tout à la fois de prendre place dans le monde et de

desaparece la conciencia y el yo deja de estar presente a sí mismo? ¿Se mantiene como el yo si fuera una realidad subterránea que se entrega gradualmente a la conciencia? ¿Cómo puedo sentir que aquello que ignoro sea más profundo que lo que conozco?

Lavelle no identifica el yo con ninguno de sus elementos, ni lo confunde con los objetos a los que se aplica. Solo acierta a mostrar cómo el yo descubre el misterio de su advenir cuando se hace «artesano» de su destino volviéndose interior a sí mismo. En otros términos, resulta más sencillo decir que captamos la noción del ser que la de un yo, porque se nos escapa en cuanto tratamos de fijarlo, al estar en incesante progreso. El ser, en cambio, se caracteriza por su primacía, por no tener un origen. Inmutable y eterno, no conoce ni el origen ni el fin. Esta razón obligará a Lavelle a revisar los problemas del ser y el tiempo que abordaremos posteriormente.

Aceptamos por ahora estas dos hipótesis: a) podemos encontrar el ser a través de una *experiencia inicial* que, a pesar de sus dificultades, es simple y capaz de bastarse a sí misma; 2) ninguna forma del ser puede reconocerse salvo en su relación con el yo (de otra forma, «el ser mismo se convertiría en un estado del yo y, por consiguiente, en una apariencia»<sup>16</sup>). El problema surge cuando el individuo confía en encontrar dentro de sí mismo su propio ser y se extravía con las fantasías de su imaginación o por el gusto por las construcciones abstractas. Ambas actitudes le impiden mantener un contacto suficientemente directo con la realidad.

No existe tal inconveniente cuando el individuo se orienta al ser y, en lugar de distraerse con el *juego de las apariencias*, concentra su atención sobre un *principio interior*.

---

collaborer à le créer». L. LAVELLE, *De l'Acte*, p. 57.

16 Así, el conocimiento participa del ser, pero no de un ser trascendente que sería misterioso (idealismo) al que únicamente conocemos por nuestra representación o que evoque una realidad de otro orden que nos resulte inaccesible. L. Lavelle, 1961: 43)

Es pues un error pensar que doy al ser un carácter ilusorio al hacerlo penetrar en mi propia intimidad, pues la adquisición de la intimidad, o el descubrimiento del yo, consiste precisamente en su penetración en el interior del ser mismo. [...] el yo tiene posibilidades de encontrarlo solo cuando, en vez de dejarse distraer por el juego de las apariencias, concentra su reflexión sobre el principio secreto e indivisible que le da a la vez impulso y reposo<sup>17</sup>.

En ese momento el sujeto está presente íntegramente: una vez que reconoce que ninguna de las búsquedas puede bastarse a sí misma y que solo tienen valor cuando logramos obtener una posesión del ser. Toda búsqueda se tornará, en lo sucesivo, inútil. Aparentemente, tal ejercicio no puede progresar mucho más; pero la búsqueda sí que puede ser profundizada. Lo importante es que nos encontramos frente a una *experiencia* que agota su contenido en el momento en que la cumplimos (*experiencia de presencia*) y accedemos a unirnos a ella<sup>18</sup>. El descubrimiento del yo y la adquisición de la intimidad suponen que se penetra en el interior del ser, como si existiera algo más que la presencia del sujeto en sí mismo o que la presencia en el sujeto de sus propios estados. Describe una experiencia fundamental,

que puede llamarse experiencia de presencia, sobrepasa todo conocimiento y toda acción, ésta, tan pronto se la analiza, manifiesta al instante un triple aspecto: nos da alternativamente, la presencia del ser, luego nuestra presencia al ser y, por último, nuestra interioridad en relación con el ser. Al describirla bajo su forma pura, se está seguro de hacer surgir sus tres fases asociadas<sup>19</sup>.

---

17 L. LAVELLE, *La presencia total*, 1961, pág. 49.

18 Fin de las búsquedas particulares, de las operaciones del pensamiento y de la voluntad, solo puede ser objeto de intuición, no de deducción. ¿Existe algún medio que nos facilite alcanzar esta situación privilegiada desde donde acceder a esta presencia? *Ibidem*, p. 37.

Lavelle resume con estas tres cuestiones su esfuerzo por abrir un camino de acceso al ser.

a) *La presencia del ser*. El pensamiento es un medio que el yo posee para reconocer su inserción en el ser desde el tiempo y su operación da comienzo a la génesis simultánea de conocimiento y ser.

b) *Nuestra presencia al ser*. Estando presente en el ser, aparece la noción del yo, sin que reconozcamos aún lo que es sino tan solo «aquello en lo que podrá convertirse». Esencialmente inestable y siempre en vías de acrecentarse.

c) *Nuestra interioridad con respecto del ser*. La participación es posible si el yo es un pensamiento del ser mismo. Aquí reaparece el problema de la identidad entre ser y pensar: Lavelle parte del yo pero, a diferencia de Descartes, su esencia no es pensar, sino que es un yo inscrito en el ser y actuando en él. El ser goza de interioridad<sup>20</sup>.

### 1.3. *Una explicación de la totalidad*

El tema de la totalidad (uno de los enunciados metafísicos más significativos de la tradición filosófica, desde los presocráticos hasta Hegel) se integra perfectamente dentro del sistema metafísico lavelliano<sup>21</sup>. Conviene tenerlo bien presente puesto

---

19 L. LAVELLE, *La presencia total*, 1961 [1934], pág. 45.

20 Lavelle niega como primaria la dualidad sujeto-objeto y se instala en la *presencia inmediata* del ser al yo y la inscripción del yo al ser. El espíritu no queda anulado, se encuentra presente en el ser como *espíritu-actividad*. Cfr. M. SANTOS CAMACHO, «Presupuestos originarios de la filosofía de Louis Lavelle», *Anuario Filosófico*, 5 (1972), págs. 488-ss.

21 En el siglo XX, a excepción de algunos filósofos marxistas como Lukács, esta idea ha sido recusada como ilusoria (Wittgenstein) o totalitaria (Lévinas) pero en Lavelle, a la inversa, la totalidad es una idea debidamente argumentada. Al definir el Todo como una «subjetividad absoluta» (*De l'Acte*, 1937, p. 129), se desmarca de todo panteísmo. Subjetividad absoluta significa la imposibilidad de devenir objeto. C. GODIN, «L'idée de totalité chez Louis Lavelle», *Laval théologique et philosophique*, 69.1 (2013), págs. 23



que Lavelle no propone una descripción panteísta que hiciera participar al hombre en la totalidad del universo ni, tampoco, un concepto epistémico de carácter holista. La relación entre ser y totalidad tiene una característica peculiar: «No hay otro ser que el ser del todo», atribuir un ser a la parte es decir también que «necesita inscribirse ella misma dentro del Todo»<sup>22</sup>. El *ser total* determina la esencia última e íntima de las cosas. Detrás de esta lectura de la totalidad podemos resaltar tres ideas:

(1) La totalidad es algo más que una colección de datos y el acceso a la misma no es una construcción intelectual que proceda por síntesis sucesivas (la propia evolución de su terminología muestra cómo Lavelle ha sustituido progresivamente la expresión de «*ser total*» utilizada en *La Dialectique du monde sensible* por la de «*presencia total*»). La presencia total del ser no es una cualidad (algo separado) o una característica universal (una abstracción que no define una realidad concreta). El Todo es un universal opuesto a una sustancia con la cual se tendería a confundir. No nos resulta ni desconocido ni prohibido; es más, nos resulta perpetuamente accesible<sup>23</sup>: la totalidad configura *una realidad ontológica*.

(2) Al hablar de un Todo anterior a las partes y compuesto por ellas, Lavelle expone un modelo que acumula elementos finitos, aunque el hecho de que un conjunto de términos pueda ser enumerado no le capacita para constituir un todo absoluto. Pensemos por un momento que siempre que se crea un múltiplo se puede

---

y 25.

22 «Il n'y a pas d'autre être que l'être du tout; et attribuer l'être à la partie, c'est dire qu'il faut l'inscrire elle-même dans le tout». L. LAVELLE, *De l'Être*, Paris, Aubier, 1947, p. 163.

23 *De l'Acte* define al Todo como una subjetividad absoluta (*subjectivité absolue*) que nunca puede devenir objeto, sea para un otro, sea para sí mismo. Por su parte, *La presencia total* explica que se realiza «proponiéndose él mismo como fin a una infinitud de individuos»; cada uno de ellos «busca alcanzarlo e involucrarlo por el esfuerzo de su desenvolvimiento autónomo». L. LAVELLE, *La presencia total*, pág. 131.

imaginar un infinito que nunca cesa de enriquecerse ni acaba de cerrar un Todo absoluto<sup>24</sup>. Según esta idea, y mediante la acumulación, todo número y toda multitud que puede ser enumerada son susceptibles de ser aumentados en una unidad; por consiguiente, es finita y se dice en relación con la unidad que podría añadirse. La cuestión es saber si basta con añadir una unidad a un número finito para obtener una multitud infinita (y, al contrario, si basta con quitarle unidades para hacerla finita<sup>25</sup>). Se plantean así dos cuestiones acerca de la multiplicidad: ¿una multitud de cosas puede ser infinita? ¿deberíamos comprender lo infinito como una multitud «inagotable»?

Una razón que sustenta esta afirmación es que ninguna conciencia alcanza a trasponer su horizonte, si bien puede alejarlo indefinidamente. Aunque no se pueda verificar plenamente este argumento, nos queda reflexionar en torno de algunos signos de su experiencia; por ejemplo, la *conversión interior* que Lavelle exige para investigar sobre el sentimiento de su origen<sup>26</sup>. ¿Qué razón hay, si no, para que no se pueda actualizar *de inmediato* la presencia de todo lo que es? Lavelle no pretende decir que la presencia absoluta sea una extensión de la presencia subjetiva («la presencia no cambia de naturaleza cuando su contenido se dilata») sino que la temporalidad facilita al hombre la posibilidad ideal de darse a sí mismo todo contenido del cual está privado.

(3) Recordemos brevemente que el conocimiento está constituido por el tiempo y no puede situarse fuera del mismo. No ocurre lo mismo con la conciencia, que sobrepasa el tiempo –no por evadirse en un mundo misterioso, sino porque «se ejerce en un presente del que no puede salir»–. La concepción del presente no solo

---

24 L. LAVELLE, *De l'acte*, pág. 80.

25 Cfr. Louis de RAEYMAEKER, *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*, 1956 [1947], pág. 108.

26 L. LAVELLE, *La presencia total*, 1961, pág. 50.

habla de un presente puntual, habla también de «una superposición incesante entre el pensamiento de lo que se acaba de ser y el de lo que va a ser» que constituye la conciencia del acto al cumplirse. Mediante la vivencia de lo temporal el yo reivindica un *derecho de incursión* en todo el dominio del ser: Siendo interiores al ser, tenemos de alguna manera acceso a todas las partes de su inmensidad. Leemos en *La presencia total*,

En vez de empobrecerse y vaciarse, como suele creerse, nuestro pensamiento adquiere certidumbre y eficacia al descubrir, en cada uno de sus pasos, la identidad del ser que posee y del ser al que se aplica<sup>27</sup>.

Nos interesa señalar que Lavelle reconoce cierto *permanente ontológico* que orienta mi hacer en el *recogimiento*, en recuperar la unidad y en retirarme hacia el interior para imponer silencio a los actos intencionales. El recogimiento me revela la presencia del ser en el cual yo mismo estoy inmerso; solo quien ha captado una vez la participación del ser y del yo (bajo la forma de recogimiento y como el acto mismo de la vida) reconoce que contiene en sí misma todo lo que podemos conocer. Es posible, entonces, estudiar un acto primario relacionado con la vida prerreflexiva y ampliar progresivamente el marco de la investigación comenzando por las experiencias del sentido común (tal y como el discurso nos lo presenta) y accediendo al “yo íntimo” mediante la reflexión. Se cierra así el recorrido de la *interioridad*.

Dos precisiones nos adentrarán en este argumento: (1) la memoria nos sugiere una presencia infinitamente más vasta que aquella realidad ante la que estamos presentes; (2) existe un *escalonamiento natural* de las representaciones temporales de la percepción sin el cual nos resultaría imposible representar la totalidad del yo. Se trata de una *presencia escalonada* que solo se podría concebir

---

27 *Ibidem*, p. 34.

siendo simultánea en el caso de que existiera un pensamiento más potente que el nuestro, un pensamiento muy superior a nuestras posibilidades cognoscitivas y no distinguible de un *pensamiento infinito* –prácticamente sería es lo mismo que decir que en esa condición adquiriríamos una visión absoluta–.

## 2 La identidad del ser y del acto es la clave de la metafísica

En la relación entre lo posible y lo actual, es necesario introducir un tercer término: el *acto*, concebido como un paso desde lo posible hacia lo actual. Sin este pasaje nada se produciría jamás, pues lo propio del *acto* es disociar la esencia y la existencia (invirtiendo la relación clásica entre ambas, al menos cuando se trata de seres libres). Como hemos visto, el actuar humano no consiste en adaptarse según una *naturaleza escondida* a una perfección que le compete. La conciencia deviene real para sí misma cuando sobrepasa las apariencias y las realidades y busca una adecuación (siempre parcial) al ser total; en ese momento, se actualiza el ser en cuanto esencia. Como observará Lavelle, la esencia se encuentra en nuestra *existencia* «tal como nosotros la queremos y tal como la hacemos»<sup>28</sup>, este el sentido profundo de nuestra *vocación*. Si señalamos este parentesco (existencia/vocación) no es por otro motivo que por subrayar que el despertar del ser a sí mismo y a la realidad se da en la afectividad y no solamente en el concepto. El ser no va desligado del sentir, porque en la persona se dan simultáneamente los dos actos (el acto de *ser como existir* y el acto de *existir siendo*).

Aún podrían presentarse las cosas de otra forma. Es erróneo afirmar que lo propio del ser sea sobrepasar la distinción entre la esencia y la existencia, pues ésta progresa en relación con la primera al actualizarla. La existencia no puede ser pensada aisladamente como si fuera el atributo de un sujeto (solamente puede hacerlo una cualidad y la existencia no es una cualidad porque no agrega nada a la

---

28 L. LAVELLE, *De l'Ame Humaine*, 1951, pág. 117.

noción del sujeto). Ni siquiera puedo afirmar que la existencia me condena a *ser libre*. Tener la obligación de ser libre es convertir mi libertad en necesidad cuando es la *libertad* quien crea sus propias posibilidades,

Aún más estas posibilidades resultan del análisis de la libertad en esta especie de relación de sí mismo consigo mismo que precisamente va a permitirle el determinarse y el actuar. Ella comporta indudablemente una elección, pero que se produce en su propia interioridad y no entre los fines exteriores que le son simplemente propuestos<sup>29</sup>.

Lavelle cesa de definir al ser como universalidad abstracta para volverse concreto. No existe término alguno que no quede envuelto necesariamente en esta enunciación: la esencia del ser es una potencia originaria y su objeto no será jamás alcanzado porque siempre está hablando de nuevas posibilidades. *De l'être* se recalca su carácter universal y unívoco; una opinión que repite en *De l'acte*.

Decir que el ser es universal y unívoco equivale a decir que todos nosotros formamos parte del mismo Todo y que es el mismo Todo el que nos da el mismo ser que a él le pertenece y fuera del cual nada hay<sup>30</sup>.

«La identidad del ser y del acto es la clave de la metafísica»<sup>31</sup>, afirmará en *De l'Être*. Estamos discutiendo que la existencia no puede considerarse como un

---

29 «Ou plutôt ces possibilités résultent de l'analyse de la liberté dans cette sorte de relation de soi avec soi qui précisément va lui permettre de se déterminer et d'agir. Elle comporte bien alors un choix, mais qui se produit à l'intérieur d'elle-même et nullement entre des fins extérieures et qui lui sont simplement proposées». L. LAVELLE, *De l'Intimité Spirituelle*, 203.

30 *De l'acte*, p. 78

31 «C'est oublier que l'être est acte et que le propre de l'acte, c'est de s'affirmer lui-même, avant de permettre l'affirmation de tout le reste, qui n'a de sens que par lui et par rapport à lui, c'est-à-dire n'a point d'autre être qu'un être de participation. L'identité de l'être et de l'Acte est la clef de la métaphysique». L. LAVELLE, *De l'Être*, 1947, p. 301

término que entra en el informe; es de otra naturaleza, aunque no se puede hacer otra cosa que definirla en términos de conocimiento. Deberíamos ahora dar cuenta de cómo el ser se vuelve concreto (no existe término alguno que no queda envuelto en este acto de enunciación) haciéndose un *concepto dinámico*, una interioridad absoluta. Cualquiera que sea su relación íntima con la actividad del yo, hay una experiencia (la *presencia*) que precede al descubrimiento de la vida subjetiva. El yo es quien descubre el ser mucho antes de tomar consciencia de su inscripción en él.

podemos decir que descubro la presencia pura, que es la presencia del ser para el yo, antes de descubrir la presencia subjetiva, que es la presencia del ser en el ser<sup>32</sup>.

A consecuencia de esto, Lavelle encuentra las señas de la *presencia* en una experiencia interior. No solamente la existencia es anterior al conocimiento sino que lo desborda.

el conocimiento nos parece ser solo un objeto particular al que se puede aplicar la existencia, mientras que la existencia expresa una afirmación simple y que, en sí misma, es independiente de las determinaciones más elementales por las cuales se constituye el conocimiento<sup>33</sup>.

Partimos de una experiencia metafísica: la captación del ser (del todo, del absoluto) en mi ser. La experiencia de la presencia del ser es anterior a esta distinción. No hay lugar a dudas: uno y el mismo ser son el ser del absoluto y el de los particulares, aunque la multiplicidad infinita de los sujetos finitos y su comunión sean los medios por los cuales el Acto puro realiza su perfección y su ser

---

32 «[...] on peut dire que je découvre la présence toute pure, qui est la présence de l'être au moi, avant de découvrir la présence subjective, qui est la présence du moi à l'être». L. LAVELLE, *De l'Être*, 1947, p. 12.

33 «la connaissance ne nous paraît être qu'un objet particulier auquel l'existence peut être appliquée, tandis que l'existence exprime une affirmation simple et qui, en elle-même, est indépendante des déterminations les plus élémentaires par lesquelles la connaissance se constitue». L. LAVELLE, *De l'Être*, 1947, p. 12.

mismo. La continuidad del ser concreto no puede ser rota por la diversidad correlativa de los seres particulares porque no podemos distinguir las partes en el interior de lo absoluto: no tienen sentido sino por relación al todo. No podrían existir separadamente, pues cada una expresa una perspectiva sobre el todo.

Lavelle parte de la propia experiencia metafísica: *al ponerme a mí mismo pongo el todo del ser*. En *De l'Etre* había hablado del ser como un todo: único, inmenso y continuo. En *De l'Acte* no niega esto pero dice que la realidad única de ese todo no es cosa, no es materia, sino acto o espíritu. La diferencia entre estos dos libros no es tan grande: *De l'Acte*, en vez de explicarla como un espacio infinito, una esfera inmensa muerta, la explica como acto o actividad omnipresente. Esto es lo característico de Lavelle: superar el monismo sin llegar a admitir dos entes distintos (relacionados por analogía) o dos esferas de ser sino explicando ese ser-todo como acto.

### 3 Algunas conclusiones

Muchos metafísicos que han profundizado en la noción de existencia han intentado situarla en un mundo trascendente que escapa a la duración. No es el caso de Lavelle. No vio necesidad alguna de considerar un espíritu trascendente: el acto consciente de conocimiento nos da acceso al mismo ser en su presencia total; lo encuentra a partir de una iniciativa interior mediante la cual el ser consciente constituye su propia realidad. Lo hace en cada momento, y este hecho goza del privilegio de ser el primero en relación con todos los demás, por eso expresa nuestra raíz y esencia. Si se piensa como un *hecho primitivo* sólo puede ser un acto que se crea durante su propio logro; es similar al acto de pensamiento cartesiano o al acto de voluntad en Maine de Biran (aunque éste fuera consciente de que su idea del esfuerzo llevaba mucho más allá de Descartes el análisis del *hecho primitivo*). Para Biran, no es la experiencia de un espíritu que piensa sino la de quien se enfrenta con el fenómeno de la resistencia ante algo (conocemos, además, la posibilidad de abandonar el intento).

El hecho de *confiarnos* a ciertos poderes hace que la dirección del acto puro sea una creciente intimidad tanto con nosotros mismos como con el ser total. Éste no se alcanza abstractamente, sino en relación con algo concreto; en tal sentido, Lavelle reafirma la oposición del espiritualismo francés a la filosofía crítica: no admite una ley (un nómeno oculto) postulada por la razón ni un sujeto trascendental, el acto se comprende en su ejercicio, de forma psicológica y, también, dentro de su comunión con el ser. ¿Se trata de un “acto de fe”?

La presencia del ser y la participación del yo en él resultan ser para Lavelle las experiencias fundamentales. No podemos juzgar si se está efectuando una extrapolación que le autoriza a plantear un acto perfecto y abstracto pero nos ha situado en el centro mismo de donde surge una realidad y establece una relación entre una “fuente” de la que se alimenta y el objeto adonde tiende. El hecho de que nuestra presencia en el ser sea una participación no es una mera teoría. Lavelle intenta hacerla evidente por medio de un análisis de la experiencia. Distintas razones nos permiten justificar esta idea.

1. El ser nos pertenece en razón de una evidencia pasiva, lo tenemos a nuestra disposición como un instrumento que actualiza distintos estados de conciencia. La filosofía debería comenzar aquí: en el lugar donde se asienta una experiencia primitiva que no se ejerce sino en el *instante* (que es un presente móvil que lleva sus límites entre el pasado y futuro: pura presencia<sup>34</sup>). El ser finito coincide con el ser total en el límite del instante,

---

34 Lavelle está en deuda con Sören Kierkegaard –sin duda, inspirador directo de las filosofías de la existencia– al hablar del concepto de *instante*. En 1846 adoptó un nuevo sentido para el término *existencial* e hizo del *instante* el lugar temporal de descubrimiento de la verdad (con este término –*instante*– tituló una revista publicada en el último año de su vida con objeto de mantener una polémica contra la Iglesia): su significado se condensa en descubrir que la verdad es un acontecimiento y no un saber. En Lavelle, el tiempo puede abordarse como una sucesión interminable de momentos fugitivos pero también puede servir como un instrumento de participación y reconoce el instante se reconoce como un punto de unión entre el tiempo y la eternidad. Destaca en



aunque no sea posible vivirlo literalmente: el sujeto se encuentra incesantemente arrojado fuera de sí mismo por la movilidad del tiempo. La teoría de la participación lavelliana explica la *génesis interior del ser*, una esfera de intimidad que adopta la forma de un *acto* reflexivo. La apropiación del ser es acto constructivo que nos compromete y nos permite inscribir nuestra realidad en el universo. Nos permite producirla, en lugar de soportarla pasivamente<sup>35</sup>.

2. La existencia es una determinación en virtud de la cual «algo existe» y se distingue de lo *puramente posible*. Conviene prestar mayor atención al prefijo *ex* (característico de la existencia) para evitar la ilusión de pensar la existencia con carácter de exterioridad respecto a la conciencia<sup>36</sup>. La existencia es fundamentalmente relación (aunque tal oposición no es absoluta porque la existencia también es conocida, en cuanto que hablamos de ella<sup>37</sup>). Implica descubrir nuestras potencias, cada una de las cuales es

---

su filosofía la contraposición entre el instante y lo eterno intemporal: el instante, como resultado “del cruce entre el tiempo y la eternidad” conduce a un *eterno* siempre *presente*.

CFR. J. HERSCH, “El instante”, en SARTRE, HEIDEGGER, JASPERS et. al., *Kierkegaard vivo*. Madrid, Alianza. (Coloquio organizado por la UNESCO en París, del 21 al 23 de abril de 1964), 1970, pág. 73; véase también T. URDANOZ, *Existencialismo y filosofía de la existencia humana*, 1960, págs. 14-16.

35 L. LAVELLE, *La presencia total*, pág. 177.

36 Para Yolanda Ingianna, la interioridad de la existencia no puede realizarse sino en el descubrimiento constitutivo del sujeto por sí mismo. Solo al ser que es capaz de decir *yo* le conviene la palabra *existir* (que designa la acción de salir). El otro término («*insistir*») designa, en oposición al primero, la acción de estar dentro de aquello de donde se obtiene el ser sin lograr desligarse jamás». Cfr. Y. INGIANNA (s.d.): “La categoría ontológica de la existencia en la filosofía de Louis Lavelle”, *Revista de Filosofía*,. Pág. 92.

37 Baertschi lo ha visto claramente: la teoría de Lavelle es un monismo existencial de carácter metafísico, en el sentido que ese **término** ha tenido en la tradición racionalista francesa del XIX y comienzos del XX. Cfr. B. BAERTSCHI, “L'existence selon Louis

inseparable de una oportunidad y de un deber que debemos cumplir.

Nuestras experiencias más aleccionadoras, las lecturas que mayor influencia ejercen sobre nosotros, los encuentros que nunca más olvidamos, son lo que, de pronto, han revelado cierta posibilidad que estaba en nosotros y que, hasta entonces, no habíamos sospechado. Estas son las oportunidades que nos permiten descubrir lo que debemos ser y llegar a serlo<sup>38</sup>.

3. Se participa de una *experiencia primitiva* actualizada continuamente. Su análisis no termina nunca porque es infinita; sin duda, no conseguimos aprehender el ser más que bajo una de sus formas individuales, a través de uno de sus estados momentáneos. Desembocamos así en una de las afirmaciones propias de Lavelle: el ser, considerado en su totalidad, no es un objeto absoluto (materialismo) ni un sujeto absoluto (idealismo). La esencia última del ser es el acto que da paso a la *experiencia interior*.

---

Lavelle”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 117. 3 (1985), pág. 214.

38 L. LAVELLE, *Las potencias del yo*, 1954, pág. 14.

**TERCERA PARTE**

**EN TORNO A LA PRESENCIA TOTAL**



## Capítulo 6. La experiencia interior

A lo largo del trabajo hemos hablado de la conciencia como de una función que nos resulta cada vez más íntima, aunque resulte difícil justificar explícitamente qué es aquello sobre lo que indagamos; una prueba de ello ha sido la dificultad que tuvimos al demostrar si la conciencia y la identidad personal eran, o no, una y la misma realidad. Se hubo de esperar a que Descartes introdujera una «barrera metafísica» entre la materia y el pensamiento para que la reflexión ingresara de una forma nueva en el ámbito autoconsciente del sujeto. A partir del momento en el que Descartes mostró que el ser de los cuerpos en el mundo es distinto al ser de las representaciones en la mente, se fundamenta un nuevo contenido en la conciencia – que lo es, ahora, de un *sujeto* pensante–. La reflexividad se convierte así en el privilegio de un sujeto que se autodenomina «yo» y que se expresa a través de algún tipo de experiencia.

### 1 Independiente de toda estructura formal

La experiencia describe aquello que se nos ofrece directamente, aunque todos los sentidos del término acaben por bloquearse frente a la sensación de algo que los desborda. Constituye lo primario, lo que está al comienzo, el choque que desencadena aquellos procesos por los que el sujeto toma contacto con la realidad y que exceden lo aprehensible por una sencilla razón: la experiencia permanece en el ámbito de la intimidad.

Conviene decir que la experiencia es un hecho anterior al lenguaje, un ámbito

que difícilmente llega a ser explicado en términos comunicativos porque apenas llega la reflexión mucho más lejos sin observar cómo, al mismo tiempo, se forma un nuevo abismo. Hay que estudiar la posibilidad de una experiencia interior «en sí», independiente de una estructura formal que haga posible el conocimiento objetivo y sabiendo que la experiencia se hace presente cuando se torna consciente: se puede decir que, en cierto sentido, está adelantada a quien la observa: solo después de tener una experiencia se puede «saber» lo que ella es. Esta última idea se muestra en una de las definiciones del *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora: *experiencia* es el hecho de «vivir algo dado anteriormente a toda reflexión o predicación»<sup>1</sup> que nace de algún tipo de contacto y es anterior a una esquematización conceptual. Con objeto de encontrar argumentos para interpretar el sentido más habitual de la palabra, escogimos a tres autores que han discutido sobre la fenomenología de la experiencia: Jean Wahl, Claude Romano y Johannes B. Lotz.

Jean Wahl ha sido director de *Deucalion*<sup>2</sup> y animador del *Collège Philosophique*, además de uno de los más importantes historiadores franceses que centran su investigación en el existencialismo<sup>3</sup>. Escribe *La experiencia metafísica* en 1966, no sin mostrar sus dudas sobre el título y la extensión filosófica de su estudio: «Cuando escribimos a la cabecera de este libro *La Experiencia Metafísica*, sabíamos muy bien que ésta no puede ni definirse ni siquiera describirse. Mucho

---

1 J. FERRATER MORA (1964): «Experiencia», en *Diccionario de filosofía*, BB.AA., Editorial Sudamericana, Tomo I, pág. 618.

2 Colección de Cuadernos de filosofía que aparecen en Éditions de la Revue Fontaine, Paris, 1946. En el primer número se lee: «Ces cahiers contiennent de nombreux articles d'existentialistes et sur l' existencialisme».

3 No es anecdótico recordar que Michel Henry (1922-2002) escribe su tesis doctoral (*La esencia de la manifestación*, defendida en 1963 en La Sorbona) bajo la dirección de Jean Wahl y Jean Hyppolite.

menos conocemos su esencia»<sup>4</sup>. Nos atrajo su punto de vista al describir la voz *Erfahrung*<sup>5</sup> (traducción alemana de *experiencia*) como una especie de viaje, un concepto que se encuentra profundamente unido a la idea de temporalidad. Tener una experiencia quiere decir que existe alguna cosa que ensayamos y que, en cierto modo por lo menos, está fuera de nosotros<sup>6</sup>. Tal y como la entiende Wahl, la experiencia es «manejada» por quien la ha vivido, sabiendo que le facilita un plus de aprendizaje. Su definición es netamente kantiana, se apoya en categorías del entendimiento y se aplica tanto a la experiencia ordinaria como a la metafísica<sup>7</sup>. Para Wahl, que relaciona la experiencia con la idea de método o de camino hacia una meta<sup>8</sup>, la experiencia metafísica se nutre de realidades que se encuentran situadas fuera de ella, «a extramuros». Puede tratarse de experiencias artísticas, científicas o religiosas; el hecho de que se repitan aporta un conocimiento que se

---

4 Cfr. J. WAHL, *La experiencia metafísica*, 1966, pág. 184.

5 La lengua alemana tiene dos vocablos para el término «experiencia» (*Erlebnis* y *Erfahrung*). Gadamer, en *Verdad y Método*, explica que *Erlebnis* deriva del griego y significa «estar en vida cuando tiene lugar algo», comprender de inmediato algo real. Su participio (*das Erlebte*) es «lo experimentado» y apunta a un contenido permanente. Ambas definiciones subyacen a la formación de *Erlebnis*: incluyen la inmediatez, el efecto y la importancia de un episodio personal. Por parte del término *Erfahrung*, significa «aprender a padecer» y a percibir los límites. Tomado de L. ROY, *Experiencias de trascendencia*. Fenomenología y crítica. Barcelona, Herder, 2006 [e.o. 2002], pág. 252.

6 Si no hubiera más que espíritu «no se podría hablar correctamente de experiencia metafísica; ésta implica un demonio distinto del ser mismo del que lo ensaya o verifica». *Ibidem*, pág. 202.

7 Se podría incluir otro sentido: el de aquello que antecede al juicio, la experiencia antepredicativa, que es, usando una de las expresiones de Husserl, la tierra donde brota el juicio, pero que no se deja reducir a juicios. J. WAHL, *La experiencia metafísica*. Alcoy 1966, pág. 5.

8 No es anecdótico recordar que Michel Henry (1922-2002) escribe su tesis doctoral (*La esencia de la manifestación*) bajo la dirección de Jean Wahl y Jean Hyppolite, defendida en febrero de 1963 en la universidad francesa de La Sorbona. Cfr. J. WAHL, *La experiencia metafísica*, pág. 202.

acrecienta con el tiempo.

En el libro de Claude Romano (*El acontecimiento y el mundo*, 2012) se desarrolla un programa filosófico en donde la experiencia se deja pensar bajo el régimen de dos verbos: *tener* y *hacer una experiencia*. El primer sentido (*tener una experiencia*) implica acumular conocimientos o saberes, «como si las experiencias, a fuerza de añadirse unas a otras, pudieran engendrar una adquisición, una posesión, un fondo estable disponible para el viniente que somos»<sup>9</sup>. *Hacer una experiencia*, en cambio, se justifica cuando tras realizar una actividad resurjo cambiado (es algo similar a lo que sucede respecto a procesos como *aventura* o *acontecimiento*, que admiten la posibilidad de una transformación personal). No prima en este caso la adquisición de conocimientos cuanto una «puesta a prueba» de la persona. La expresión «hacer» no indica que nosotros operamos sobre la experiencia; quiere decir «pasar a través de ella», sufrirla, acoger lo que nos alcanza y someternos a su enseñanza. Escuchamos en el trasfondo de estas definiciones la influencia de Heidegger: la experiencia «me sucede» porque me dirige hacia un porvenir imprevisible; poco importa si el acontecimiento en cuestión es exterior, acontece de improviso (un golpe de suerte, una enfermedad) o es un proyecto perfectamente preparado. La experiencia forma parte de una *travesía* que es indisoluble del riesgo y de la transformación individual; muestra un horizonte que no se puede procesar y me impone algún tipo de restricción por la que *me pongo en juego a mí mismo*. De ella resurjo cambiado. Si se observa la situación, no prima tanto la idea de adquisición, cuanto la de una puesta a prueba que es, a la vez, transformadora.

Coincide con esta idea, aunque la matiza, Johannes B. Lotz (*La experiencia transcendental*, 1982) profesor en el Instituto Superior de Filosofía de Munich y en

---

9 Claude Romano participa del giro de la nueva fenomenología francesa (Ricoeur, Marion, Henry, Chrétien, Romano y Nancy) que continúa el trabajo de Heidegger, Lévinas y Derrida. Cfr. CL. ROMANO, *El acontecimiento y el mundo*, pág. 212-ss.



la Universidad Gregoriana de Roma. En este libro, que constituye el eje de la etapa última de su pensamiento, Lotz se apoya en una concepción de raíz kantiana cuando dice que al «yo pienso» le acompaña una intuición intelectual que unifica lo plural<sup>10</sup> y atañe a las condiciones de un sujeto de experiencia. Pero rebasa esta descripción porque introduce afirmaciones sobre la constitución ontológica del hombre, el mundo y Dios, transfiriendo de esta forma la justificación de lo transcendental a otra esfera de pensamiento. ¿Es posible llegar a otros grados de experiencia, como la de lo Absoluto<sup>11</sup>, una realidad que se sustrae totalmente a la experiencia y a la que la metafísica suele considerar como la ciencia de lo *inexperimentable*?

Lo fundamental es que Lotz adopta la metafísica heideggeriana. Conoce de primera mano a Heidegger, quien fue su profesor durante los cuatro semestres que el jesuita pasó en la Universidad de Friburgo y supervisó su tesis doctoral, junto a Martin Honecker, en 1936. Lotz habla de una *experiencia transcendental* que no se limita a un concepto abstracto del ser, puesto que debe ser procesada. Su argumento es este: dado que se puede profundizar sobre diferentes grados del ser, sería posible (y de sentido común) atender a la experiencia de una forma explícita y mediante un ejercicio de meditación<sup>12</sup> en donde la reflexión no agotara lo meditado, sino que se abriera camino hacia ciertas *condiciones supraobjetivas*. Avanzamos esta hipótesis: la meditación, para Lotz, es una reflexión sobre lo experimentado, aunque no aclara suficientemente si esta reflexión se produce como reducción, como abstracción o como una forma de elaborar lo vivido. Su idea es que, por medio de la meditación y partiendo de los objetos, el espíritu humano se vuelve a los actos con los que los experimenta y se somete a los límites que le son dados o impuestos. A este caminar

---

10 J. B. LOTZ, *La experiencia transcendental*, 1982, pág. 17.

11 *Ibidem*, pág. 66.

12 *Ibidem*, pág. 55.

lo denomina *experiencia trascendental*. El debate aparece cuando nos preguntamos si no está incurriendo en una aporía al mezclar ambos conceptos para hablar de una experiencia sobre algo (lo metafísico) que trasciende, por definición, toda experiencia –en este caso, una *experiencia metafísica* dejaría de serlo–.

Teniendo en cuenta los conceptos presentados, nos centraremos en exponer cómo la experiencia es *elaborada* por quien la ha vivido y conlleva un tipo de *acción* interna. Sabemos resulta difícil de caracterizar como empírica –al menos en el sentido habitual de la palabra, que interpreta lo que es intuitivo de forma sensible– aunque atraviesa *diferentes grados del ser* para alcanzar una totalidad.

### 1.1. *Crítica de la primacía de la experiencia*

Necesitamos determinar nuevamente el alcance que se da al término *experiencia*, un vocablo que responde a un saber genérico del que la conciencia y el conocimiento serían, por así decirlo, distintas representaciones. La primera dificultad surge al saber que nos hacemos con la experiencia a partir de una representación: todo objeto del que podemos afirmar que existe debe ser conocido; es decir, representado. El problema está en que si se agota en la representación no sabemos explicar como se atiende a la *conciencia del acto* en su iniciativa y en su realización. El yo *no es inmediato* con respecto a sí mismo porque, al final, acaba siendo interpretado dentro de un marco de sentido; con lo cual, toda inmediatez corre peligro de desaparecer.

Lo particular de Lavelle es sostener que la metafísica se sustenta en una experiencia privilegiada: la del *acto* que me hace ser<sup>13</sup>. El ser es un todo dinámico que confiere una particular *densidad ontológica* a la reflexión. No puede concebirse como algo ya dado; se trata de un *ser-en-acto*, y podemos decir que lo propio del pensar filosófico es no despegarse de este carácter esencial. Rechazar esta realidad

---

13 L. LAVELLE, *De l'acte*, págs. 11-12.

es una huída: lo relativo –subraya Lavelle– solamente existe por quedar *inscrito en el Absoluto*. Por esta razón, el ser expresa, además, una exigencia fundamental, que es la de forjar determinadas aspiraciones que nos dirijan hacia una vida espiritual que trascienda y justifique la vida material. Se expresa así el valor y el sentido de la vida: todo espíritu lleva aparejada la exigencia de «afirmar sus aspiraciones esenciales, forjarse una vida espiritual que trascienda y justifique la vida material; en otras palabras, todo espíritu tiene la exigencia de hacer más íntima su comunión con el Absoluto»<sup>14</sup>.

Existen dos razones por las que muchos rechazan este tipo de experiencia: (a) no puede haber experiencia más que del objeto; es difícil por tal motivo comprender un acto en sí –cuando se le advierte, ya estaba ahí, solo cabe mirarlo cuando ya se ha hecho presente– y, en todo caso, (b) la noción surge a posterioridad, solo quien tiene determinado tipo de experiencia puede reconocerla y distinguirla de entre otras formas vitales que le son afines. Solo entonces el yo toma conciencia de sí mismo, como un ser limitado que queda inscrito en una experiencia que está siendo elaborada.

### 1.2. *La contemplación del ser*

Lavelle tropieza con algunas dificultades al determinar qué desencadena el comienzo mismo de una experiencia pura, el movimiento «por el cual nuestro espíritu se engendra a sí mismo»<sup>15</sup>. No se puede explicar previamente.

La experiencia pura, tal y como la hemos descrito y por oposición a todas las experiencias particulares, es la experiencia de una presencia de la que no se sabe todavía lo que se obtiene, y antes de todo análisis, es decir, antes de toda significación [...]

---

14 J. R. SANABRIA, J. R. S.J. (1963): *El ser y el valor en la filosofía de Louis Lavelle*. Mexico, Pontificia Universitas Gregoriana, pág. 7.

15 L. LAVELLE, *La presencia total*, pág. 38.

solamente con tal experiencia el análisis comienza<sup>16</sup>.

La presencia ante el ser, presencia a mí, presencia ante el otro o ante el mundo, la presencia ante Dios... son formas sucesivas en las que la experiencia de la presencia revela las etapas de una búsqueda. Estaríamos hablando de una experiencia primitiva de la que nadie puede liberarse y destinados a analizar y profundizar sobre ella.

La *presencia* del ser y la *participación* del yo en el mismo resultan ser dos experiencias fundamentales que requieren de un «acto de fe» y de un espíritu liberado de todo interés o preocupación particular. Saber que esta experiencia existe no implica darse cuenta de su plenitud concreta; tampoco implica que la estemos actualizando o que la podamos poseer<sup>17</sup>; requiere de un proceso de *purificación* –al igual que en Platón, la verdad solamente puede entrar en una conciencia que se sienta digna de recibirla–. Pero nada nos autoriza a plantear un acto perfecto que reabsorba en sí mismo el resto de datos; cabe sospechar que estamos realizando una extrapolación ilegítima: ¿y si este dato primero no fuera, con respecto a nuestra conciencia, algo más que un *acto de fe*? Lavelle utilizará dos imágenes para hablar de esta intuición fundamental a la que es imposible encontrar una explicación ulterior: una es la de la *luz*; la otra, la del *círculo*.

1. Primero captamos el *objeto*; lo captamos directamente y solo después, mediante la reflexión, podemos captar el *acto*. Algo similar ocurre con la luz,

envuelve todo lo que vemos y que no es vista a su vez más que por una mirada lo bastante desinteresada y lo bastante pura para

---

16 «L'expérience pure, telle que nous l'avons décrite, par opposition à toutes les expériences particulières, est l'expérience d'une présence dont celui qui l'obtient ne sait pas encore, avant toute analyse, c'est-à-dire, avant toute qualification, si elle coïncide avec la sienne, ou si elle la dépasse. Seulement avec une telle expérience, l'analyse commence». L. LAVELLE, *De l'être*, pág. 45.

17 *Ibidem*, p. 26.

discernir en los objetos mismos las diferentes maneras como ella se refleja, se refracta y se divide"<sup>18</sup>.

Repite la imagen de la luz en *El error de Narciso*:

Quien se eleva más alto es también el que conocerá la luz más clara y hermosa, y que el que mejor ha vaciado su alma de todas las manchas de amor propio tendrá más espacio para recibirla<sup>19</sup>.

La consideración que Lavelle hace respecto del elemento de la luz parece propia de la filosofía platónica y también aparece en la mística sanjuanista (recordemos cómo Juan de la Cruz genera sus conceptos en la medida en que las diversas zonas de la realidad se van experimentando). No es éste el momento de examinar a fondo esta cuestión (será abordada en el punto 7.3) sino de explicar que Lavelle da la impresión de que explica la realidad como si estuviera dividida en distintos planos que el ser humano debe superar para introducirse en lo absoluto (podría aventurarse que saliendo del fondo de una materia oscura para ascender hasta la luz superior).

2. Destaca, en segundo lugar, que el acto reflexivo se establece según un *movimiento circular*: el yo que reflexiona es, a la vez, el objeto de la reflexión. La imagen del círculo aparece en Lavelle cada vez que se encuentra una intuición fundamental de la que es imposible encontrar una explicación exterior –no cabe duda de que estas cuestiones acosaban de modo similar a Bergson, cuando piensa la verdad como un límite al que se tiende por aproximaciones concretas–. No hay que

---

18 «semblable en cela à la lumière qui enveloppe tout ce que nous voyons, et qui n'est vue à son tour que par un regard assez désintéressé et assez pur pour discerner dans les objets eux-mêmes les différentes manières dont elle se réfléchit, se réfracte et se divise». L. Lavelle, *De l'acte*, p. 22.

19 «celui qui s'élève le plus haut est aussi celui qui connaîtra la lumière la plus claire et la plus belle, et que celui qui aura le mieux vidé son âme de toutes les souillures de l'amour propre aura le plus de place pour la recevoir». (L. LAVELLE, *L'erreur de Narcisse*, pág. 116)

olvidar tampoco que Lavelle convierte a la filosofía en un saber que gravita alrededor de un objeto fijo y se encierra en círculos de significado, haciendo de esta figura el «término primitivo que toda filosofía busca para dar fundamento sólido a la serie de operaciones del pensamiento»<sup>20</sup>. Esta misma idea se aplica al tiempo: la imagen de un *círculo eterno* hace del universo una rueda que progresa en el tiempo.

Es este círculo eterno el que hace del universo una gran rueda que progresa sin cesar en el tiempo si consideramos la carrera de todas las criaturas y que siempre gira sobre sí misma si consideramos el movimiento que todo el anima<sup>21</sup>.

Lavelle define la conciencia como la experiencia interna del acto en su iniciativa y en su realización. Y es en el análisis del acto voluntario donde mejor se aprehende en su estado puro, independientemente de toda imagen. Tal intuición no es, sin embargo, originaria: en Lavelle se habla de auto-creación; en Biran, de un «retorno incesante al punto focal»<sup>22</sup>. La explicación del círculo y de la conciencia convergen con un acto que, ya lo hemos visto, es invisible (solo una actividad lo hace accesible, aunque no podamos ver o imaginar la experiencia de nuestra propia actividad<sup>23</sup>).

Veamos un ejemplo. En la *proposición XIII* de *Manuel de méthodologie*

---

20 L. LAVELLE, *La presencia total*, pág. 67.

21 «C'est ce cercle éternel qui fait de l'univers une vaste roue qui progresse sans cesse dans le temps si l'on considère la carrière de toutes les créatures et qui tourne toujours sur elle-même si l'on considère le mouvement qui l'anime toute entière». L. Lavelle, *De l'Acte*, pág. 114.

22 Cfr. A. DEVARIEUX, «Puissance(s) du moi Louis Lavelle et Maine de Biran», *Laval théologique et philosophique*, 69.1 (2013), págs. 37 y 39.

23 Ahí estaría el *error de Narciso*: verse a sí mismo, intentar convertirse en espectador de sí mismo para describir el acto interior por el cual nace constantemente. Narciso no puede convertirse en un espectáculo sin aniquilarse a sí mismo. Se mira a sí mismo en lugar de vivir, que es su primer pecado. Cfr. L. LAVELLE, *L'erreur de Narcisse*. Bernard Grasset, Paris, 1939.

*dialectique* leemos: «La reflexión se hace cargo constantemente de la actividad misma en la que se origina». No es posible asignar un origen a la reflexión: le tocaría a ella misma emprenderlo como comienzo de cualquier explicación (y de la explicación de sí misma). Solo podemos describir su ejercicio; mejor dicho, es ella quien se describe a sí misma. Por ello sería inútil distinguir entre una *conciencia espontánea* y una *conciencia reflexiva*. En su forma más elemental, la conciencia ya es *conciencia reflexiva*, tendida entre el acto que acompaña y el objeto al cual se aplica. En Lavelle la reflexión es el origen de la conciencia que tenemos de nosotros mismos y del mundo. Cuando uno profundiza en ella no deja de pertenecer –él mismo– a la conciencia.

Esto prueba que es la conciencia misma que se aferra a sí misma en su ejercicio puro, no, como decimos, tomando su propio acto como objeto, sino considerándolo en su relación con cualquier objeto. Podemos proponer un origen psicológico o histórico de la reflexión: luego diremos que supone, como su nombre lo indica, un obstáculo al que se enfrenta la tendencia y que nos da la representación del objeto y el problema que ella posa [...] <sup>24</sup>.

Existen similitudes superficiales entre el término *reflexión* en Lavelle y la experiencia del *cogito* tal y como la describe Descartes que conviene matizar. Lavelle no parte de una ascesis radical (como sí hace Descartes, puesto que no es necesario distinguir el espíritu del cuerpo), sino que parte del cogito y le da una interpretación original: le permite renovarse y ser algo más que el producto de la sola reflexión. Añade que la reflexión surge cuando nuestra actividad rebota contra un obstáculo (nótese aquí el eco de Maine de Biran). Puede considerarse que la

---

24 «Ce qui prouve qu'elle est la conscience même se saisissant dans son exercice pur, non point, comme on le dit, en prenant son acte propre comme objet, mais en le considérant dans sa relation avec n'importe quel objet. On peut proposer une origine psychologique ou historique de la réflexion: on dira alors qu'elle suppose, comme son nom l'indique, un obstacle sur lequel vient buter la tendance et qui fait naître en nous la représentation de l'objet [...] ». L. LAVELLE, *Manuel de méthodologie dialectique*, 1962, pág.15.

reflexión surge del obstáculo (*proposición XIV*), en cuanto que «es una disposición permanente de la conciencia a la que el obstáculo, al limitarla, le facilita una aplicación particular»<sup>25</sup>.

En ocasiones, el obstáculo no produce reflexión necesariamente; en otras, la reflexión parece surgir por sí misma. ¿Cómo hablar de una tendencia y de un obstáculo si no es a través de la reflexión sobre algo que ya se está analizando?

El obstáculo es una ocasión que puede dar lugar a él, lo que lo da lugar cada vez que se aplica a un problema particular. Sin embargo, la reflexión es el acto por el cual se descubre y se constituye la libertad. En su forma más perfecta, es una especie de operación permanente del ego, siempre alerta, replegada por su propio poder; y debe decirse del obstáculo, ni siquiera que es lo que lo sacude, sino que es lo que dirige su aplicación<sup>26</sup>.

Si nos contentáramos con tal descripción, la reflexión sería un fenómeno puramente mecánico que no tiene el efecto de interrumpir la vida sino de espiritualizarla y promoverla. Por eso no puede oponerse a la conciencia, porque es su profundización. Si aceptamos a oponerlas, es solo porque pensamos que la vida es una espontaneidad que la reflexión tiende a interrumpir –y esta es una idea confusa que hace un mal uso del término «reflexión» al volverlo en contra de la vida–.

---

25 «La réflexion peut être considérée comme surgissant de l'obstacle, mais il n'est jamais pour elle qu'une occasion: la réflexion est une disposition permanente de la conscience à laquelle l'obstacle, en la limitant, donne une application particulière». *Ibidem*, *proposición XIV*.

26 «L'obstacle est une occasion qui peut la faire naître, qui la suscite chaque fois qu'elle s'applique à un problème particulier. Toutefois, la réflexion est l'acte par lequel la liberté se découvre et se constitue. Dans sa forme la plus parfaite, elle est une sorte d'opération permanente du moi, toujours en éveil, repliée sur son propre pouvoir; et il faut dire de l'obstacle, non pas même que c'est lui qui l'ébranle, mais que c'est lui qui dirige son application». *Ibidem*.



## 2 Vida espiritual e *interioridad*

Una vez que nos hemos ocupado de mostrar cómo la filosofía contemporánea no ha agotado la posibilidad de la metafísica (se mantiene con vigor en Bergson, en Husserl, y en las escuelas de raíz espiritualista) debemos subrayar que el filósofo de Parranquet comparte la preocupación esencial del espiritualismo francés: *no perder contacto con lo real* para encontrar en el interior de sí mismo una intuición pura. Por el tratamiento que Lavelle da a este tema nos parece que su programa de investigación conduce a una *ontología de la interioridad* que se dedica a explicar cómo se hace presente la verdad trascendente en la inteligencia; una intuición inmediata de la realidad absoluta que se realiza al margen de la multiplicidad de esencias que la inteligencia puede descubrir.

Existe una *presencia originaria* y fundante del ser sin la cual yo no advertiría nunca mi propio límite. Los autores para quienes esta verdad primera implica la existencia de una realidad divina pusieron el acento en el denominado argumento ontológico y conectaron a Descartes con san Agustín y san Anselmo (un nexo que no debería exagerarse, teniendo en cuenta su diferente matriz teológica). Por ejemplo, para Agustín de Hipona, es necesario afirmar la primacía de la gracia y la apertura de la inteligencia a un Misterio que salva; en cambio, Descartes insiste en el papel central de la voluntad y en la actuación y concurso de Dios en el acto libre.

Todo lo que llevamos presentado hasta ahora tiene que ver con la noción de un *sentido íntimo* y de una realidad en cuyo fondo anida la verdad. A menudo se confunde la vida espiritual con la *vida interior* o con la *interioridad*. La primera expresión –*vida interior*– no es correcta, porque decir que toda vida es *interior* implica una relación «de continente a contenido» que solo tiene sentido si utilizamos una explicación espacial. Más adecuados resultan los términos *interioridad* (una experiencia de que puede conocer tan solo aquel que está en ella) o *vida íntima* (una actividad del sujeto que pretende encontrar la *fuentes secreta* de

donde surge «la iniciativa mediante la cual se da el ser a sí mismo»<sup>27</sup>). Cabe preguntarse si realmente es posible descubrir la vida espiritual sin cumplir antes con un acto de *reflexión* o de *recogimiento* que nos introduzca, al menos temporalmente, en algún tipo de incertidumbre.

Siguiendo a San Agustín, a la filosofía racionalista cartesiana y, sobre todo, a Malebranche<sup>28</sup>, las primeras páginas de *La presencia total* describen una *experiencia* que proporciona a todas las demás su mayor gravedad y profundidad. Lo propio del pensamiento filosófico es vincularse y retornar a ella «cuando todo se oscurece y se tiene necesidad de un punto de referencia y de una piedra de toque»<sup>29</sup>. Esta experiencia contiene, en sí misma, todo lo que podemos conocer.

Todos admitirán que es primitiva, o más bien que es constante, que es la materia de todos nuestros pensamientos y el origen de todas nuestras acciones, que todos los pasos del individuo la suponen y la desarrollan<sup>30</sup>.

Nuestra vida recobra aquí una gravedad esencial que, en adelante, permanecerá implícita: el hombre debe retener su sentido –de lo contrario, se verá limitado ante finalidades, curiosidades o deseos que acaban por dispersarle–. Dicha experiencia lo es de puro recogimiento. No empobrece ni vacía nuestro pensamiento, como suele creerse; tampoco se nos exige por razón de una necesidad impuesta o inherente al ser mismo, de una práctica de la pasividad de los sentidos

---

27 L. Lavelle, *Las potencias del yo*, pág. 165.

28 En torno a los años 1946-47, y tras realizar una lectura atenta de Platón y Descartes, se enfrenta directamente a los textos de Malebranche, a quien describe como «el más grande filósofo». Pone atención a cómo transforma las ideas innatas cartesianas en lo que sería, literalmente, la actividad de Dios. Cfr. L. ARMOUR, "Louis Lavelle, L'existence et la valeur, leçon inaugurale et résumés des cours au Collège de France (1941-1951)", *Laval théologique et philosophique*, 49. 2 (1993).

29 L. LAVELLE, *La presencia total*, pág. 33

30 *Ibidem*, pág. 33.

(como meditación) o por la fuerza de una disciplina de la razón. Es una cualidad que se verifica al realizar una serie de cometidos espirituales que nadie puede cumplir por el sujeto. En efecto, sabemos que el hombre adquiere su mayor certidumbre al descubrir, en cada uno de sus pasos, la identidad del ser que le posee y al que, a la vez, se aplica.

Lavelle imagina un yo íntimo del cual depende desde un comienzo todo el discurso. Acaso debiera justificar mejor la exigencia que se impone, que es la de olvidar las tentativas infructuosas que han llenado la vida del hombre para tomar conciencia de su esencia y de su lugar en el universo. ¿Cómo transmite al lector esta necesidad un escritor que se mueve con facilidad entre expresiones de carácter poético? Apenas sugiere algo más que un breve apunte literario, diciendo que el autor que mejor consigue describir esta experiencia debería *hacerse olvidar* dejando solo al lector y en *presencia de sí mismo*. Solo desde ahí puede hacerse reconocer aquella realidad que se había presentado.

### 2.1. *El papel del equilibrio y de la afectividad*

Como estamos viendo, Lavelle apoya su ontología en una experiencia del ser que sobrepasa todo aquello que nos es dado. No puede convertirse totalmente en objeto de conocimiento. Únicamente se comprende si existe una voluntad previa de consentir y de cooperar con él.

De tal manera que, si bien él mismo es la condición de todo aquello que puede plantearse, solo puede ser planteado en nosotros y por nosotros en la medida de nuestra propia potencia de afirmación<sup>31</sup>.

En ocasiones, la vida nos llena de inseguridad porque una continua ambigüedad desorganiza nuestra vida física y mental; entonces, solamente la

---

31 *Ibidem*, pág. 24.

emoción nos acerca a esas realidades a las que nos encontramos expuestos. Por ello, necesitamos revivir distintas circunstancias para adquirir una mejor noción de la vida, que solo se encuentra en el momento en el que ella se encuentra más *comprometida*.

Muchos mantienen la tesis de que la afectividad debería considerarse «sospechosa» porque es signo de nuestra debilidad. Para quienes sostienen lo contrario, decir «estoy conmovido» expresa que se ha producido en mí una ruptura de equilibrio que es igual a un *derrumbe de la indiferencia*: en el momento en el que me siento *estremecido*, mi vida adquiere un color más intenso. En cualquier caso, resulta difícil penetrar en la índole de estas emociones en donde «la palpitación de la vida triunfa sobre la conciencia lúcida»<sup>32</sup>.

Nuestra vida afectiva, como nuestra vida intelectual, solo empiezan a pertenecernos en el momento en el que, al superar el contacto pasivo, por decirlo así, que el cuerpo nos proporciona con la naturaleza, lo utilizamos como una especie de sollicitación que se nos hace, pero que nos exige una respuesta personal. Según el caso, podemos contentarnos con soportarla pasivamente o ejercer, gracias a ella, una actividad de elección que haga penetrar en el interior de las cosas cada vez más luz y amor<sup>33</sup>.

La sensación, el placer o el dolor «no son más que propuestas que se nos hacen». Su valor reside en su utilización y nos corresponde hacer de ellos el mejor uso posible, entendiendo que tales estados, según los casos, pueden, iluminarnos o esclavizarnos. Si lográramos adueñarnos plenamente de la palpitación de la vida, dejaríamos de sentirnos conmovidos. Se dice de un ser que es *sensible* porque se supone que hay en él cierta delicadeza –a menudo se la confunde con la debilidad– que, en presencia de los más ínfimos acontecimientos, le impone una especie de estremecimiento. Para Louis Lavelle, el ser *más sensible* es aquel que se encuentra

---

32 L. LAVELLE, *Las potencias del yo*, pág. 78.

33 *Ibidem*, pág. 104.

en continuo *equilibrio* porque antes ha pasado por su contrario. Esto no significa que el equilibrio sea signo de insensibilidad, pues sabemos de equilibrios ciegos que son resultado de una victoria interior que difiere de la inercia, que es un estado en donde el hombre no se conmueve ante nada. Dice Lavelle que el único ser que conoce el verdadero *equilibrio* «es aquel que, al sentirlo siempre amenazado, lo restablece en cierta forma a cada instante, utilizando a manera de resistencias las propias potencias que de ambas partes comienzan a destruirlo<sup>34</sup>».

Imaginemos, por un momento, que la plenitud depende de la variedad de las vías por las que lo real llega hasta nosotros. Puede ocurrir que, en ocasiones, el *placer* detenga nuestro desarrollo interior mientras que el *dolor*, que nos está brindando una prueba, nos descubre caminos o posibilidades que, a no ser por él, permanecerían mudos<sup>35</sup>. *El dolor revela aspectos que no podrían ser alcanzados de otra manera*<sup>36</sup>. Por eso la complejidad de la conciencia ahonda tanto en los placeres como en los dolores que somos capaces de sentir. Así es como para Lavelle es erróneo asociar la sensibilidad con el modelo del bien y el mal, confundiendo «el bien con el placer que nos gusta y el mal con el dolor que odiamos». Placer y dolor me hacen concentrar la atención sobre mi propio interés, aunque su objeto sea el contrario: sacudir la indiferencia, darme el valor de la vida y comprometer mi participación para tornarme sensible a acciones que antes me habían sido

---

34 *Ibidem*, pág. 109.

35 Lavelle ha encontrado una descripción particular del sufrimiento en el estudio de Max Scheler que él mismo ha editado junto a Le Senne, en la colección *Philosophie de l'Esprit*, titulado *Sens de la Souffrance*. Hace traducir el texto al francés y da cuenta de él en *Psychologie Spiritualité*.

36 Dicho esto, dos caminos permanecen abiertos: el de la sabiduría oriental transforma el dolor en un objeto que el individuo puede disociar y rechazar respecto de sí mismo. El de la cristiana exige soportarlo y asimilarlo como un medio de creación espiritual. L. LAVELLE, *Psychologie et Spiritualité*, p.169.

indiferentes<sup>37</sup>.

Es natural que al comienzo el placer y el dolor parezcan desligarme del resto del mundo, para concentrar mi atención sobre el interés de mi propio ser. Pero su verdadero objeto es, por el contrario, enraizar mi vida personal [...] al sacudir mi indiferencia, tan solo ellos pueden hacerme sentir el valor del ser y de la vida y obligarme a comprometer mi participación [...] contribuyen a la formación de mi personalidad espiritual en la medida en que encuentro, más allá de ellos, el bien y el mal cuya presencia ellos solo me permiten adivinar<sup>38</sup>.

Lavelle describe la formación de mi «personalidad espiritual» mostrando un bien y el mal que solo el placer y el dolor me permiten adivinar<sup>39</sup> (por cierto, cualquier deseo que se satisface –y en el mismo momento en que la tensión que hay en él termina junto a las posibilidades que le habíamos vinculado– nos hace experimentar una *decepción*). Por eso la mayoría de los hombres ponen la emoción por encima del placer, apreciando más su intensidad, su ambigüedad y aun su inseguridad. Así es como al perseguir el placer más vivo «buscan antes la emoción que el placer mismo», porque no desean verse privados de aquel dolor sin el cual el placer se vuelve insulso. La emoción se relaciona con «circunstancias que se nos imponen, con algún acontecimiento que acaba de surgir, con una presencia que hemos encontrado, con una idea que vislumbramos en el fondo de nosotros mismos»<sup>40</sup>. Todo esto no es más que otra forma de decir que la emoción nos recuerda una inminencia llena de inseguridades.

---

37 L. LAVELLE, *Las potencias del yo*, pág.109.

38 *Ibid.*, pág. 100.

39 *Ibid.*, pág. 100.

40 Conserva una ambigüedad primitiva que hace reconocer que «es preciso que desorganice nuestra vida física y mental con el fin de suscitar en nosotros una invención siempre nueva». L. LAVELLE, *Las potencias del yo*, pág. 86.

De esta manera, la vida espiritual conferiría a cada acontecimiento y acción un significado y resonancia esenciales<sup>41</sup>. ¿Alguien puede desear la indiferencia? No; no es posible rehusar el trato para refugiarse en una prudencia (que es otro nombre para la *indiferencia* y la muerte) a la que, a pesar de nuestras precauciones, la naturaleza desmiente de continuo.

Llegados a este punto, debemos decir que, en contra de la indiferencia, la vida solo se mide con relación a todos los puntos en donde nuestra sensibilidad sigue siendo vulnerable.

Nadie puede desear la indiferencia; equivaldría a desear no seguir deseando. Sería injertar en la vida misma una voluntad de morir que no es sino una voluntad de vivir descontenta y desalentada que busca, en el propio seno de la nada, algo de la armonía y de la serenidad que no le han sido dadas<sup>42</sup>.

Se puede decir que la actitud del espectador, la de quien «mira el mundo superficialmente»<sup>43</sup>, es una esperanza tan quimérica como lo es pretender experimentar una alegría a la que no acompañe ningún dolor. Debemos elegir. ¿Alguien puede rehusarse a elegir? Rechazar elegir es lo mismo que acoger todos los posibles a condición de no realizar ninguno, dejándolos reducidos a meras posibilidades. Elegir la inercia, la muerte espiritual o una emoción anhelante que nos haga pasar, instante a instante, de un sentimiento de angustia a un impulso de alegría. Por esa razón el sufrimiento y la alegría nos abordan en proporción al grado de seriedad y de gravedad con los que consideramos todo lo que puede producirse en la vida –se cobijan en la sutileza con la que discernimos las cualidades de los objetos, las intenciones de las personas o la sinceridad con la que

---

41 *Ibid.*, pág. 80.

42 *Ibid.*, pág. 93.

43 *Ibidem*, pág. 94.

encontramos en nosotros mismos el origen de una valoración moral—. Negarse, en suma, a salir del ensueño. Interesa decir para el propósito de nuestro estudio que Lavelle nos aconseja clausurar la búsqueda en algún momento, dejar de embarcarnos en una serie indefinida de pretensiones y de *dilatar indefinidamente* los límites del horizonte con objeto de no acabar, al fin, desilusionados.

## 2.2. *Una expansión más allá del interés personal*

Lavelle construye una filosofía del acto de ser, que es un acto creador que nace de la libertad y de las decisiones asumidas por el yo<sup>44</sup>. Lo llevamos diciendo a lo largo de todo el capítulo: la cuestión es si es posible decir que el yo sea consciente del ser siendo cuando es, a la vez, una de sus partes. De ahí la repetida referencia a la restauración metafísica de un acto subjetivo, de una interioridad que es espiritual y que toma nota de los datos sensibles.

Hay que tener presentes varias ideas:

- (1) La filosofía lavelliana conlleva un horizonte que no se repliega sobre lo racional, la inteligencia o la ciencia. Retoma los procesos vitales ideando nuevas condiciones; el hilo que las une es *vivir según el espíritu* (esto es, unificando las elecciones personales). Pero la vida espiritual no se confunde con la vida sensible, ni con la afectiva: lejos de excluirlas, da a cada una de ellas su fundamento y su verdadera significación<sup>45</sup>. A tal fin, Lavelle sugiere una sabiduría [*sagesse*] que evite al hombre banalizarse y, a la vez, le otorgue la oportunidad de ser fiel a sí mismo; una sabiduría que debe atender a la propia vocación. Aquí enlaza con un argumento ontológico: *la presencia del ser*, dice Lavelle, *no se deduce sino que se intuye*. La sede de esa presencia es el *instante*, como lo es también la de nuestro

---

44 L. LAVELLE, *Philosophie et Intériorité*, 2004, pág. 220.

45 L. LAVELLE, *Las potencias del yo*, pág. 147.



consentimiento al ser<sup>46</sup>.

- (2) Se dice del hombre espiritual que vive más atento a la interioridad que a la razón. Su búsqueda de lo absoluto pasa por el *recogimiento* y la soledad. Al contrario de lo que sucede a Narciso, el ser espiritual no enferma de su propia imagen sino que se desvela como una *interioridad presencial*. Y no hay vía espiritual o interiorización de la existencia cuyo camino no sea, a la vez, el del silencio o el de escuchar aquello que existe dentro de nosotros<sup>47</sup>. Abierto a la libertad y a la apertura, el espíritu cultiva la paciencia y se orienta hacia una *fuerza* de donde brota la paz. Es esencial para el hombre espiritual «tener su espíritu en paz»<sup>48</sup>; más necesario aún es aceptar «perder todas las cosas» antes que la paz<sup>49</sup>. Aunque no podamos detenernos mucho más en estudiar este fenómeno, conviene no pasar por alto que también Gabriel Marcel habla del *recogimiento* como de un esfuerzo para encontrar en uno mismo la realidad profunda de la persona humana (su método era el de la fenomenología, no el de introspección psicológica, que usa conceptos de la razón o plantea *problemas* conductuales). Para Marcel, se trataría de «apoderarse de una actitud humana: una promesa hecha con sinceridad, una alegría, un deseo, etc... y analizarla bajo todos sus aspectos para expresar toda la realidad que ella contiene, compararla también con otras actitudes semejantes u opuestas para que se esclarezcan mutuamente y, como en un

---

46 La *sabiduría*, es el título del libro que pensaba escribir antes de morir para finalizar su obra, *La dialéctica del eterno presente*. Otros escritos (“La sagesse comme science de la vie spirituelle”, en *De l'intimité*, 249-255) apuntan hacia una cierta regulación de la conducta y una actividad de carácter moral que Lavelle aplica más a dirigir la voluntad que el entendimiento.

47 L. LAVELLE, *Introduction à l'ontologie*, p. 23.

48 L. LAVELLE, *Quatre saints*: Saint Jean de la Croix, p. 123.

49 L. LAVELLE, *Quatre saints*: Saint François de Sales, p. 207.

drama, escoger los casos más sorprendentes<sup>50</sup>».

- (3) Lavelle describe los grados de una *ascensión espiritual* de la persona hacia su unión con el absoluto<sup>51</sup>. Una jerarquía (una *escala vertical*) que necesita rechazar valores subalternos a medida que vamos descubriendo valores más altos<sup>52</sup>. Describe una conciencia donde la representación intelectual de lo real dejara de ser importante, y para la cual el mundo se redujera a un conjunto de emociones, deseos nacientes y deseos satisfechos o contrariados... una conciencia en donde se desvaneciera la noción de un objeto como tal. Es decir, una conciencia independiente del yo que dejara espacio tan solo a algunos *centros de interés*<sup>53</sup>.

50 F. J. A.A. Thonnard, “El existencialismo francés contemporáneo. (En torno a J. P. Sartre y G. Marcel)”, *Sapientia* 5 (1947): 244

51 La axiología lavelliana es más subjetiva que objetiva, más ascética que ontología. Su *Tratado de los Valores [Traité des Valeurs]* termina afirmando:

«Adoremos el valor que no vemos y del que podemos decir que es la nada si lo comparamos con el ser realizado, pero que viene a ser Dios para nosotros si nos damos cuenta de este pensamiento que tenemos de él y la fuerza misma que nos da para encarnarlo están sin cesar presentes en nuestra conciencia como una proposición, como una sollicitación a las que depende de nosotros responder” (*Traité*, p. 538). Traducción de J.R. SANABRIA S.J., *El ser y el valor en la filosofía de Louis Lavelle*, (Tesis doctoral) Mexico, Pontificia Universitas Gregoriana. Excerpta..., 1963, pág. 50.

52 El problema del valor ha acompañado a Louis Lavelle hasta el final de su trabajo. El último de sus libros publicados propiamente filosófico es *Traité des Valeurs*; su volumen segundo será obra póstuma. Dedicó una sección del primer tomo a la conversión espiritual y el abandono de los valores egoístas, dando a entender que el espíritu es una realidad jerárquica en la que participamos. Cfr. J.R. SANABRIA S.J., *El ser y el valor en la filosofía de Louis Lavelle*, 1963, pág. 18.

53 Lo dicho hasta ahora plantea si es posible imaginar, en el extremo de la escala, una conciencia exclusivamente afectiva en donde, en lugar de objetos «quedarían tan solo en el mundo centros de interés; ya no habría en el mundo nada que le resultara indiferente, que no constituyese para ella una respuesta o un llamado y con lo que no permaneciera continuamente unida por relaciones de valor». L. LAVELLE, *Las potencias del yo*, pág. 115.

(4) ¿Cómo poner en duda ni un solo instante que lo propio de la afectividad debiera ser expandirse indefinidamente más allá de un interés personal, a fin de hacerme penetrar en el universo del valor? Lo interesante de Lavelle es que no trata de un deber que nos constriñe de manera determinista, sino que se cumple y se elige libremente. No dice expresamente lo que es el bien; propone, en cambio, los criterios con los que evaluar nuestras acciones (la posibilidad de universalizar nuestros actos o el respeto a la persona) y reconocer su bondad intrínseca en el momento en el que nacen en la conciencia «sentimientos que puedo calificar de desinteresados»,

así como ocurre que el sabio produce una representación del mundo que no es la representación concreta de nadie y, sin embargo, ese pensamiento científico supera en verdad a la experiencia común, así como el valor supera en interés vivo y profundo a la satisfacción primitiva que el instinto o el deseo pueden proporcionarnos<sup>54</sup>.

### 2.3. *La patencia del ideal*

Lavelle ha transformado la concepción según la cual el mundo existe tan solo para servirme (aunque me provoque continuamente desengaños) en otra perspectiva: la vida tiene sentido *porque sirve a un ideal que está más allá de ella*. Solo entonces el ser y la totalidad de mis potencias comienzan a liberarse gradualmente de la servidumbre y hacen que la vida alcance sentido. La vida sirve a un ideal que se enriquece incesantemente y exige una estricta responsabilidad: «tan pronto como se relaja nuestra actividad o empieza a flaquear nuestra atención, la necesidad vuelve a apoderarse de nosotros» y nos encadena en cuanto «dejamos de solicitarle los instrumentos de nuestra liberación»<sup>55</sup>.

---

54 *Ibidem*, págs. 126-7.

55 *Ibid.*, pág. 132.

Aún más cercano a la realidad, Lavelle reflexiona sobre el sentido del esfuerzo en psicología, tan desacreditado por los empiristas como la noción de *fuerza* en la ciencia<sup>56</sup>. Ya en su primera tesis, *La dialéctica del mundo sensible*, Lavelle describirá el esfuerzo como *el centro de la vida interior*<sup>57</sup>. El esfuerzo participa del movimiento y nos permite descubrir el carácter dinámico de la realidad. Ésta, que es estática, adquiere independencia a medida que nuestro cuerpo llega a unirse a ella y la capta «en el movimiento que articula a nuestros miembros y en la fuerza que le da a este movimiento una interioridad y un principio»<sup>58</sup>.

Resulta inevitable que la apreciación del valor y la satisfacción primitiva de los deseos entren en un conflicto permanente. La frontera entre la apariencia y la verdad engendra en nosotros un sentido de la *superación* que es, también, un sentido de sacrificio. Es necesario negar algo sabiendo que ello nos obliga a buscar algo más perfecto; por eso no existe proposición negativa alguna que no contemple parte de verdad: digo «no» a algo porque, por mi parte, me comprometo a enriquecerlo: no realizo una negación agresiva ni corto la relación con una realidad que procuro hacer desaparecer. Decir «no», si es legítimo, hace que nos

---

56 Es verdad que la fuerza se puede negar porque proviene de una interioridad que escapa a la observación, aunque hacemos movimientos y podemos deducirla también mediante el razonamiento. ¿Sucedee lo mismo con el esfuerzo? ¿No somos conscientes del mismo? El esfuerzo hace que la voluntad pase de lo subjetivo al orden de lo objetivo.

57 *La Dialectique du monde sensible* fue escrita por Louis Lavelle durante sus años de cautiverio en la Primera Guerra Mundial, compuesto en el campamento (tras luchar en la guerra de trincheras en el frente de Verdún, donde fue capturado el 11 de marzo de 1916 y enviado al campo de Giessen) sometido a tareas y privaciones y sin tener otros textos a su disposición. Se presentó en la Sorbona como tesis de doctorado. En su primera versión no contiene prefacio. Junto a las notas se lee que proyectaba escribir un prefacio para esta segunda edición. La primera edición de *La dialectique du monde sensible* (Estrasburgo 1921) es el fascículo 4º de una colección de Publicaciones de la Facultad de Letras, con una tirada de 1000 ejemplares (de los cuales 70 se retiran como ejemplares de tesis). En la dedicatoria escribe: “Hommage à M. Léon Brunschvicg”.

58 L. Lavelle, *La dialéctica del mundo sensible*, § 446.

repleguemos. La libertad negativa parece separarnos del mundo, pero nos brinda a la vez «acceso a la intimidad misma del mundo y anula todas las barreras entre él y nosotros»<sup>59</sup>.

Como se puede observar, en Lavelle hay un reconocimiento activo de un *permanente ontológico* que orienta mi hacer y me impone retirarme haciendo silencio de los actos intencionales. Se busca abrir un espacio intuitivo en donde se me revela la presencia del ser en el cual estoy inmerso. Por el *recogimiento* accedemos a una especie de intuición del ser<sup>60</sup> que nos lleva a fijar la mirada sobre la idea de un destino propio, de un ser único cuya disposición está, por decirlo así, «en mis manos»,

entonces experimento sin duda la emoción más profunda de que soy capaz, una emoción de índole propiamente metafísica. Esta emoción nunca desaparece del todo, pues, de ser así, me encontraría ausente de mí mismo<sup>61</sup>.

Esa sensación no vuelve a aparecer, como se cree con ingenuidad, en los momentos de ocio en los que la vida se relaja y en los que comienza el ensueño, sino en los momentos de suprema tensión, cuando pensamos sobre el significado de nuestra vida misma y el uso que debemos hacer de ella. Esta emoción es la sustancia real de la conciencia, puede alejarse o retroceder pero, «por oscura que sea, envuelve todos los demás estados nuestros y es conveniente hacerla renacer a menudo<sup>62</sup>».

---

59 L. LAVELLE, *Las potencias del yo*, pág. 142.

60 Una intuición «ciega», dirá Gabriel Marcel, por la que tenemos la experiencia inmediata de la presencia del ser. No ilumina directamente la realidad del misterio, pero sí produce la seguridad inmediata de su presencia. En *Diario Metafísico* (17 de octubre de 1919) Marcel dice: «el ser es algo que debe poder poseerse. Jamás admitiré que sea un límite ideal, como pretende un criticismo confuso y timorato».

61 L. LAVELLE, *Las potencias del yo*, pág. 71.

62 *Ibidem*, p. 71.

En la reflexión que acompaña a la carta<sup>63</sup> que Lavelle remite el 25 de mayo a 1935 a un lector desconocido de *La Présence totale* (el texto que inaugura en 1934 la colección *Philosophie de l'esprit*) que se reproduce en el *Bulletin* nº 12 de septiembre de 2001 de la Asociación Louis Lavelle, Vieillard-Baron observa cómo Lavelle, al igual que Laberthonnière o Blondel, busca la *interiorización*. Pero no pretende tomar el relevo de la teología, como sí lo hará Hegel, para quien la muerte de Cristo sería «el culmen de toda especulación, el dolor infinito que la filosofía debe superar transformándolo en conceptos»<sup>64</sup>. Lavelle «se queda a las puertas de la

---

63 « Monsieur l'abbé,

J'ai beaucoup tardé à vous remercier de la lettre que vous avez bien voulu m'adresser le 20 avril à l'occasion de mon livre sur *La Présence Totale* et de l'article que j'avais consacré dans le *Temps* au souvenir du P. Laberthonnière. Venant d'un de ses amis, qui a été associé à son œuvre et qui participe toujours à sa pensée vivante, elle m'a donné beaucoup d'émotion et a été pour moi le plus précieux encouragement. J'ai essayé de pénétrer aussi profondément que j'ai pu l'idée directrice du Dogmatisme moral et j'ai tout de suite senti un accord essentiel sur le fond entre cette manière de sentir et de penser et la mienne. Un dogmatisme de l'objet ou de l'idée pure est incapable de nous faire toucher le cœur même de l'être et de la vie, que nous ne pouvons atteindre que dans l'acte d'une personne, là où elle se donne ou se refuse, constamment unis à Dieu par sa présence même dans la conscience, par l'activité et l'amour qui émanent sans cesse de lui et qu'elle retourne encore contre lui lorsqu'elle le renie pour affirmer sa propre indépendance. Quoi de plus beau et qui puisse donner à la vie une signification plus pleine et plus forte que de voir en elle l'exercice de notre liberté par laquelle nous créons nous-mêmes notre propre destinée, associés ainsi constamment à l'œuvre créatrice, incapables d'être forcés dans aucune de nos déterminations et d'être jamais réduits au rang de choses et certains de toujours trouver au fond de nous-mêmes des ressources et un soutien qui ne nous manqueront jamais. Retourner sans cesse à cette certitude intérieure, la faire naître autour de soi, la voir partagée et pratiquée par d'autres consciences, c'est recevoir un accroissement constant de force, de lumière et de consolation.

L. Lavelle »

64 «[...] la mort du Christ est en quelque sorte le sol de toute spéculation, la douleur infinie que la philosophie doit dépasser en la transformant en concepts; l'Absolu hégélien est ce Dieu capable de se nier lui-même et de nier sa propre négation. Lavelle reste aux portes de la théologie, tout en rejetant l'idée que la philosophie ne pourrait avoir qu'une approche négative de Dieu». J.-L. VIEILLARD-BARON, «Buletin nº12-Septembre 2001», en *Retrospective vingt ans Association Louis Lavelle*, 2009.

teología», rechazando la idea de que la filosofía no podría tener más que una aproximación negativa a Dios.

#### 2.4. *La conversión no es específicamente religiosa*

No hay problema que despierte en la conciencia más susceptibilidades que el problema religioso. Quien tiene fe compromete profundamente su ser personal y su destino en una relación íntima de la que depende el valor de sus acciones; también el significado de su propia vida. Para quien no la tiene, cualquier afirmación que vaya más allá «disimula ante sus ojos una ilusión interior, un defecto del espíritu que cede al prestigio de una autoridad o a la seducción de un sentimiento»<sup>65</sup>. Ambos, el creyente y el incrédulo, no pueden mirarse el uno al otro sin realizar un interrogatorio silencioso. ¿Qué puede ser el incrédulo para el creyente, si no es un ciego o un culpable? ¿Y el creyente para el incrédulo, si no es un ser abusado y esclavizado? El dominio religioso forma un paisaje reservado en donde nos aventuramos juntos solo si antes encontramos algún tipo de acuerdo verbal. De lo contrario, tememos acabar siendo indiscretos –o magullados–. El respeto que mantenemos ante otros hombres para no invadir su vida personal nos limita a hablarles solamente sobre algunos objetos de nuestras preocupaciones. Creamos «una especie de prohibición» sobre preguntas que nos resultan controvertidas y en las que cada una ocupa a menudo de una vez por todas una posición que no se discute. Este tipo de preguntas recogen cierto número de presuposiciones y tópicos como el amor propio, la superación de obstáculos o la identificación de referencias externas normativas<sup>66</sup>.

---

65 «Celui qui n'a pas la foi n'a de confiance que dans l'objet et dans la raison; toute affirmation qui va au-delà dissimule à ses yeux une illusion intérieure, une défaite de l'esprit qui cède au prestige d'une autorité ou à la séduction d'un sentiment». L. LAVELLE, *Psychologie et spiritualité*, 1967, pág. 49

66 En el prefacio de la reedición de *L'Erreur de Narcisse* de 2003, Jean-Louis Vieillard-Baron recuerda que Lavelle cuestionó buscar una falsa imagen de nosotros mismos y

Se puede decir que el mundo de la razón y el de la fe se han convertido en realidades entre las que ha desaparecido toda comunicación –dirá Lavelle– porque se disocian en la propia conciencia. No queda posibilidad alguna de hallar el camino que los une (y ello en el supuesto de que hubiera dos esferas de conocimiento que conectar, puesto que la unidad de conciencia no se puede romper). La cuestión consiste en articular intelectualmente la *conversión* interior.

¿Cómo, sin necesidad de desdoblarse, puede uno cuestionarse a sí mismo? En principio, la condición fundamental de la conversión es que exista alguna suerte de dualidad, una disposición anímica que discurra e investiga sobre algún tipo de reconocimiento y de *alteridad*. Dos respuestas se nos exigen para cuestionar la propia identidad:

(1) solo puede cuestionarse algo si el individuo percibe una acción pretérita y si se hace delante de alguien –aunque, efectivamente, ese alguien no deba entenderse únicamente en el sentido físico del término–;

(2) es necesario duplicar la conciencia personal: cuando uno se arrepiente ante sí mismo de lo que ha hecho introduce una cesura entre el pasado y el presente, entre el actor y el sujeto moral.

Pero esto sucede en contadas ocasiones. Solo por momentos el espíritu nos aísla del mundo exterior y nos remonta al origen de todas las cosas para extraer de ellas su justificación. Lo hace al precio de encerrarse en su soledad interior para formular una pregunta que solo él comprende y que únicamente él podrá oír. El espíritu se permite remontar hasta la fuente de la existencia «a costa de un esfuerzo casi siempre doloroso» y se repliega para abrir nuevos espacios a una vida que «nos

---

reducir el amor propio a la tentación de Narciso (el mito transmitido por Ovidio en *Las Metamorfosis*), que es «fijar una imagen de sí», algo que es una afrenta a la verdadera *vida del espíritu* cuya esencia es la libertad de mantener una actividad y enfrentarla reflexivamente. Cfr. L. LAVELLE, *El error de Narciso*, 2003[1939], pág. 7-33.



aparta de nosotros mismos»<sup>67</sup>. Es lo contrario de lo habitual —«la mayoría de los hombres se aferra a los objetos exteriores tan solo porque busca en ellos algo que los distraiga de sí mismos»— y solo entonces lo sacrificado vuelve con una nueva significación y se revela la esencia de la realidad en la medida en que la vida logra penetrarla.

Tal y como lo entiende Lavelle, la índole propia del sentimiento religioso es la de ser el elemento de *una vivencia común* de la que todos los hombres participan y en la que profundizan de acuerdo con su vocación. Subraya también que la *conversión espiritual* no es específicamente religiosa: mientras que las reflexiones sobre la existencia dan sentido a nuestra vida, la conversión se detiene en el umbral de la fe. De ahí el interés de Lavelle por hablar de ella como de una reforma del pensamiento y de la conducta que necesita de cierta continuidad. Su misterio no está relacionado, pues, con disquisiciones teóricas sino con volver la mirada desde las cosas exteriores hacia adentro (hacia el principio que las produce) y de cumplir un acto de rechazo con relación al mundo exterior que satisface a la mayoría de los hombres. Un rechazo que se convierte en un acto de reflexión o de recogimiento y sin el cual no es posible la vida espiritual.

El interés privilegiado que tiene este fenómeno muestra un cambio radical. La conciencia descubre en sí misma un valor absoluto al que se debe conformar la vida y *convertirse* supone hacer un esfuerzo de *renovación*. Su significado se vive como un retorno interno a algo de lo que nos responsabilizamos y que tiene para nosotros un valor supremo. Hay conversión porque redescubrimos un principio que funda y da sentido a nuestro ser.

Hasta entonces nuestra existencia había parecido oscura, fortuita y monótona. De repente recibe extraordinaria luz y alivio. Los

---

67 El espíritu se opone a un amor propio que «por sus complacencias o por sus heridas, nos encierra perpetuamente en lo que somos». L. LAVELLE, *Las potencias del yo*, pág. 174.

eventos más pequeños adquieren una sorprendente plenitud. Cualquier conversión es estrictamente un renacimiento<sup>68</sup>.

Lavelle nos previene de imaginar el progreso de la vida interior como un encuentro ante un obstáculo al que procuramos vencer. Afirma que la vida espiritual necesita del encuentro con un ser «cuya presencia me parece dilatar y prolongar mi propia subjetividad y me abre una especie de salida milagrosa sobre la infinitud del universo espiritual<sup>69</sup>». Frente a la tendencia de establecer la índole propia del yo auténtico en su relación consigo mismo, Lavelle pone el énfasis en su relación con otra identidad. No habría que absolutizar la soledad íntima del *Moi* pascaliano porque –retomando la idea de Marcel– no existe ningún yo fuera de una relación: la soledad, la intimidad espiritual no serían lo original sino resultado de un acto intelectual y continuación de un yo que se repliega tras haber establecido contacto con un tú.

Cuando él me ve, me veo mejor a mí mismo. Vivir bajo su mirada significa ver que se despiertan en mí todas las potencias ocultas que, si me hubiera limitado a confrontarlas dentro de mí mismo, hubieran permanecido sumidas en mis propias tinieblas<sup>70</sup>.

Es preciso que estas virtualidades de la conciencia sean descubiertas, que se ejerzan y realicen «bajo una mirada cariñosa sin reprimirlas o ayudarlas». Llegados a este punto, nos sentimos necesitados de un testigo exterior. Le buscamos para que nos haga tomar conciencia de lo que somos y de la distancia que media entre lo real y lo posible, ¿Por qué un *testigo exterior*? Porque nunca somos para nosotros

---

68 «Jusque-là notre existence nous avait paru obscure, fortuite et monotone. Elle reçoit tout à coup une lumière et un relief extraordinaires. Les moindres événements acquièrent une surprenante plénitude. Toute conversion est strictement une renaissance». L. LAVELLE, *Psychologie et Spiritualité*, cap. 5; «La psychologie de la conversion», pág. 52.

69 L. LAVELLE, *Las potencias del yo*. 1954 [1948], pág. 245.

70 *Ibidem*, pág. 245.

mismos un testigo perfecto<sup>71</sup>.

Sorprende que, a pesar de que Lavelle no profundizara en el aspecto social de la realidad, tampoco haya buscado en la soledad una novedad. En lugar de hablar de ella como una opción abstracta, comprende la soledad como un acto de unión, de confianza y de fidelidad en relación con la realidad.

*Ser libre es sustraerse a las coacciones que nos esclavizan.* Ser libre es aceptar una soledad que nos torna impotentes –de la misma manera que conozco la angustia, encuentro el valor de la soledad–. Para ser libre es necesario que nuestra actividad «encuentre ante sí una materia cuyo contacto la ponga a prueba, por medio de la cual deje de ser virtual y «franquee los límites de la conciencia solitaria». Todo ello sabiendo que la vida espiritual «me obliga a abandonar la referencia al cuerpo», que es el fundamento de todos los placeres sensibles, «para estipular un valor que no es inmediatamente sentido, que representa una exigencia más que una experiencia de la conciencia y con relación al cual acepto, por mi parte, ser juzgado<sup>72</sup>».

A pesar de todo, la naturaleza y el hábito amenazan con detenernos. La conversión parece suceder de una sola vez, pero nunca se adquiere. Quienes intentan explicarla sin antes haberla experimentado, encuentran desproporción entre los motivos que la provocan y la transformación que produce. Una palabra hablada y escuchada cientos de veces, una lectura que hasta ahora nos había dejado indiferentes nos descubren, de repente, el deseo más profundo de nuestro ser. ¿Cómo explicar la razón de que un cambio tan repentino y se asemeje a «la cristalización de todos los elementos dispersos de nuestra vida íntima y personal»?<sup>73</sup>.

---

71 *Ibidem*, pág. 241.

72 *Ibidem*, págs.126-7.

73 «Comment celui qui demeure étranger à une telle vocation intérieure pourrait-il rendre

### 2.5. *La libertad y las posibilidades que me pertenecen*

Difiere de un individuo a otro en riqueza y en profundidad la *cualidad* y la *potencia* de esta participación en el ser total. Solamente al desligarnos de un estado particular llegamos a descubrir «la fuente de la cual emana todo» y cómo es esencial saber que nos mantenemos divididos en la medida en que no logramos hacer surgir en nosotros la *simplicidad del acto puro*. Nos convertimos en *juguete de las pasiones* cuando nuestros deseos no encuentran satisfacción y no dejamos de enfrentarnos con nuestros límites, que son cada vez más exigentes<sup>74</sup>. La solución que ofrece Lavelle explica que (1) existe una inocencia primitiva que se sustenta en la *libertad*, (2) en el sentimiento y (3) en reconocer las fuerzas que nos faltan.

- (1) Es un principio fundamental de la filosofía lavelliana reconocer que al hombre le caracteriza la *libertad*: ella es quien permite a cada individuo descubrir y asumir una vocación original con la que dar fundamento a su personalidad. Se observa en aquellos momentos de nuestra vida que nos hacen reconocer lo que podemos llegar a ser y nos descubren las exigencias que debemos cumplir. Tenemos la impresión de recibir nueva fuerza cuando nos acercamos a ella como si una *inocencia primitiva* nos desligara de los estados particulares para descubrir la *fuerza* de un contacto renovado con el ser. Entonces nuestra alma se asemeja «a una hoja blanca en la que ningún signo aparece grabado antes del dictado de la inspiración, a un espejo vacío de imágenes». En el fondo se encuentra su idea de *purificación*.

Pero se gana todo cuando se cree perderlo todo: pues si nos purificamos, es tan solo de las miserias del amor propio, si nos despojamos, es tan solo de los objetos que aprisionaban a éste, si

---

compte par le simple jeu des causes et des effets d'un changement si soudain et qui ressemble à la cristallisation de tous les éléments épars de notre vie intime et personnelle?». L. LAVELLE, *Psychologie et spiritualité*, 1967, pág. 53.

74 L. LAVELLE, *La presencia total*, 1961, p. 201.

somos indiferentes es tan solo a todas las alegrías separadas que el amor propio trataba vanamente de retener<sup>75</sup>.

Lavelle reflexiona sobre las potencias del alma y sobre las condiciones de su espiritualización. Pero lo hace a condición de una importante *limitación*: apenas encontramos referencias en su trabajo a las creaciones humanas en el dominio del conocimiento, la acción o de la creación artística. ¿Es suficiente su argumentación para mantener un sistema filosófico que habla establecer algún tipo de práctica reflexiva? Deberíamos considerar que toda conciencia afronta una actividad orientada y surge con respecto a «ciertas posibilidades que me pertenecen, vale decir, de las cuales dispongo o cuyo ejercicio depende de mí». Las puedo realizar si, con mi consentimiento, confronto mis propias posibilidades y las pongo a prueba para *ser autor de mí mismo*. El hombre íntegro duerme en cada uno de nosotros y el carácter hace emerger tan solo algunas de las potencias que hay en él. En la actividad reside su fuente.

- (2) El sentimiento no es mero signo o efecto de una resistencia: también es *testigo* privilegiado de una actividad que se intenta captar en su propio ejercicio. Incluso en sus formas más elementales (lo *agradable* y lo *desagradable*) la afectividad descubre las diferencias jerárquicas que interesan el corazón mismo de lo real. Desde ella el hombre expresa su esencia y su relación con un absoluto al que debe someterse en lugar de buscar el orden de sus preferencias. Nuestra vida afectiva y nuestra vida intelectual comienzan a pertenecernos cuando superamos el contacto pasivo con la naturaleza y ejercemos una respuesta personal.
- (3) Es preciso reconocer las fuerzas que nos faltan, no lamentarse por ellas y ejercer las que ya se poseen, tomando sus enseñanzas y ratificándolas por el

---

75 *Ibidem*, 202.

uso. El criterio está claro: por un lado, el ejercicio de las fuerzas de las que disponemos; por otro, la aceptación de lo que no disponemos. Las tendencias que hay en nosotros no son sino “virtualidades puras” que no pueden pasar al acto sin nuestro consentimiento. ¿Qué sucede cuando uno deja sin utilizar alguna de estas posibilidades y anula las promesas de vida que se encontraban al comienzo? ¿Qué ocurre con la acción que va *contra-corriente* –y cuyo éxito no pasa nunca de ser aparente– en lugar de la que se sitúa en la *línea del carácter*, dotada de más realidad y eficacia? La vida supone un continuo reproche ante el que todo hombre que se examina se siente asustado. Un reproche ante las renunciaciones y ante no saber mantener una conciencia abierta para acoger todos los llamados que se le han hecho, le acaban por degradar.

### 3 Conclusiones

La cuestión final es reconocer cuál de los sentidos de la realidad prevalece en la existencia: uno puede aprisionarse en lo dado y perder la libertad o puede usarlo para aproximarse al *Acto puro*, fuente y fin de su realidad.

Todo hecho debería expresar esta última determinación, justificando esta prioridad respecto a las demás realidades. La vida «no puede recobrar confianza en sí misma, no puede adquirir gravedad, fuerza y alegría, sino cuando es capaz de inscribirse en un absoluto que no le faltará jamás porque le está íntegramente presente y en el cual se abre una perspectiva, traza un surco, que son la marca y la medida de sus méritos<sup>76</sup>.

El filósofo de Parranquet se expresa continuamente en términos de *decisión*: nada significa una virtualidad que no se hace actuar. Puesta en ejercicio, se convierte en signo de nuestra vocación. Para decirlo en términos muy amplios (y

---

76 L. LAVELLE, *La presencia total*, 1961, pág. 22.

pese a la inexactitud de esta generalización) obtengo noción real de mi yo cuando siento una realidad que se enfrenta gradualmente a mi conciencia y, frente a ella, ejerzo mi libertad. Quien únicamente se analiza o quien se limita a considerar lo que experimenta, lo que desea o lo que posee, no puede impedir verse, al final, embargado por el desaliento<sup>77</sup>. Esta es la razón por la que Lavelle critica que la reflexión se prolongue indefinidamente: toda claridad desaparece cuando se pretende acrecentarla incesantemente y deja nacer el *escrúpulo* que se devora a sí mismo, el escrúpulo que empaña la mirada y que perturba lo más íntimo de la intención. En ese momento se necesita adoptar algún tipo de decisión: nuevas experiencias, lecturas y encuentros nos revelarán aquellas posibilidades que estaban en dentro de nosotros –pero, hasta entonces, no habíamos sospechado.

*Estos pasajes describen lo más radical de su pensamiento y convierten la lectura de Lavelle en una apelación a descubrir aquellas posibilidades que me pertenecen y cuyo ejercicio solo depende de mí, ejercer algo que solo se puede realizar con mi consentimiento, y actuar sobre un destino que yo mismo me voy a señalar. Inseparables de una exigencia y de un deber autoimpuesto, hay potencias que me descubren aquello que debo llegar a ser. Tomo, entonces, conciencia de un destino personal.*

Se puede afirmar que el ser está continuamente presente. Nosotros no; debemos crecer en nuestro ser auténtico superando gradualmente ese intervalo que existe entre el estado de espontaneidad ingenua y una autoconciencia plena.

---

77 L. LAVELLE, *Las potencias del yo*, 1954 [1948], pág. 145.





## Capítulo 7. La presencia total

En los capítulos anteriores se ha ubicado el esquema ontológico lavelliano alrededor de un saber que no puede convertirse en objeto directo de conocimiento; de un *hecho primitivo* –un *acto de fe*– que sobrepasa todo aquello que nos es dado. Se trata de nuestra *presencia* ante el ser. Su trascendencia es absoluta. Se origina en el interior de la persona y descubre nuestra propia identidad al mismo tiempo que el ser total del cual se nos invita a participar. La presencia tan solo puede ser comprendida por nuestra voluntad de consentir y de cooperar con el ser. Y solo nuestra apertura hace que este saber sobre la vida sea capaz de inscribirse en un absoluto.

De tal manera que, si bien él mismo es la condición de todo aquello que puede plantearse, solo puede ser planteado en nosotros y por nosotros en la medida de nuestra propia potencia de afirmación<sup>1</sup>.

Lavelle reconoce de antemano las dificultades y desconfianzas que suscita la idea de volver a pensar sobre la primacía del ser, al menos tal y como es descrita por la tradición filosófica: como algo estático y completamente dado, «un objeto puro que el yo podría acaso comprobar, pero de ningún modo modificar ni disminuir»<sup>2</sup>. El concepto tradicional de la eternidad que se asimila a la visión estática de la relación entre el creyente y Dios queda deshistorizado porque

---

1 L. LAVELLE, *La presencia total*, 1961, pág. 24.

“solidifica” el presente bajo la forma de un "ahora estático" (*nunc stans*) que conlleva una comprensión del tiempo que se encuentra orientada hacia una constante *presencia-a-la-mano*.

El ser es el núcleo de la filosofía lavelliana y «el fin de todas nuestras búsquedas particulares, de todas las operaciones del pensamiento y de la voluntad»<sup>3</sup>. Ninguna de ellas puede bastarse a sí misma, pero adquieren todo su valor cuando logramos una *posesión del ser*. En lo sucesivo, y una vez lograda, toda operación y todo deseo humano se tornan inútiles. No resulta sencillo comunicar la dimensión metafísica de una realidad tan poco susceptible de formulación; evoca algo que es *próximo* y *familiar* a la vida de los hombres y penetra en la esencia misma de la existencia. Apenas se detiene Lavelle en estudiar otros supuestos de la filosofía de la conciencia (como serían la dualidad sujeto-objeto o la tesis de un acceso privilegiado a la interioridad): atiende a una teoría del Absoluto en donde subraya nuestro privilegio de *instalarnos* en él y de ligar la experiencia a los estados u objetos que se nos aparecen.

Que el ser está presente al yo y que el yo participa del ser no deberían ser sino los temas últimos de toda meditación humana. Antes de la participación no existen sino potencialidades ontológicas que son anteriores a toda distinción entre existencia, esencia o realidad; éstas surgen y se abren a la luz cuando la subjetividad se adentra en una realidad que le sobrepasa, haciéndose consciente de que una inadecuación lastra continuamente su poder autorreferencial.

Nunca obtendré una imagen del yo, pues éste reside enteramente en un puro acto de consentimiento a sí mismo; y para él no existe diferencia alguna entre el conocimiento y el cumplimiento de ese acto<sup>4</sup>.

---

2 *Ibid.*, pág. 22.

3 L. LAVELLE, *La presencia total*, pág. 37.

Obsérvese esta afirmación con precaución, puesto que estamos separando dos elementos (el yo y el ser) desde el momento en el que establecemos algún tipo de intimidad entre ambas realidades. Ciertamente, la filosofía de la experiencia inicial establece un dualismo entre ego (conciencia) y ser, pero conviene no diferenciarlos en exceso. Anótese que la explicación de Lavelle difiere del dualismo tradicional en que relaciona el ego y ser afirmando una intimidad entre ambos (no tiene sentido alguno aprisionar al ser dentro de una relación de sujeto-objeto como si fuera el esquema al que recurrir para hacer una afirmación posterior<sup>5</sup>).

El argumento de Lavelle ya nos es conocido: el pensamiento y la experiencia humana no pueden darse si no es reconociendo una apertura que se traduce como *plenitud*: «Lo propio del pensamiento no es, como se cree, separarnos del mundo, sino establecernos en él», escribe en *La presencia total*<sup>6</sup>. ¿Cómo justificar que hacemos entrar al ser en la propia intimidad, cuando la intimidad consiste precisamente en esto, en situarse en el interior de uno mismo? ¿Podemos diferenciar «un sujeto puro» que nos sobrepasa o un sí mismo que no encuentra limitaciones? No. Tampoco se trata de postular una esencia que sea anterior a la existencia: la *presencia* es «total» y el filósofo no puede hacer otra cosa que analizarla combatiendo la indiferencia, el olvido, la curiosidad o el amor por las cosas particulares. La presencia del ser se intuye, no se deduce; y se descubre en ciertos actos espirituales que nadie, salvo el interesado, puede cumplir. Hay que preguntar, al final, qué sentido de la realidad es el que prevalece: uno puede distraerse y quedar aprisionado en lo dado perdiendo la libertad o puede, por decirlo así, usarla para aproximarse al Acto puro, fuente y fin de su realidad. Esta

---

4 L. LAVELLE, *Las potencias del yo*, 1954 [1948], pág. 44.

5 M. SANTOS CAMACHO, «Presupuestos originarios de la filosofía de Louis Lavelle», 1972, pág. 481.

6 L. LAVELLE, *La presencia total*, 1961, pág. 22.

última es la propuesta de *La presencia total*, el libro que consideraremos en primer lugar.

El segundo libro que vamos a presentar es *Quatre saints. De la sainteté* – publicado el mismo año de la muerte de Lavelle, 1951– un texto en donde estudia cuatro espiritualidades: la franciscana, la de Juan de la Cruz, Teresa de Jesús y la de Francisco de Sales<sup>7</sup>. El apartado que nos interesa se detiene en los fenómenos de la contemplación y de la noche oscura sanjuanista –lo hace en armonía con la Revelación cristiana y por fidelidad a una exigencia interior, como él mismo habría sugerido–. Interesarse por esta temática no puede sino evidenciar una similitud de partida entre Lavelle y los místicos. Presenta vínculos tan evidentes como mostrar que la condición primera para la iniciación espiritual sería renunciar a todas las imágenes exteriores, permaneciendo consigo mismo y «frente a frente con el acto que lo hace ser»<sup>8</sup>.

## 1 Introducción

La recensión de Emmanuel Lévinas<sup>9</sup> sobre *La presencia total* (1934-1935) sitúa el libro en continuidad con una obra aparecida en 1928 (*De l'Être*<sup>10</sup>) de la que adopta aquellos elementos esenciales que inauguran efectivamente el sistema metafísico de los cuatro volúmenes de *La Dialectique de l'éternel présent*. La redacción de ese libro habría permitido a Lavelle superar la experiencia trágica y el sufrimiento

7 L. LAVELLE, «La contemplation selon saint Jean de la Croix», en *Quatre saints, (De la sainteté)*. Paris, Albin Michel, 1951, págs. 93-133.

8 L. LAVELLE, *La presencia total*, 1961, pág. 202.

9 E. LÉVINAS, “Recensión de L. Lavelle, *La Présence totale*”, *Recherches Philosophiques* IV (1934/35), págs. 392-395.

10 *De l'Être* –impreso en 1928, reeditado en 1932 por Alcan, y reimpresso por Aubier en 1947– es, a la vez, un tratado de ontología y un análisis lógico del ser. Por su parte, *La presencia total* realiza un análisis psicológico de la presencia. No pertenece de hecho a la colección de cuatro volúmenes de *La Dialectique de l'éternel présent*.

padecidos durante la guerra, facilitándole tomar así el control sobre su propio destino.

Al contrario que otros filósofos que han juzgado que el ser no tiene más que una relación con la inteligencia, Lavelle y Lévinas parecen más interesados en considerar la presencia del ser –mejor dicho, que el ser es la presencia– que en debatir sobre su naturaleza ontológica. Lavelle habla del ser como de una vivencia concreta a la que da relieve el sentimiento de presencia. Sean cuales fueren la orientación de vida que adopta el hombre, su comportamiento, la descripción de un sentido o sus valores implícitos, la presencia verifica la verdad (mejor dicho, el carácter verídico) de la conducta a la que uno pretende adherirse. Pudiéramos decir que el ser participa de *una dramaturgia de la existencia*: no puedo evadirme de esa presencia, pero sí puedo hacer una prueba de humildad cuando asumo una llamada a investirla personalmente.

*La presencia total* describe esta materia como una parte necesaria de la meditación personal. No lo hace desde una perspectiva teleológica que persiguiera una historia encaminada hacia un progreso feliz; tampoco desde una ley de compensación absoluta por la que el bien estuviera equilibrando la aparición del mal en otro lugar (dicha compensación se podría aceptar en términos materiales, los objetos adquiridos pueden enriquecer a unos a costa de la pobreza de otros, pero no en el terreno espiritual en donde los bienes son inseparables del acto que los hace ser y se extienden sin retraerse jamás).

Las primeras páginas del libro reiteran esta perspectiva. No cabe dudar de su influencia posterior: *una sensación común a la mayoría de los hombres hace inevitable que la vida nos parezca frívola y transcurra en medio de apariencias*. Nos convertimos en *espectadores* de un mundo ilusorio que se forma y se disuelve constantemente ante nuestra mirada; mientras tanto, sospechamos que detrás de la vida existe un mundo real con el que no tenemos punto de contacto alguno.

Invadidos por este escepticismo y por una amarga desesperación, buscamos

una filosofía que justifique nuestro lamento ante el presente –o que exprese, al menos, nuestra rebeldía ante un destino que nos vemos obligados a soportar–.

La conciencia siempre busca un amargo goce en esos estados violentos y dolorosos donde el amor propio está a lo vivo y que, por la sacudida misma que imprimen al cuerpo y a la imaginación, nos dan por fin la ilusión de haber penetrado hasta la raíz misma de lo real<sup>11</sup>.

Parece normal que la conciencia se arroje entonces a la soledad y que elija quedar arropada por *una desgracia lúcida*. ¿No es más soportable sentirse cobijado por la desdicha y aceptar una resignada separación respecto del mundo que aceptar la frustración o la tristeza? No parece ser este el mejor camino, sino establecerse dentro de cada dificultad para descubrir, desde allí, que la vida recobra confianza en sí misma cuando se ve capaz de inscribirse dentro de un absoluto. Sin perder de vista que la angustia de existir expresa una tensión que se acompaña de esperanza, y a sabiendas de las «reservas y todas las suspicacias que hará surgir el esfuerzo por llevar de una sola vez la conciencia al nivel del ser»<sup>12</sup>.

La conciencia mide el impulso, el ardor o el desfallecimiento de nuestra atención y de nuestra generosidad; tropieza con sus limitaciones y se esfuerza por participar de una acción creadora. Cuando esto sucede, el conocimiento alcanza su punto culminante –al menos ese es el testimonio que invocan aquellos para quienes esta experiencia metafísica les es más familiar–: *hay una presencia que ennoblece el carácter de todo objeto*. Pero los hombres acaban equivocando su esencia al preocuparse por llenar su tiempo como si fuera un marco sin contenido. Este es su

---

11 Lavelle, *La presencia total*, 1961, pág. 21.

12 Esta forma de presentación es similar a la que Gabriel Marcel utiliza en un párrafo inicial de *Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Confesará entonces: «Tengo, pues, plena conciencia de las resistencias y de los reproches que voy a recibir». Cfr. G. MARCEL, 1987 [1933]), pág. 22.

auténtico error: estar más atentos al contenido y a los límites efectivos de la realidad que al acto mismo (por eso se sienten persuadidos de que la distinción entre el pasado y el porvenir es una característica esencial de la vida e identifican el presente, no con el acto, sino con un estado). Aunque, en realidad, *cualquier situación permitiría al hombre darse a sí mismo un destino espiritual*: no hay realidad, por humilde que sea, que no esté abierta a ello. Ni la grandeza ni la insignificancia de los acontecimientos acrecienta o disminuye tal posibilidad. Toda situación vivida nos deja profundizar en un sentimiento de comunión con el ser. En palabras de Lavelle, de «nuestra filiación con respecto de él»<sup>13</sup>.

Conviene fijar ahora un esquema en donde figuren ordenados los contenidos del capítulo. El siguiente apartado muestra que el ser se experimenta en virtud de una *inmediatez* que es indiferente a toda representación que podamos hacer de ella (la metafísica de Lavelle rechaza sustancializar esta presencia en beneficio de la fluidez dialéctica de la conciencia). El tercer y último apartado nos introduce en tres nuevos aspectos: (1) la densidad significativa de los símbolos (en particular los de la mística), (2) el contenido que alberga la noción simbólica de oscuridad, (3) el carácter vacío de la presencia.

## 2 El estado de inmediatez

Mientras que *De l'être* (1928[1947]) es un tratado de ontología en donde se realiza un análisis lógico del ser, *La presencia total* (1934) es una obra más personal y original que plantea un análisis psicológico de la presencia. Está fuera de dudas que la ontología de Lavelle describe un «ser de pensamiento»; ello no quiere decir que

---

13 No se trata de alcanzar un objeto cuanto de ser conscientes de la presencia de una realidad fuera de la cual todo queda en suspenso. Tal experiencia es actual, pero tiende a escapársenos. Nos incumbe, entonces, tornarla distinta y retenerla –aunque antes sea preciso que el ser deje de buscar y representar ese inmenso dato que trataríamos inútilmente de abarcar para ser indiferentes a su contenido. Cfr. L. LAVELLE, *La presencia total*, pág. 58 y 194.

no sea verdadero, sino que es un ser del cual el pensamiento se apodera progresivamente.

Aún más, es porque el pensamiento no hace más que rozarlo que se lo considera como una pura creación del pensamiento oponiéndosele el ser actual, es decir, un ser mejor determinado y del cual el pensamiento ha reconocido ya algunos caracteres esenciales<sup>14</sup>.

Lo que distingue al pensamiento respecto del ser es su condición temporal: no está acabado y se encuentra ubicado a mitad de camino entre un objeto desconocido y otro conocido (podemos decir que cuando algo conocido se alcanza, entonces nos encontramos al término de un esfuerzo). Lavelle repite que no existe ningún bien que logremos alcanzar sin que lo perdamos de inmediato<sup>15</sup>: todo fluye y nada es permanentemente idéntico a sí mismo (ni siquiera presente a sí mismo) porque necesitaríamos detenerlo por un momento.

No cabe duda de que este problema, el del tiempo, ocupa un lugar importante en la filosofía lavelliana y se ve reflejado en los títulos de sus libros (*Dialéctica del eterno presente*, *Del tiempo* y *La presencia total*). Nos encontramos aquí en el centro de la cuestión: hay que acudir al título de una obra metafísica (*La dialéctica del eterno presente*) para caer en la cuenta de que está anunciando la conclusión de su razonamiento: «el presente es eterno». ¿No es contradictorio afirmar esto, cuando lo propio del tiempo es renovarse sin cesar y el devenir implica que todo se transforma en algo distinto de sí?

Consideraremos a continuación cuatro aspectos a tener en cuenta, relativos a la consideración del tiempo: 1) La experiencia del presente precede a la del tiempo;

---

14 L. LAVELLE, *La presencia total*, pág. 76.

15 Platón mostró en el *Teeteto* que el devenir es impensable. Explicarlo o decir algo sobre él es una manera de inmovilizar, pero durante el tiempo en el que se nombra una cosa, ésta ya ha cambiado. Para hablar del devenir es necesario describir una permanencia, algo que se mantenga bajo el cambio.



2) el devenir de los acontecimientos no es separable de la vida misma; 3) damos por sentado que hay una presencia más vasta; 4) la presencia y la ausencia son dos elementos de una pareja.

1. *La experiencia del presente precede a la del tiempo porque toda experiencia del tiempo –y de mí mismo, que soy quien la vive– se establece en el presente, que no es otra cosa que un ciclo que recomienza sin cesar.*

De ese ciclo, el presente ocupa el centro. Casi siempre nos parece que el papel del pasado solamente es el de contribuir a la formación del futuro [...] pero no podemos olvidar que el destino del futuro siempre es convertirse en pasado [...] el pasado es, él mismo, el futuro del futuro»<sup>16</sup>.

Habitualmente pensamos que el tiempo acerca la inteligencia al mundo de los datos y hace circular las diversas formas de la existencia. Unas se transforman en otras, aunque no se puede decir que la conciencia vaya del pasado al futuro porque en realidad no se establece en un presente que estuviera sometido al tiempo sino que es el medio en cuyo interior se realiza el fluir del tiempo. Lavelle describe un presente extratemporal (eterno) que en ocasiones es designado como *instante*<sup>17</sup>.

La distinción que acabamos de hacer sobre la idea de flujo ha sido una metáfora espacial utilizada para identificar el tiempo con una serie de hechos percibidos. Así es como Bergson dice que la experiencia no puede captar directamente el tiempo porque necesita acudir a un orden de sucesión similar al que

---

16 «De ce cycle, c'est le présent qui est le centre. Presque toujours il nous semble que le rôle du passé, c'est seulement de contribuer à la formation de l'avenir: et il semble qu'ainsi nous sauvions pour ainsi dire notre passé. Mais nous négligeons que la destinée de l'avenir est toujours de se convertir en passé. [...] le passé est lui-même l'avenir de l'avenir». L. LAVELLE (1945): *L'existence*, pág. 119.

17 De la forma de existencia que atribuyamos al *presente* dependerán el significado de la idea de tiempo, la justificación del título de la colección (*Dialéctica del Eterno Presente*) y los sentidos que tienen palabras como presente e instante, que introducen su propia ambigüedad. L. LAVELLE, *Acerca del tiempo y de la eternidad*, págs. 149 y 183.

reflejan las posiciones de un móvil en el espacio (ayudándose de un rodeo por el movimiento). Por eso indicó que la concepción vulgar del espacio y el tiempo los confunde: al utilizar términos comunes, o muy similares, cualquier intento de representar el tiempo acaba por describirlo en términos espaciales, y esto destruye su especificidad<sup>18</sup>. Hablando con precisión, es un error hacer observaciones como «*siento fluir los estados de mi propia vida*» porque no somos espectadores del devenir de nuestros propios estados, somos nuestros propios estados.

No me ocurre sino cuando comienzo a separarlos de mí como en los sueños. Es propio del yo estar siempre presente a sí mismo; y en el presente es donde él construye el tiempo de su propia vida, en vez de verlo pasar. Quizás no nos parece que el tiempo pasa sino cuando ya pasó<sup>19</sup>.

2. Aún cabe un punto de vista más filosófico respecto a la percepción del curso del tiempo. *Cuando nos referimos al devenir de los acontecimientos (o al de nuestros propios estados internos) pareciera que estamos hablando de algo que sería separable de la vida misma.*

Pero Lavelle no concibe el tiempo como un objeto más de experiencia, sino como el intervalo que se abre entre el ser y el yo (se trata de una experiencia psicológica, además de metafísica, por la que asistimos «desde adentro» a la creación de nuestra propia vida y nos facilita aprehender la génesis de lo real. Tampoco compara la percepción del tiempo con la de un flujo que corre del pasado hacia el porvenir –aunque digamos «el tiempo corre»–.

---

<sup>18</sup> Podemos entender el énfasis de Lavelle en decir que, si el tiempo es inseparable del espacio que distingue nuestro cuerpo de los demás cuerpos, la distancia espacial que los separa es también signo de una distancia temporal que hay que atravesar. Así, «de suerte que, bajo la apariencia del espacio, una vez más es el tiempo el que traza un intervalo entre las cosas, permitiéndonos franquearlo». L. LAVELLE, *Acerca del tiempo y de la eternidad*, pág. 20.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p.110.

El sentido del tiempo en Lavelle forma parte de una relación que establecemos entre *presencia* y *ausencia* (es decir, entre una percepción y una imagen) que no oculta su carácter paradójico: al hablar de una sensación temporal o al decir «el tiempo corre» estamos considerando a destiempo la huida de los acontecimientos. Por eso, cuando el tiempo está repleto de actividad nos parece que no salimos del presente; cuando está vacío, nos da la impresión que está quieto y le reprochamos su inmovilidad<sup>20</sup>.

3. *En nuestro razonar habitual damos por sentado que hay una presencia más vasta que aquella porción de lo real en donde nuestra conciencia está presente.* Incluso cuando no habitamos otra estancia del tiempo presente y vaguemos en ocasiones con la imaginación, ausentes ante lo que sucede en ese momento.

La experiencia que tenemos de nosotros mismos, que es la de nuestra finitud, es inseparable de una infinitud sin la que no podría darse. Nos hacemos conscientes, sucesivamente, de los distintos aspectos de lo real, nunca de su totalidad. Sin este escalonamiento temporal y progresivo nos resultaría imposible representar la totalidad; de esta manera, la conciencia queda enmarcada por la temporalidad y por la dificultad de experimentar una coincidencia total consigo misma.

La distinción que acabamos de hacer –definiendo al ser no como lo que es conocido sino como todo lo que puede serlo– implica tener en mente una *realización previa*, que es puramente verbal, de lo posible –y esto, lo posible, estaría así ligado al ser más íntimamente de lo que se cree–. Resta por decir que el yo no actúa como un espectador inmóvil del curso de las cosas ni de la evolución de sus propios estados. La percepción temporal no expresa nada más que los límites de un acto de participación, da cuenta de aquello que les falta y, en cierta manera,

---

20 *Ibidem*, p.158.

también se lo aporta. Nos establecemos a través de la *presencia* y de la *ausencia* (incluso la inexistencia de las cosas se nos descubre por la presencia de su idea). El hecho de que se pueda distinguir entre la presencia y la ausencia de una idea, hablando de una presencia actual y de otra presencia posible, nos permite realizar dos nuevas consideraciones. Una, involucrar en el tiempo no sólo nuestra vida, sino también nuestro propio pensamiento discursivo<sup>21</sup>. Dos, y en contra de pensar únicamente que los signos aseguran el significado en tanto que lo re-presentan, es necesaria la *ausencia* de un significado exclusivo para que se trascienda el movimiento de significación, puesto que los signos solamente significan dentro de una relación diferencial.

Acabamos de decir que no es posible en ningún caso que en nuestra conciencia concurren, a la vez, la sensación de un objeto y la del tiempo: cuando el intervalo se llena, el tiempo es abolido. En realidad, no podemos representar una experiencia directa del tiempo en sentido estricto; para apreciar el paso del tiempo es menester que aplique mi atención sobre algún objeto que tenga ante los ojos antes que atender a mí mismo<sup>22</sup>. Luego, nos encontramos pre-instalados en un presente que, lejos de estar sometido al tiempo, designa un medio en cuyo interior se realiza el fluir del tiempo, en el sentido en que se describe un presente extratemporal<sup>23</sup>. Por esta razón es un prejuicio decir que sentimos *discurrir el tiempo* o que «el tiempo pasa rápido», esto no es más que adoptar una metáfora

---

21 L. LAVELLE, *Acerca del tiempo y de la eternidad...* pág. 122.

22 Gracias a la percepción y a la memoria, siento que todo pasa en torno a mí, pero yo no me siento pasar. Aunque el objeto me abandone, «yo no puedo abandonarme». L. LAVELLE, *De l'âme*, pág. 143.

23 Por eso hay una experiencia que antecede a la del tiempo y que siempre la acompaña, la experiencia del presente: «Jamás hemos salido de él, jamás saldremos». Su contenido no cesa de variar, pero es una experiencia constante de la que no se puede escapar e inseparable de un acto de conciencia que hace presentes a todos los objetos. L. LAVELLE, *Acerca del tiempo y de la eternidad...*, pág. 112.

sobre la percepción de un cambio. El tiempo no puede tener valor alguno fuera del mundo temporal, de la misma manera que tampoco puede de ningún modo situarse fuera del tiempo –no ocurre lo mismo con la conciencia de lo realizado, supera el tiempo, no porque se escape a un mundo misterioso donde el tiempo ya no encontraría un lugar, sino porque se ejerce en un presente del cual no puedo salir–. Dicho de otro modo, el presente se realiza por una superposición incesante entre el pensamiento de lo que se acaba de ser y el de lo que viene a continuación. Esta superposición, al cumplirse, constituye la conciencia misma del acto.

Es esta superposición exacta la que constituye la conciencia misma del acto que se está realizando. Esta conciencia se convierte en una con la existencia misma, siempre intermedia entre las dos nada de lo que aún no es y lo que ya no es, pero que las contiene en la unidad indivisible de un posibilidad que se hace realidad<sup>24</sup>.

Tampoco podemos decir de la experiencia del tiempo que sea una experiencia primitiva, porque el tiempo es un orden que introducimos nosotros entre las modalidades del ser (un orden derivado, producto de una reflexión que, «a cada instante, nos abandona»). «Si llegáramos a comprender su sentido propio», dice Lavelle, «se nos revelaría el sentido mismo de la vida». Si señalamos este parentesco no es por otro motivo que por subrayar cómo las distintas formas que adopta el pensamiento (próximo al cogito, a la conciencia o a la subjetividad) han contribuido a forjar la primacía del presente como una débil imagen de una realidad (permanente y pura) a la que se llamará *eternidad*.

4. Lavelle concibe *la presencia y la ausencia como dos elementos de una pareja* en donde, al igual que en todos los contrarios, uno es negación del

---

24 «Cette conscience ne fait qu'un avec l'existence même, toujours intermédiaire entre les deux néants de ce qui n'est point encore et de ce qui n'est plus, mais qui les contient en elle dans l'indivisible unité d'une possibilité qui se réalise». L. LAVELLE, *De l'acte*, pág. 22.

otro.

El primer elemento, el término primitivo, «reside en una afirmación pura que no podemos convertir, si no es por un artificio lógico, en una negación de su propia negación»<sup>25</sup>. Sin afirmar algo toda negación sería imposible –toda ausencia es, entonces, correlativa con una presencia determinada a la que aquélla niega–. Se puede decir, a la luz de *la negación* y desde el punto de vista psicológico, que el conocimiento de lo negativo es más denso que el de lo positivo (para pensar una negación es necesario poner antes la afirmación de algo y, luego, suprimirla). Así es como podemos negar sucesivamente todas las cosas y reemplazarlas unas por otras, pero resulta imposible negarlo todo al mismo tiempo. Tomándolo todo a la vez no se puede reemplazar por nada y acaba por ser un pensamiento sin contenido de conocimiento. O, lo que es lo mismo, una palabra vacía de sentido.

La división entre lo dado y lo ausente hace que el tiempo sea consecuencia de una oposición; nace de «una falta de coincidencia del yo con el presente del objeto», es decir, «con un aspecto del ser del que se encuentra separado». «Allí mismo donde esta coincidencia se realiza, esto es, allí donde la percepción tiene lugar, ya no hay tiempo»<sup>26</sup>. Tampoco lo hay cuando puede ser colmado por un recuerdo<sup>27</sup>.

### 3 *Quatre saints. (De la sainteté)*

«Descubre tu presencia/ y máteme tu vista y hermosura... »

---

25 L. LAVELLE, *Ibidem*, p.116.

26 L. LAVELLE, *Acerca del tiempo y de la eternidad...*, pág. 21.

27 Nuestra vida tiene lugar en un *presente* eterno: pasado y futuro son objetos de pensamiento (no objetos de experiencia) captados por el sujeto dentro de un estado psicológico que es siempre presente. También se puede rechazar el presente y rehuir su realidad evocando alguna realidad hacia la que el espíritu se inclinaría (esto sería una fantasía de hacer «nacer el tiempo»). Cfr. L. LAVELLE, *Acerca del tiempo y de la eternidad. La dialéctica del eterno presente*, 2005, pág. 115.

(San Juan de la Cruz, *Cántico B*, 11)

Este apartado dedicará atención a uno de los últimos libros de Louis Lavelle, dedicado a la *contemplación mística*. Se trata de *Quatre saints. (De la sainteté)* que se publica en 1951. Escribir un libro con esta temática no puede evidenciar sino similitudes. Lo interesante, primero, es atender al hecho de que la sola cercanía del ser amado, *la presencia de Dios*, satisface todo el anhelo del místico. He aquí una cuestión que san Juan de la Cruz menciona en *Cántico espiritual* al describir las tres maneras en las que encontramos la *presencia de Dios* en el alma.

- a) La primera «es esencial, y de esta manera no sólo está en las más buenas y santas almas, pero también en las malas y pecadoras y en todas las demás criaturas. Porque con esta presencia les da vida y ser, y si esta presencia esencial les faltase, todas se aniquilarían y dejarían de ser».
- b) La segunda es por gracia, y no la contemplan todos, «es por gracia, en la cual mora Dios en el alma agradado y satisfecho de ella. Y esta presencia no la tienen todas, porque las que caen en pecado (mortal) la pierden. Y ésta no puede el alma saber naturalmente si la tiene».
- c) La tercera, recrea y deleita las almas escogidas, «es por afición espiritual, porque en muchas almas devotas suele Dios hacer algunas presencias espirituales de muchas maneras, con que las recrea, deleita y alegra» (CB, 11,3).

Corresponde ahora preguntarnos por la manera en la que Juan de la Cruz enumera algunos fenómenos biopsíquicos que acompañan la experiencia de presencia. En *Subida del Monte Carmelo*, habla de la *elevación de la mente en lo alto*,

Recordé y halléme hecho como el pájaro solitario en el tejado. Solitario dice, es a saber, de todas las cosas enajenado y abstraído; y en el tejado, es a saber, elevada la mente en lo alto. Y así, se queda el alma como ignorante de todas las cosas, porque solamente sabe a Dios sin saber cómo. (2S 14,11)

de vuelcos imprevistos en la *atención y memoria*.

porque algunas veces, cuando Dios hace estos toques de unión en la memoria, súbitamente le da un vuelco en el cerebro, que es donde ella tiene su asiento, tan sensible que le parece se desvanece toda la cabeza y que se pierde el juicio y el sentido. (3S 2,5).

y de efectos que podríamos considerar (casi) como *psicoterapéuticos*, como el olvido de todo o sensación de ausencia de tiempo psicológico,

tanto, se queda el alma a veces como en un olvido grande, que ni supo dónde se estaba, ni qué se había hecho, ni le parece haber pasado por ella tiempo. (2S 14,10);

¿Cuál es entonces la índole propia de esta experiencia de *presencia*? Corresponde ahora decir que el místico pretende tomar conciencia de ella para entrar en contacto directo con lo absoluto. Establece así una huella mística más cercana a una cuestión estética que epistemológica: desaparece la necesidad de remitir lo vivido a un *locus* común para reconocerla desde la independencia frente a lo normativo y hacer de lo inefable el mayor de los valores. No obstante, una parte importante de la literatura sobre la experiencia mística realiza conclusiones inadecuadas, al relacionarla con el término de conciencia. Henri Delacroix (*Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*) señala el testimonio de quienes asumen la persistencia de una cierta forma de conciencia, aunque sea en forma muy débil. Según él, en la experiencia mística el sujeto pierde progresivamente la conciencia, hasta profundizar en el inconsciente, donde se encontraría con la verdadera la presencia de Dios<sup>28</sup>.

La interpretación que propongo en mi trabajo es la siguiente: De la misma

---

28 Interesa subrayar cómo para muchos otros autores, «deseosos de respetar las exigencias de la teología como las de la psicología, el inconsciente sería el vehículo de la gracia divina». Cfr. J.J. LÓPEZ- IBOR, *De la noche oscura a la angustia*. Madrid, Rialp, 1973, p. 19.



manera que el hombre espiritual (el místico) vincula el alma con lo absoluto con objeto de situarse en una visión no mediada de la realidad, *Lavelle exige que el yo cese de interesarse en el ser como un fin que podría modificar*. Esta estrategia deja lugar para encontrar el ser en los estados de un acto inteligible y me recuerda cómo Juan de la Cruz analiza los estados de contemplación:

si el alma vive vida espiritual, mortificada la animal, claro está que sin contradicción, siendo ya todas sus acciones y movimientos espirituales de vida espiritual, ha de ir con todo a Dios. De donde se sigue que este tal, ya limpio de corazón, en todas las cosas halla noticia de Dios gozosa y gustosa, casta, pura, espiritual, alegre y amorosa. (3S 26,6).

Pero Lavelle no exige al alma que desvíe su atención y su amor de todos los objetos con objeto de aislarse y abolir toda presencia sensible; ni trata de transfigurar el mundo que tenemos ante los ojos o de percibir la realidad que se encuentra detrás de él. La condición primera para acceder a la condición de la *presencia* es desechar las imágenes exteriores y permanecer «frente a frente con el acto que lo hace ser»<sup>29</sup>.

Conviene ahora fijar un esquema con los tres subapartados desde los que vamos a interrogarnos por la experiencia de contemplación y relacionaremos con la ontología lavelliana:

1. La densidad significativa de los símbolos.
2. La oscuridad alberga un contenido real.
3. El carácter vacío de la presencia.

### 3.1. *La densidad significativa de los símbolos*

Se puede pensar que la experiencia del místico comparte elementos comunes con aquellos pensadores que han construido su pensamiento a partir del yo y persiguen

---

29 L. LAVELLE, *La presencia total*, 1961, pág. 202.

exponer una historia personal con objeto de profundizar en la interioridad. Esta es la opinión de Michel de Certeau, para quien los relatos biográficos de filósofos, escritores y espirituales tienen un alcance semejante por estar inspirados en una misma cuestión radical –que es la del sujeto– y por guiarse a través de experiencias que jalonan un proceso de descubrimiento personal. La seriedad y desasosiego interiores que acompañan a su vocabulario psicológico no hablarían de otra cosa que del problema esencial de toda una cultura, aunque a menudo equivoquemos el sentido de su lenguaje<sup>30</sup>.

Lo peculiar de los místicos es que la progresión espiritual es vivida dentro de una coyuntura que, a pesar de que les desconcierta, les permite reconocer el advenimiento de Dios. El místico no busca a Dios mediante analogías afirmativas (al modo de la escolástica), mediante una *especulación racional* (a la manera del racionalismo, que concibe a Dios como un ente entre los entes) o a través de una ontoteología que piensa a Dios desde la explicación del concepto. Lo busca por el lado de la *afectividad*, del sentimiento y de la autoafección del sujeto –al igual que lo hace el pietismo, una consideración de lo trascendente que se vive por y para el sentimiento, dejando a la experiencia de lo absoluto sin la necesidad de mostrarse en un discurso–. El místico intenta eliminar todo aquello de lo que se pudiera tener una conciencia clara y hace que la renuncia a los bienes materiales o espirituales no deje subsistir más que el acto mismo que la produce. Ante un deseo como el de instalarse definitivamente en el ser, el místico elige no sentirse seducido por la realidad, ni caer en la tentación de poseerla, de hacer algo para que se muestre tal y como es, o de admirar algo tan sublime que nos suscitara una oración desde el interior.

Dos cosas atraen a Lavelle de san Juan de la Cruz –como del resto de contemplativos y a pesar de los prejuicios que se acreditan contra ellos–: un

---

30 M. DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, 2006, pág. 56.

sentimiento consciente de *medida* y la extrema *prudencia* con la que se enfrenta a la búsqueda de formas extraordinarias en las que unirse con Dios.

Por un lado, esta negativa a reservar cualquier cosa, esta audacia casi aventurera en el abandono de sí mismo, que lo obliga en cada uno de sus pasos a un compromiso absoluto, y, por otro lado, esta extrema prudencia, que lo hace temer la búsqueda de todas las formas extraordinarias en las que uno piensa en unirse con Dios de una manera más perfecta, pero que son solo una invención del yo<sup>31</sup>

Para Lavelle, estaríamos tentados de reprochar a los místicos no tanto el lenguaje que evoca los intentos del alma para representar las cosas, sino una suerte de *indeterminación espiritual* en donde se refugian<sup>32</sup> —cuando, en realidad, no puede haber mayor muestra de escepticismo filosófico que la desconfianza absoluta que muestran frente a la capacidad mimética del lenguaje—. En otras palabras, para las cosas interiores y espirituales todo lo que puede decirse no sería más que una *perífrasis infinita*<sup>33</sup>.

En cualquier caso, los contemplativos muestran un contacto estrecho con la experiencia cotidiana más profunda siguiendo la tradición de la sabiduría negativa del pseudo-Dionisio, Eckhart o del propio santo carmelita. Los místicos y contemplativos reconocen que *la experiencia de lo divino no se puede*

---

31 «d'une part, ce refus de rien réserver, cette hardiesse presque aventureuse dans l'abandon de soi, qui l'oblige dans chacune de ses démarches à un engagement absolu, et, d'autre part, cette extrême prudence, qui lui fait craindre la recherche de toutes les voies extraordinaires où on pense s'unir à Dieu d'une manière plus parfaite, mais qui ne sont qu'une invention du moi propre». L. LAVELLE, *Quatre saints*, pág. 116.

32 «On est souvent tenté de reprocher aux mystiques non pas seulement leur langage, qui évoque des démarches de l'âme au lieu de représenter des choses, mais une sorte d'indétermination spirituelle dans laquelle ils se réfugient». L. LAVELLE, *Quatre saints*. (De la sainteté), pág. 103.

33 B. CASTANY PRADO, "Poesía mística y escepticismo en la obra de San Juan de la Cruz", *San Juan de la Cruz*, 43 (2009), pág. 53.

*intelectualizar*. Al contrario que la tradición académica-escolástica, que se elabora reglas y principios en torno a preguntas fundamentales, los sermones y tratados en lengua vernácula de Eckhart tienen un carácter eminentemente intuitivo, místico (y directo). El pensamiento escolástico se mueve dentro de la dualidad sujeto/objeto, dentro del conocedor y lo conocido (es decir, opera a través de un movimiento de poner ante sí) ; para Eckhart, que busca fundir el conocedor y lo conocido en una unidad absoluta, es necesario romper con este modo dual de conocimiento, más habitual y por eso mismo más difícil de erradicar<sup>34</sup>. Conviene entonces despojarse de todo razonar discursivo –mejor dicho, hay que completarlo con el reconocimiento de lo inaccesible de la divinidad, a la que solo por analogía, y «en campo de tiniebla»<sup>35</sup> el hombre se puede acercar–.

Lo relevante de este pensamiento es que nos sitúa en el dominio de la poesía. A poca experiencia que se tenga de lectura sanjuanista se puede apreciar que lo esencial de su antropología –también de su experiencia del ser– se expresa en una serie de símbolos que, vividos como *desproporción interior* (herida, brecha, apertura, caverna) o *exaltación de las afecciones* (ausencia, sed, anhelo, deseo) crean en el ser humano la sensación de una *presencia*. El problema de hablar desde imágenes surge al pensar que existe algo por lo que uno se siente habitado y adquiere sustantividad propia; esto es, en el momento en el que la representación llega a perder su carácter de símbolo. La idea no es del todo nueva. Si no se cuestionan, las imágenes religiosas acaban por pervertir los propios elementos del discurso sobre la fe y doblegan la vitalidad del símbolo, que consiste en hablar de

---

34 El concepto de *fondo del alma* en Eckhart constituye, no una cualidad antropológica, sino un proceso permanente en el que se establece una relación con lo divino. La doctrina de la *unio mystica* entre Dios y el hombre acontece, según Eckhart, como el nacimiento de Dios en el fondo del alma.

35 C. CUEVAS, «Estudio literario», en S. ROS (coord.): *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, 1993 [ed. or. 1991], pág. 175.

una realidad sin lograr explicitarla totalmente<sup>36</sup>.

¿Cómo son los símbolos del santo carmelita? Conviene recordar que la poesía de Juan de la Cruz no se detiene en explicar pequeños eventos de la vida –ni mucho menos en describir el espectáculo de una naturaleza olvidada por la contemplación– sino en la necesidad de adentrarse en una experiencia teológica. A pesar de lo prolijo y esmerado de sus descripciones, no es el espectáculo de la creación quien detiene la mirada<sup>37</sup> del poeta carmelita. Juan de la Cruz utiliza las imágenes sensibles como símbolos: «no es la naturaleza la que, espiritualizándose, nos muestra la bondad y potencia del creador –dice Lavelle– es el alma quien, descendiendo tan lejos y hasta el fondo de ella misma, entra en contacto directamente con Dios, y sin necesidad de considerarle a través de sus obras»<sup>38</sup>.

En Juan de la Cruz la naturaleza no esta asociada a la vida divina, pero produce en nosotros aquellas emociones que nos sirven para traducirla. A tal fin dedica parte de *Subida al Monte Carmelo* a probar la tesis de que las revelaciones, visiones y voces que pretenden darnos un conocimiento sobrenatural de la divinidad no constituyen nada esencial a la pura contemplación<sup>39</sup>. En realidad, no cuestiona si las visiones pueden ser o no auténticas. Lo único que Juan de la Cruz

---

36 Por ejemplo, en Teresa de Ávila el símbolo retoma la estructura del universo y sigue siendo cosmológico: la Tierra está en el centro, rodeada de las órbitas de los planetas. Según Michel de Certeau, subsisten los círculos concéntricos de la cosmología, pero dentro de un devenir interior que convierte la antigua cosmología en una antropología. El fondo del cosmos, que era la Tierra, pasa a ser el lugar adonde desciende el influjo celestial y desde donde se eleva el alma, convirtiéndose en un microcosmos humano.

37 L. LAVELLE, «La contemplation selon saint Jean de la Croix», en *Quatre saints...*, pág. 101.

38 «Ce n'est plus la nature qui, en se spiritualisant, nous montre la bonté et la puissance du créateur. C'est l'âme qui, en descendant assez loin au fond d'elle-même, entre en rapport directement avec Dieu, sans avoir besoin pour cela de le considérer à travers ses ouvrages. La nature n'est plus associée à la vie divine, bien qu'elle produise en nous des émotions qui servent à la traduire». *Ibidem*, pág. 100.

39 TH. MERTON, *El ascenso a la verdad*, BBAA, Editorial Sudamericana, 1954, págs. 101-ss.

se pregunta es si aprovechan realmente al alma como medios de aproximarse a la unión con Dios.

Ninguna visión, ninguna revelación, por sublime que sea, son comparables al más pequeño acto de fe; por eso Juan de la Cruz pone en cuestión que lo creado y la idea perfectamente clara sean suficientes para alcanzar la realidad de Dios en sí mismo. Concordamos con Baruzi en que el santo carmelita experimentó un éxtasis y una atracción por la belleza cósmica que eran poco frecuentes en el misticismo católico<sup>40</sup>. Sus estrofas se detienen en describir piedras y árboles, valles solitarios, aguas y montañas... bajo la forma de un ensueño bucólico que revela los aspectos más profundos de la naturaleza. Dicho así, es como si la contemplación extática naciera en un momento en el que se tiene en cuenta lo visible y el sujeto se quedara absorto ante una percepción que, paulatinamente, se transforma en una especie de absoluto. En la medida en que se están aplicando a fenómenos naturales, sus comentarios prolongan esta cosmogonía aparentemente tan ingenua. No nos sorprende que la absorción en la naturaleza total no tenga continuación real en sus obras teóricas.

### 3.2. *La oscuridad alberga un contenido real*

Existe un elemento conectado con la presencia y con la interioridad que destacó la antropología cristiana al distribuir en un espacio interior los distintos niveles de lo humano. Para la antropología de corte escolástico, que funde elementos aristotélico-tomistas con una orientación agustiniana, la geografía humana se encuentra dividida en tres niveles: los *sentidos corporales* (sensaciones), las *facultades del alma* (afecciones y pasiones ) y, en el más profundo, el lugar en

---

40 J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991, pág. 291 [traducción Carlos Ortega. Prólogo a la edición castellana: José Jiménez Lozano. Postfacio Rosa Rossi]. Edición original: *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2ª.ed., París, PUF, 1931 [1ª ed., 1924]

donde la persona accede a la condición de espíritu y tiene lugar el encuentro con Dios. Así, en la primera Carta a Timoteo se expone: «*Y el mismo Dios de paz os santifique por completo, y todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo sea guardado irreprochable para la venida de nuestro Señor Jesucristo*» (1 Ts, 5:23).

Por debajo de las facultades del alma y desfondado en el abismo del Dios presente, existe un centro de sí, un *fondo del alma* que es morada del Absoluto. Sus símbolos y metáforas nos hablan de la profundidad del alma, de la intimidad y de cavernas «tan profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues no se llenan con menos que infinito»<sup>41</sup>; es decir, de Dios. En el fondo del alma se localiza un proceso permanente en donde se desarrolla la relación con lo divino. Lo encontramos en la doctrina de la *unio mystica* entre Dios y el hombre del maestro Eckhart; en la presencia íntima de Dios en el alma de la que habla Agustín de Hipona en sus *Confesiones* y en las operaciones de las potencias y de la gracia de Juan de la Cruz.

Estamos hablando del santo carmelita como del poeta de la contemplación. No evade las pasiones, la alegría o el dolor, que son las fuerzas del alma que es preciso orientar hacia Dios, y describe al final una *unión de amor* que sobrepasa toda ciencia y entendimiento. En el momento de comunicar la experiencia de su encuentro con el absoluto, expresa algo que apenas se puede nombrar y se ve obligado a utilizar afirmaciones que manifiestan «lo que el empleo diario del lenguaje no suele incluir»<sup>42</sup>. De la misma forma que la palabra divina ha tomado forma literaria, el santo místico se descifra en el poema las realidades más profundas, vertiendo con posterioridad la interpretación en sus tratados.

El alma que cruzó la *Noche Oscura*, subió las laderas del *Monte*

---

41 J. MARTÍN VELASCO, “Vida teologal y contemplación en San Juan de la Cruz”, *San Juan de la Cruz*, 46 (2011-12), pág. 137-8.

42 L. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO (2008): «Tras las huellas de san Juan de la Cruz. Los contextos de una biografía», *Revista de Espiritualidad* 67, 268-269, pág. 481.

*Carmelo* y que se unió a Dios por una *llama de amor viva* descansa finalmente en una contemplación que es su acto más puro. Entonces ella obtiene esta tranquilidad espiritual<sup>43</sup>.

Pero hay realidades previas a ese éxtasis. Si algo caracteriza la noche como realidad interior, es la experiencia de que Dios parece haberse ocultado. Este es el secreto de la *noche oscura*, un camino hacia la purificación, en donde «el alma comienza a entrar cuando abandona todo el conocimiento que creía tener, todos los deseos que lo buscaban, todos los objetos de su preferencia o de su complacencia<sup>44</sup>». La fe, el amor y la esperanza son el vehículo para superar esa oscura y terrible *noche del espíritu*.

El santo carmelita no está diciendo que el intelecto sea incapaz de conocer la verdad (ningún desprecio por el intelecto, por la ciencia o por la teología se encuentra en sus libros) porque el conocimiento conceptual no representa para él ningún problema, al menos en cuanto que se refiere al orden natural. Su doctrina no trata de problemas generales de epistemología aunque se apoya en los principios de la filosofía escolástica y de la teología. Juan de la Cruz solo nos exige «desechar las visiones imaginarias que nos complacen tanto como las palabras que nos agrada escuchar (incluso cuando tienen el aspecto de ser operaciones divinas) porque «después del advenimiento de Cristo todo estaría consumado para nosotros. Dios ha cesado de descubrirse directamente en la Ley antigua<sup>45</sup>».

Más allá de cualquier concepción teológica, el misticismo del carmelita representa el horizonte de un *camino filosófico* en donde la existencia participa intensamente del ser. No es una inmersión en un infinito sin rostro, es una realidad

---

43 L. LAVELLE, *Quatre saints*, 1951, p. 123.

44 *Ibidem*, p. 103.

45 «toutes les paroles sensibles que nous nous plaisons à écouter, même lorsqu'elles ont l'air d'être des opérations divines. Depuis l'avènement du Christ, dit-il, tout est pour nous consommé: Dieu cesse de se découvrir directement comme dans l'ancienne Loi». L. LAVELLE, *Quatre saints...* pág. 117.



que adviene cuando el sujeto ya no puede meditar. Se debe decir que el alma se identifica con Dios en la medida en que, paulatinamente, se vacía de todo; incluso de la misma idea de Dios. Ahí se le revela el misterio previo que ha intentado captar con la meditación. Tal misterio es Cristo. Siempre.

### 3.3. *El carácter vacío de la presencia*

La filosofía de la participación lavelliana descubre una experiencia que da cuenta viva de la verdad y, aunque no comparte explícitamente la vía del vacío, introduce reflexiones sobre la *purificación*, el *despojamiento* y la *indiferencia*. Todas estas prácticas hacen necesario hablar de una *virtud negativa*: la condición primera para la iniciación espiritual es renunciar a las imágenes exteriores con motivo de permanecer en intimidad con uno mismo y en estrecha comunión con el acto que le hace ser<sup>46</sup>. Conviene ahora recordar que una vía negativa no niega toda relación explícita del creyente con una fe religiosa (siempre es necesario escrutar primero algún contenido teológico antes de suprimir nuestras imágenes e ideas acerca del mismo). Lavelle se refiere a su *carácter vacío*:

nos proponemos utilizar el carácter vacío de la presencia a fin de no confundir el ser con una cosa, sino de poder explicar, por él, cómo todas las cosas se convierten efectivamente en cosas<sup>47</sup>.

Pero Lavelle no exige al alma que desvíe su atención y su amor de todos los objetos para aislarse. Tampoco le exige abolir toda presencia sensible, desviando «su atención y su amor de todos los objetos» para parecerse, de hecho a un desierto<sup>48</sup>. Solo es preciso que el yo cese de interesarse en el ser como en un fin que podría modificar o producir y busque encontrarlo en los estados de un acto

---

46 L. LAVELLE *La presencia total*, pág. 202.

47 *Ibidem*, pág. 92.

48 L. LAVELLE, *Ibidem*, pág. 202.

inteligible y en la variedad de circunstancias en donde se realiza. Así, suscitando la contemplación y el apaciguamiento se resuelven dificultades en apariencia insuperables. Apaciguamiento, certidumbre, dificultades insuperables... nos están dejando ver la realidad de un orden inmanente establecido y de una apertura a la presencia que conlleva una transformación similar a la que, aunque partiendo de una idea diferente sobre la naturaleza humana, promovió el quietismo el abandonarse a la gracia de Dios<sup>49</sup>. No olvidemos tampoco que *abandonar la pretensión de ser el centro que preside todo lo relativo a los objetos mundanos y aceptar cierto descentramiento* es algo bastante utópico. ¿Por qué motivo la noción de *presencia* ha de comportar la ambición de un saber sin residuos, que está más allá de la reflexión? ¿Por qué Lavelle muestra tamaño exceso de confianza al decir que el yo traduce a nuestros ojos «el éxito de una personalidad» y «la alegría de cumplirse a sí misma»?

A tenor de lo expuesto, el intelecto –que no tiene ser– tiende a conocer el ser y a representarlo. Imágenes como la montaña y el desierto, la fuente y la nada divina le permiten anonadarse y ensayar, mediante sencillas contraposiciones, una explicación ontológica –en todas ellas lo Uno sustenta la multiplicidad, y lo múltiple puede volver a lo Uno, al origen–. No hay manera de rebasar lingüísticamente lo que son los verdaderos límites del mundo, pero cabe utilizar el lenguaje cifrado (Jaspers) para hablar sobre aquello que no es objeto y es inalcanzable. Lavelle se acerca a esta idea cuando interpreta que «la presencia y la ausencia son dos contrarios, elementos de una pareja que no podemos pensar sino

---

49 Su piedad se originó en las discusiones sobre la naturaleza y la gracia de los siglos XVI y XVII y en la experiencia de un vacío característico en donde solo permanece el lenguaje (algo que resulta paradójico, ya que implica que un movimiento inclinado al silencio dependa de una articulación verbal). La aniquilación del deseo y el intento por obtener una nueva conciencia de inmanencia hacen atractivos a todos los movimientos de silenciamiento, máxime cuando el sentimiento de la ausencia divina se ha vuelto universal en nuestra cultura.

al uno en su relación con el otro»<sup>50</sup>. Al modo de todas las parejas de contrarios, uno es la negación del otro, que es el *término primitivo* que «reside en una afirmación pura y que no podemos convertir, si no es por un artificio lógico, en una negación de su propia negación»<sup>51</sup>.

Frente a las vías místicas que abogan por unión inmediata con el absoluto, hay otras concepciones que asumen la imposibilidad de denominar absolutamente el mundo objetivo, una limitación formal del espíritu humano. Para el místico, tiene validez tal estado y está buscando la disolución del sí mismo; para quien lo absoluto es inasequible, únicamente la tarea misma alcanza validez. La mística tiene el proceso por real; el otro planteamiento incorpora la idea de absoluto como una finitud, pero indirecta. Jamás se muestra en sí mismo.

#### 4 Reflexión

Si pasamos a revisar los términos de la cuestión, se impone realizar algunas puntualizaciones evitando, ante todo, simplificar las cosas al hablar del ser humano como si fuera el garante de un espacio interior y de una visión subjetiva que le permitirían ilustrar los planos más profundos de la realidad. ¿Cómo admitir que un ser finito pueda, sin ser aniquilado, ver desaparecer en él todos sus estados?

Inicialmente, los hombres se aferran a los objetos exteriores; en ellos se contempla el yo, pero acaban por disiparse o perderse. Apenas pueden recuperar el verdadero yo sin aceptar antes la exigencia de remontar hasta su fuente (a veces a costa de un esfuerzo doloroso). Los hombres se ligan al recuerdo y al deseo; contemplan su *pasado* (feliz o melancólico) e imaginan el *porvenir*; mientras tanto, se atosigan al sentirse privados de las alegrías que esperan o temiendo peligros que agudizan la conciencia de sus límites. La idea de Lavelle es que, para no ser

---

50 L. LAVELLE, *De l' Acte*, pág. 207.

51 L. LAVELLE, *Acerca del tiempo y de la eternidad*, 2005, pág. 116.

desviados por ambos, pasado y futuro, es preciso depurar el deseo y desinteresarse de los estados que lo acompañan o de los objetos a los cuales se aplican, es decir «liberándolo de la idea de una percepción perdida o esperada»<sup>52</sup>. Las circunstancias cambiantes no deben hacer perder de vista que el hombre siempre es semejante a sí mismo y no cesa de estar presente. Solo muestra su unidad interior cuando se repliega «sobre el origen mismo de lo que se debe ser». Hasta es preciso que no se desee para obtener esta purificación sin la cual nunca se es enteramente uno mismo<sup>53</sup>. El yo debe cesar de interesarse en él «como en un fin que podría modificar, retener, o aun producir, puesto que está seguro de volver a encontrar en todos los estados, cualesquiera que fueren, el acto soberanamente inteligible»<sup>54</sup>.

Esta sensación produce alegría. Implica rechazar todo conocimiento particular para producir su propia luz y descubrir la vocación del ser que la experimenta»<sup>55</sup>.

Conocimiento y potencia son «medios de producir alegría, pero es preciso que uno y otra «acaben perdiéndose». El pensamiento y la acción suscitan en nosotros «una emoción nueva e incomparable» que acompaña «a la anulación de su operación propia y separada»<sup>56</sup>. Así retorna, en *L'Erreur de Narcisse* (1939) la elección inicial de la filosofía lavelliana: un *compromiso con la realización espiritual* articulado alrededor de la vocación y del uso armonioso de

---

52 *Ibidem*, pág. 190.

53 L. LAVELLE, *Las potencias del yo*, 1954, p. 174.

54 *Ibidem*, 202.

55 En la alegría hay «una luz, una facilidad, una serenidad que se encuentran en la potencia y en el conocimiento tan solo cuando éstos han alcanzado su objeto y, por consiguiente, cuando han terminado de ejercerse». L. Lavelle, *La presencia total*, 1961, pág. 206.

56 El sujeto no conoce ahora «la dispersión ni el obstáculo: traduce a nuestros ojos el éxito de una personalidad que, al cumplirlo, siente la alegría de cumplirse a sí misma». Ningún fluir del tiempo puede alterar su unidad interior.

potencialidades que pueden probarse cuando encuentran la generosidad de singularidades inimitables: «El mayor bien que hacemos a otros hombres no es comunicarles nuestras riquezas, sino descubrir las suyas»<sup>57</sup>. Entonces, volvemos a encontrar una alegría semejante a sí misma que suscita «el apaciguamiento y la certidumbre [al] resolver las dificultades en apariencia insuperables, y hacer visible un orden que nos asombra haber perdido, tan pronto él lo restablece»<sup>58</sup>.

---

57 L.LAVELLE, *L'Erreur de Narcisse*, pág. 194.

58 L.LAVELLE, *La presencia total*, pág. 94.

## Conclusiones

Se impone ahora reinterpretar el lugar que tuvo Louis Lavelle dentro de la filosofía francesa. Convirtió en objeto de su pensamiento los viejos temas de la metafísica, la otrora filosofía primera, rehabilitando el interés el ser –entendido como un objeto puro de la conciencia que el yo puede comprobar, pero de ningún modo modificar o disminuir–. No tuvo necesidad de localizar un punto de partida en el ámbito de la objetividad, en la filosofía de la naturaleza o en una metafísica teológica. Se detuvo en investigar una *experiencia originaria* (un hecho acerca del que no se podría remontar más allá) y en describir la *interioridad* como una vía de conocimiento.

El estudio ha mostrado la forma en la que Lavelle comparte los temas capitales del espiritualismo francés, una tradición que comienza en Malebranche o Pascal y nos ha llevado a repasar planteamientos de autores como Maine de Biran, Renouvier, Ravaisson, Bergson, Blondel, Marcel o Mounier. Los títulos de sus trabajos (*De l'Être, De l'Acte, Du temps, De l'âme humaine* y *La présence totale*) reflejan perfectamente el conjunto de sus intereses y la forma característica en la que relaciona la metafísica con la psicología, la teoría y el razonamiento moral.

Desde la experiencia de todos los días, la manera más asequible de acceder a ese mundo de lo Absoluto es a partir de la *presencia* y de la *participación en el ser*, dos nociones que remiten a un sujeto que se vuelve hacia sí mismo. La peculiaridad del mensaje lavelliano no impide reconocer que su recepción se haya visto limitada a entornos latinos (a diferencia de Henri Bergson, que le precede, y de Merleau-

Ponty, que le sucede en el campo académico, cuyas doctrinas lograron mucho mayor eco) y se desarrollara mayoritariamente dentro de ambientes cristianos. Llegados a este punto, debemos sintetizar la totalidad del trabajo.

1. Lavelle ha enfrentado las preocupaciones propias de la crisis espiritual de su época restituyendo la carencia de una cosmovisión que no integraba la experiencia interior junto con la realidad externa. Su doctrina del *ser* pretende unificar la vida interior (en todos sus posibles niveles) con el mundo de la naturaleza y con lo que está más allá de ella, llegando hasta el *Ser absoluto*. A nuestro entender, deja por explicar cómo es la estructura de ese ser puro: (a) si tiene el mismo carácter de universalidad que le confería la metafísica clásica, (b) qué sucede cuando no se piensa el ser en su sentido predicativo («a es b») sino originariamente, como un acontecimiento determinado por un horizonte de comprensión. Lavelle habla de un hombre encarnado en su situación vital que *participa de una relación original localizada en la inmediatez* de su propia conciencia; apenas se detiene en cuestionar el resto de certidumbres del racionalismo clásico. Se preocupa por fundamentar una teoría del Absoluto desde un esquema metafísico; cuidándose de no realizar consideraciones ajenas al dato inmediato de la conciencia. En ese sentido, ha defendido un tipo de subjetividad opuesta a la de los discursos científicos o experimentales; su objetivo fue describir una *iniciativa interior* que, a través de un despojamiento cada vez más perfecto, nos liberara de aquellas ataduras que nos aferran (no es ésta una intención extraña al origen de la filosofía, que nunca se ha alejado de consideraciones ontológicas, como la de pensar en una *voz* que nos dirige una llamada).

El problema surge al preguntar si los principios sobre los que fundamentó su discurso son algo distinto a un estado afectivo o si nacen de algo distinto a una nostalgia que gustamos invocar o una sensibilidad romántica que no tenemos derecho a vincular con un problema metafísico. Lejos de reducir la filosofía a un

idealismo inmanentista, Lavelle utilizó la *participación* para mostrar que la realidad procede tanto del conocimiento como de la acción y definió al ser de forma dinámica porque cree en un principio que forma parte de una experiencia metafísica: *al ponerme a mí mismo pongo el todo del ser*. Por esta razón su ontología no se deja aprisionar por la razón sino que se aventura en descifrar los signos vivos del absoluto en la experiencia humana.

Aunque creemos que su concepción del ser ya no es el fondo de nuestras preocupaciones actuales –al menos, en la forma que el propio Lavelle lo sentía–, es menester decir que el interés por conocer el ser en sí mismo y sin necesidad de rastrearlo en la inteligibilidad de las cosas que por él son entes en acto no debería causar perplejidad a quienes acatan los principios de la metafísica tomista. La originalidad de Lavelle es que no hay que pensar el ser independientemente de aquello que está siendo en acto, no hay indicios del ser que no estén en relación con los entes finitos que existen en el campo objetivo de la experiencia. Y tampoco se necesita probar en qué se fundaría el privilegio de preguntar por el ser como tal, haciendo abstracción de todo lo demás. La cuestión está en que Lavelle vincula su investigación a esta sola convicción: *existe una condición suprema en toda experiencia que unifica lo que nos viene dado en la intuición: se trata de la participación del yo en el ser*. Se produce siempre (incluso cuando nos sentimos atraídos por fines limitados que nos dispersan) y es una experiencia a consecuencia de la cual el pensamiento recupera todo su valor.

2. Lavelle mostró a la filosofía de su tiempo una forma de entender la interioridad que no se apoya en una doctrina teológica o en una norma ética. Nace de la posibilidad de experimentar un proceso de cambio personal y de descubrir una nueva dimensión de la conciencia. El ser se halla en acto y puede ser inteligible en sí mismo; todos los modos de la realidad no hacen otra cosa que preparar el encuentro con él en su *actualidad pura*. Lavelle se enfrenta con la totalidad, con lo absoluto, con el Todo, con la Presencia total, con el Acto



Puro... pero ninguno de estos vocablos responde a una concepción abstracta, son términos concretos que están dotados de su propio dinamismo interior. Las proposiciones de su filosofía expresan rasgos esenciales de lo real (y no, como sostuvieron los nominalistas, definiciones de términos que carecen de todo referente en la realidad). Lavelle es un *filósofo realista*: sus conceptos son entidades, ideas y cualidades (aunque su existencia no se reduzca efectivamente a parámetros empíricos). La filosofía de la experiencia inicial vincula el ego y el ser por razón de una auto-afirmación previa que *inscribe la intimidad del hombre dentro del ser*. Poco más sabemos sobre la forma en la que se establece la reflexión de la conciencia sobre sí misma, limitada a los términos de la propia subjetividad y a costa de acabar dibujando un «misterio» en torno a una fuerza individualizada que se presupone por anticipado.

Se critica a las fenomenologías de la conciencia el hecho de idealizar valores (pasividad, éxtasis o búsqueda del eterno, focalización en el vacío, monotonía en el trance meditativo o ascetismo) que acaban por sacralizar las palabras. Valores que harían de la reflexión una forma de meditación o de la contemplación de una sutil *presencia*; como si fueran una forma más de plegaria. En el caso de Lavelle, se ha descrito el fenómeno de la *presencia* como un hecho primitivo e indubitable que no se encuentra en el pensamiento solitario ni en los obstáculos que nos opone la realidad.

Reside en *una experiencia activa, en la interioridad de un acto que es generador de sí mismo*, un acto en ejercicio en el que participamos y que nunca podemos considerar como dado, porque es privilegio nuestro instalarnos en él. A este respecto, se impone realizar tres precisiones a esta filosofía: (a) sus categorías ontológicas son ajenas a las interpretaciones psicologistas (al menos a las que interpretan lo real como un conglomerado de estados de conciencia o de operaciones discursivas) porque Lavelle restituye el sentido mismo del conocimiento como *conocimiento de la verdad*. (b) Se le critica el hecho de dirigirse a quienes están previamente convencidos de la necesidad de tender la

atención hacia la interioridad. Al decir que la subjetividad se prolonga para acceder a un conjunto de virtualidades que pueden ser descubiertas y ejercidas, se está admitiendo implícitamente que existe una sabiduría que impide banalizarse al hombre y que le otorga, a la vez, la capacidad de *ser fiel a sí mismo*. Se echa de menos que no haya profundizado más al examinar las certezas, no siempre fundadas, sobre las que se asienta esta experiencia ni que tampoco haya destacado la función que desempeña en ella *la fe* del hombre. ¿No es ésta la verdadera instancia desde la que uno decide en sus conflictos internos? Resulta difícil contestar a la pregunta, máxime cuando conceptos como presencia se sobreentienden como una experiencia *irreductible* que significaría mucho más que el hecho de estar ahí. (c) Hemos situado nuestra reflexión en paralelo a la fenomenología existencialista y en el plano de una dialéctica de la vida interior. Pero, siendo que nuestra experiencia de la existencia incluye el pensamiento que tenemos sobre ella, queda por demostrar si una fenomenología de la experiencia del ser puede prolongarse en ontología, o ésta se constriñe a ser un espacio hacia el cual tendería sin alcanzar nunca.

3. Nos ha interesado sacar a la superficie la idea de que la conciencia no puede entenderse sin decir que es *un acto significante*. Fue el punto de partida de nuestro trabajo: sin agotarse en el yo, sin igualarse con el ser y sea cual sea su relación con la intimidad, la conciencia encuentra en sí misma la génesis de su propia interioridad y busca fundirse con una experiencia de nivel metafísico. El *primer interrogante* del trabajo (1.3) se planteaba las modalidades por las que la conciencia se hace presente a sí misma. Hemos dicho que *la ontología lavelliana no ignora el análisis reflexivo ni requiere que el acceso cognoscitivo al ser deba adornarse de una espontaneidad especial*. La pregunta que tenemos que hacernos, pues, es la siguiente: ¿qué sucedería si la autoconciencia (condición de la unidad de la experiencia) estuviera recorriendo, en realidad, el *camino contrario*: es decir, que fuera posterior a la constitución de la realidad y

consecutiva a la experiencia y a su expresión lingüística, que son quienes realmente constituyen la instancia yoica?

A lo largo del razonamiento estamos hablando de lo dado en la subjetividad de un modo causal, como si hubiese algo semejante a una entidad oculta a la que se accede mediante una representación. Somos conscientes de que existe el peligro de acudir a una instancia operante externa al conocimiento para explicarlo hacemos aparecer una idea que se vuelve representación de sí misma; de aquí la interrogación sobre si la presencia debe permanecer indeterminada o representarse bajo una categoría ontológica.

Si nos representamos la *presencia* de modo *receptivo*, lo hacemos como si se recibiera desde otra parte. ¿En qué consiste esta *receptividad*? No hemos sabido determinar mejor su carácter específico, pero conviene no pasar por alto que una *receptividad pura* sería inalcanzable, puesto que no es sino otro tipo de actividad a cuyo extremo (la *pasividad total* de la sensación) nos acercamos siempre que disminuimos gradualmente la actividad de la conciencia. Me parece que esa disminución hace surgir una nueva ilusión: determina una causa que opera desde fuera y de la que recibimos algún tipo de representación. Así es como la imaginación suple la falta de visión del ser agregando nociones y grados mayores o menores de presencia. Lo hace describiendo una sensibilidad cuyo modo de aparición no es plenamente consciente y manifestando la incapacidad del entendimiento finito para hacer plenamente presente, en el acto de conocimiento, el carácter del objeto de pensamiento que tiene ante sí.

4. El debate gira en torno a cómo pueden ser «activamente immanentes» los actos de nuestro yo: por una parte, están quienes lo piensan como una actividad irreductible a la auto-objetivación; por la otra, quienes consideran que la auto-transparencia de la conciencia es un punto de partida absoluto que exige hablar de dimensiones más nobles de nuestro ser –y en cuyo seno se utilizan términos que pueden acabar por arrogarse una dignidad óptica superior, como si fueran

entidades subsistentes—. Es difícil explicar el valor de realidad que se ha querido dar al problema del ser, entendido como una *búsqueda de la trascendencia*, de una realidad que parece estar más allá de toda o de un límite inalcanzable. No es habitual, en la actualidad, considerar tipos de pensamiento metafísico que destaquen una dimensión incondicionada y absoluta de la realidad (menos aún que lo hagan con alguna garantía y eludiendo la sospecha de que se trata de un juego de palabras que responde a una motivación sentimental).

Se planteaba como *segundo interrogante* del estudio la posibilidad de tratar de modo activo con una *experiencia absoluta* y nos hemos detenido en considerar uno de los símbolos que emplean los místicos: el *silencio* —no sabemos si descansa en una imposibilidad lógica que acontece en los límites del lenguaje o si es una experiencia inefable—. Se reprocha, no sin fundamento, a la filosofía ontológica postular una *regresión al infinito* —basta con remontar desde las condiciones de algo a su condición, sin que este movimiento pueda ser nunca suspendido— y se la considera más como fruto «de penetrantes intuiciones» que de un raciocinio elaborado con un rigor sistemático. ¿Cómo no caer en esta *ilusión de interioridad absoluta* en la que la conciencia fundamenta una expectativa que nunca será colmada? ¿No se está elevando a la categoría de realidad primaria algo que funciona como símbolo?

Advertido de la tendencia de nuestro pensamiento a dar realidad a nombres viviéndolos como fuerzas o poderes misteriosos, es preciso decir que Lavelle ha mostrado especial preocupación por el hecho de que su filosofía no fuera más que un juego de conceptos destinado a engañar nuestra curiosidad, evitando caer en «un engaño de la reflexión» tratando a la *conciencia de sí* como inmediatez o como certeza.

5. El enfoque espiritualista es un retorno reflexivo a las fuentes del pensamiento que permanece abierto a las *preguntas eternas*. Es evidente que, al buscar la trascendencia, las filosofías del espíritu poseen previamente una

noción de lo buscado, aquel saber inmediato que Descartes buscaba al referirse al *cogito* del *ego*; que en Kant cobra el sentido de un *yo trascendental* que está presente en todos los juicios como su constitutivo formal; o que hace decir a Husserl que la existencia de cualquier objeto lo es en virtud de ser correlato de mi cogito. ¿Cómo sobrevive esta idea en la filosofía contemporánea? En el terreno estrictamente *académico*, el espiritualismo ha vivido idéntica suerte a la que vivió el personalismo: el declive del marxismo, la difusión del pensamiento nietzscheano y del psicoanálisis desplazarán la jerarquía de valores de aquellos autores en los que sobrevive un humanismo que (incluso en su vertiente atea) lleva aparejada la idea de que *el hombre tiene un fin prefijado*, una perfección inmutable que encaja en un modelo preconcebido. La intuición esencial de los valores ha dejado de ser significativa y apenas es algo más que una cuestión emocional.

Lo relevante es que en el *ámbito popular*, que es el de la literatura de *divulgación psicológica* –un lugar en donde se entremezclan doctrinas de raíz oriental junto al esoterismo y a la tradición mística en donde la *experiencia del ser* no ha dejado de estar en primer plano del debate– se ha vislumbrado en la expansión de la conciencia un destello del reino eterno del *verdadero ser*. La similitud entre Lavelle, la tradición de la filosofía del espíritu y esta literatura desborda los límites temporales y el marco conceptual del trabajo, pero se refleja inmediatamente al leer textos escritos ochenta años después, como *El poder del ahora* (1997: 110) de E. Tölle. *¿Es la presencia lo mismo que el ser?*, leemos:

Cuando te haces consciente del Ser, lo que en realidad ocurre es que el Ser se torna consciente de sí mismo. Y ese acto por el que el ser toma conciencia de sí mismo es la presencia [...] podríamos decir que presencia significa conciencia haciéndose consciente de sí misma, o la vida llegando a la autoconciencia.

Pero las cosas no resultan tan sencillas de mostrar como lo hace este comentario al destacar la figura de un observador del proceso que vigila la mente y

retira la conciencia de las formas mentales para convertirla a ella misma en observador o testigo. Eckhart Tölle habla de una experiencia de inmediatez con el ser a través de la *autoobservación* que facilita la entrada (casi de manera automática) de más presencia en la vida.

\* \* \*

Concluimos. Con motivo del *Treinta aniversario de la Association Louis Lavelle* se realizó un último coloquio en el Liceo *Henri IV*, de París (22 de noviembre de 2019). Unos meses después, la asociación dirigida por Jean-Louis Vieillard-Baron publica en la página web el anuncio de su disolución.

*Estimados miembros y amigos,*

*Después de 30 años de existencia, la Asociación Louis Lavelle cesa sus actividades. Es por eso que no ha recibido, desde el año pasado, un boletín o una convocatoria de contribuciones. La disolución de la Asociación solo entrará en vigencia después de la reunión de una última Asamblea General a la que se lo invitará en 2020-2021 en una fecha que aún no se ha especificado (la crisis de salud ha retrasado la programación de esta Asamblea General). ¡Gracias de nuevo por tu lealtad!*

---

1 «Chers membres et amis,  
Après 30 ans d'existence, l'Association Louis Lavelle cesse ses activités. C'est pourquoi vous n'avez plus reçu, depuis l'année dernière, de bulletin ou d'appel à cotisation. La dissolution de l'Association ne deviendra effective qu'après la réunion d'une dernière Assemblée générale à laquelle vous serez conviés en 2020-2021 à une date qui reste à préciser (la crise sanitaire a retardé la programmation de cette AG). Merci encore de votre fidélité!»

<http://association-lavelle.chez-alice.fr/> [Última consulta 20 de julio de 2020]-

El hecho de que ambos hechos, el final de la Asociación y la conclusión de nuestro trabajo, coincidan en el tiempo nos ha facilitado la decisión de poner un definitivo final a la investigación y de preguntar por la continuidad, virtudes y debilidades de la filosofía lavelliana.

El pensamiento de Louis Lavelle ha privilegiado la *presencia*, el aparecer de algo sobre lo que, a continuación, se establece una jerarquía de valores. Ha buscado en esa noción un *saber sin residuos*, reducido a la tesis de un ser absoluto que se experimenta en el presente y en donde lo creado y lo temporal se oponen a lo eterno e inmutable, que sería el único mundo real. No podemos decir si su argumento ha quedado, o no, suficientemente demostrado. Cornelio Fabro (1950) ha incluido a Louis Lavelle dentro de la corriente de un existencialismo moralista o teológico que parte de una instancia positiva (el absoluto) y cuya función es dotar de contenido y de medio expresivo a la dialéctica existencial<sup>2</sup>. No siendo posible individualizar la naturaleza de estas experiencias, este existencialismo que Fabro apellida como “de derecha”, parece adolecer de la misma ambigüedad que comparten los análisis existenciales de la teología protestante (Buber, Gogarten, Tillich) y de la teología católica (Ebner, Marcel, Le Senne o Lavelle) que adeudan una justificación de método y de contenido al cual la filosofía no puede renunciar. Ello no es óbice para reconocer el estímulo que su obra ofrece a quien quiera reflexionar sobre estos temas e investigue a un autor que finaliza su trabajo en 1951. Lo que su ejemplo nos ayuda a comprender es que el entendimiento se enfrenta a un material de mediación interminable. Resulta prácticamente imposible alcanzar su objeto al completo.

---

2 Cfr. C. FABRO (1950): “La crítica de Kierkegaard al Ochocientos”, *Sapientia* 15 (1950): 11.

## Índice de autores

Agustín de Hipona, san .....	23	Foulquié, P .....	124
Amengual, G.....	22, 28 s.	Francisco de Sales, san .....	222
Aristóteles.....	29, 79 ss., 101, 110, 136	Frankl, V .....	25, 33
Bageneta, I .....	1, 5	Gilson, E .....	68, 114, 125, 138
Bataille, G .....	124 s.	Gumbrecht, H. U .....	22, 27, 33
Berdiaev, N .....	68	Gurvitch, G .....	120
Bergson, H.....	33, 56, 58, 69, 76, 106, 110 ss., 125, 191, 195, 227, 248	Hanequin, A.....	49
Bernanos, G.....	69	Hegel, G. W. F .....	22, 170, 208
Blondel, M .....	208, 248	Heidegger, M. 20, 22, 29 s., 56, 76, 118 ss., 186 s.	
Bréhier, É.....	123	Heidegger, M .....	122
Brentano, Fr .....	117	Honecker, M .....	187
Caba Landa, P .....	22 s.	Husserl, E . 27, 34, 36, 116 ss., 120 s., 195, 256	
Camus, A.....	124 s.	Jaspers, K .....	76, 122 s., 125 s., 244
Claudiel, P .....	69	Juan de la Cruz, san...15, 191, 222, 233, 235 s., 239 ss.	
Collins, J.....	61	Kierkegaard, S .....	76, 123 s.
Comte, A .....	20, 114	Laberthonnière, L .....	76, 208
Condillac, É .....	101, 107 s.	Lacroix, J .....	68
Conesa, D.....	125	Lavelle, L ...1, 3, 5, 13 ss., 20 s., 30 ss., 36, 38 ss., 45, 48 ss., 53, 55 ss., 60 ss., 66, 68 ss., 75 ss., 83, 86, 89 s., 94, 97 ss., 105 ss., 113 ss., 120 ss., 124 ss., 130 s., 133, 135 ss., 142 ss., 147 ss., 158, 160 s., 165, 167 s., 170 ss., 180, 188 ss., 195, 197 ss., 211 s., 214, 216 s., 219 ss., 225 ss., 231, 233, 235 ss., 239, 243 ss., 248, 250 ss., 255 ss.	
D'Ainval, Chr.....	66	Le Roy, E.....	51, 113
de Biran, M . 47, 69, 73, 100, 102, 106 ss., 115, 161, 177, 193, 248		Le Senne, R.....	53, 69 s., 76, 106, 258
de Certeau, M .....	236	Lefebvre, H .....	22, 26, 33, 35
Descartes, R . 24, 36, 56, 69, 73, 80, 90 ss., 98, 100, 103, 108 s., 116, 121, 170, 177, 183, 193, 195, 256		Lefèvre, Fr.....	50, 114
Dilthey, W .....	20, 118	Leibniz, G .....	22
Eckhart, maestro .....	237 s., 241, 257		
Ecole, J .....	124		
Ferrater Mora, J.....	21, 37, 184		
Fichte, J. G.....	84, 99		



Lévinas, E .....	120 s., 222 s.	Platón.....	29, 56, 80 ss., 101, 160, 162, 190
Lonergan, B .....	33 ss.	Plotino.....	81, 83 ss., 103
Lotz, J. B .....	184, 186 s.	Ravaisson-Mollien, J.G.F	73, 106, 109 s., 248
Maine de Biran.....	56	Romano, Cl .....	184, 186
Malebranche, N....	56, 73, 76, 100, 161, 196, 248	san Agustín.	56, 80, 84 ss., 91, 93, 103, 195 s., 241
Marcel, G. .	68, 76, 122 s., 125, 127 ss., 203, 212, 248, 258	Sartre, J.-P .....	122, 124 s., 135
Maritain, J.....	68, 114, 125 s.	Scheler, M .....	76, 121
Medina de Santos, M.....	61 s.	seudo-Dionisio.....	237
Montaigne, M de .....	76	Sócrates .....	29
Montero Moliner, F .....	22, 24	Steiner, G .....	22, 28
Mounier, E.....	68, 126 s., 129 s., 248	Teresa de Jesús, santa .....	222
Nabert, J.....	49, 69, 100	Tölle, E .....	256 s.
Nédoncelle, M .....	69	Tomás de Aquino, santo....	80, 84 s., 88 ss., 125, 145, 270
Nietzsche, Fr .....	20, 118	Vieillard-Baron, J. L .	76, 115, 208, 257
Parodi, D.....	52	Wahl, J .....	76, 124, 184 s.
Pascal, Bl .	23, 76, 87, 100 s., 110, 248		
Péguy, Ch .....	69, 114		

# Bibliografía

## I. FUENTES

- LAVELLE, L. (1912): *De l'existence*. Manuscrit de Limoges. Editado por Jean École en 1984. Genève, Studio Editoriale di Cultura, 1912 [1984].
- (1921): *La perception visuelle de la profondeur*. Belles-Lettres, 1921. Publicaciones de la Facultad de Letras de la Universidad de Estrasburgo, fascículo 5.
- (1921) *La dialectique del monde sensible*. Publicaciones de la Facultad de Letras de la Universidad de Estrasburgo, fascículo 4, 1921. La segunda edición (París, P.U.F., 1954) incluye introducción y notas complementarias). Tesis principal para el Doctorado.
- (1933): *La conscience de soi*, Ediciones Grasset (París), 1933. Reeditado en 1953; con un Prefacio de 21 páginas escrito por el autor.
- (1934): *La présence totale*, Paris: Fernand Aubier, Éditions Montaigne. [Traducción y prólogo de: Marta Medina de Santos bajo el título *La presencia total*, Ediciones Troquel (Buenos Aires), 1961].
- (1936): *Le moi et son destin*, Paris: Aubier, Les Éditions Montaigne, 1936.
- (1939): *L'erreur de Narcisse*. Paris, Bernard Grasset, 1939 [traducción de Juan F. Franck, *El error de Narciso*]. La edición de La Table Ronde de 2003 contiene un prefacio de Jean-Louis Vieillard-Baron, páginas 7-33].
- (1940): *Le mal et la souffrance*. Paris, Plon, 1940.
- *La Dialectique de l'éternel présent*:
- (1928): *De l'Être* (tomo 1), Alcan, (París). Segunda edición: Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1947; precedida de una "Introducción a la Dialéctica del Eterno Presente" escrita por el autor.
- (1934): *De l'Acte* (tomo 2), Paris: Aubier, Éditions Montaigne [1946].
- (1945): *Du temps et de l'éternité* (tomo 3), Paris, Aubier.

- [Traducción de Laura Palma Villarreal, *Acerca del tiempo y de la eternidad*. Ediciones Universitarias de Valparaíso, Chile, 2005].
- (1951) *De l'Ame Humaine* (tomo 4), Paris, Aubier, Éditions Montaigne.
- *De la Sagesse*.
- (1942): *La parole et l'écriture*. Paris, L'artisan du livre, 1942.
- (1942): *La philosophie française entre les deux guerres*. Paris, Aubier. [L'Harmattan, 2009]
- (1945): «Le passé ou l'avenir spirituel». En *L'existence* (pp. 103-125). Ensayos escritos por Albert Camus, Benjamin Fondane, M. de Gandillac, Étienne Gilson, J. Grenier, Louis Lavelle, René Le Senne, Brice Parain, A. de Waelhens. Paris, Éditions Gallimard, 1945, 186 págs.
- (1947): *Introduction à l'Ontologie*, PUF, Paris. [Traducción española de José Gaos, *Introducción a la Ontología*. FCE, México-BBAA, 2ª edición, 1953]
- (1948): *Les puissances du moi*, Paris, Flammarion. [Traducción de Julia S. de Parpagnoli: *Las potencias del yo*. 1954 [1948]. BBAA, Editorial Sudamericana]
- (1951): *Quatre saints. (De la Sainteté)* Paris, Albin Michel. [Traducción de Jorge Zalamea: *Cuatro Santos*, BBAA, Editorial Sudamericana, 1952].
- (1951-55): *Traité des valeurs*,
- Tomo I: *Théorie générale de la valeur*, Presses Universitaires de France, 1951.
- Tomo II: *Le système des différentes valeurs*, Presses Universitaires de France, 1955.
- (1955): *De l'intimité spirituelle*, Paris, Aubier, Montaigne. Xxx págs
- (1957): *Conduite à l'égard d'autrui*. Paris, Albin Michel.
- (1960): *Morale et religion*. Paris, Aubier, Montaigne, 224 pp.
- (1962): *Manuel de méthodologie dialectique*. Paris, PUF, 181 pp. (Prefacio de Gisèle Brelet)
- (1967): *Psychologie et spiritualité*. Paris, Albin Michel, 1967, 268 pp.
- (1967): *Panorama des doctrines philosophiques*. Paris, Albin Michel, 228 pp.
- (1967): *Science, esthétique, métaphysique*. Paris: Éditions Albin Michel, 1967, 267 pp.
- (1985): *Carnets de guerre, 1915-1918*. Con una introducción de M. y C. Lavelle. Québec, Beffroi.
- (1991): *L'existence et la valeur, leçon inaugurale et résumé des cours au Collège de France (1941-1951)*. Paris, Collège de France.

— (2004): *Règles de la vie quotidienne*. Paris, Arfuyen.

## II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ABBAGNANO, N. (1994): *Historia de la filosofía* (v 3) [e. o. 1956; traducción de Juan Estelrich y Joan Pérez Ballestar]. Barcelona, Hora.
- ALSINA CLOTA, J. (1989): *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona, Anthropos.
- AMENGUAL COLL, G. (1996): *Presencia elusiva*. Madrid, PPC.
- (1998): *Modernidad y crisis del sujeto*. Madrid, Caparrós Editores.
- (2015): *La persona humana*. El debate sobre su concepto. Madrid, Síntesis.
- ANDRÉS, M. SJ (1957): *El problema del absoluto-relativo en la filosofía de L. Lavelle*. BBAA, Excerpta ex-dissertatione ad lauream in Facultate Philosophica Pontificiae Universitatis Gregoriana.
- ANGOULMENT, G. (1952): “Louis Lavelle (1883-1951)” [Nécrologie], *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 142: 160.
- ANKERSMIT, FR. (2006): «Representación, 'presencia' y experiencia sublime», *Historia y Grafía*, 27: 139-172.
- ARBOLEDA MORA, C. (2006): "La mística como proceso fenomenológico", *Cuestiones Teológicas*, 33.80: 315-335.
- ARENDT, H. (2010): *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós. [edición original 1978; trad. Fina Birulés y Carmen Corral]
- ARMOUR, L. (1993): "Louis Lavelle, L'existence et la valeur, leçon inaugurale et résumés des cours au Collège de France (1941-1951)", *Laval théologique et philosophique*, 49. 2: 371-372.
- BAERTSCHI, B. (1985): “L'existence selon Louis Lavelle”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 117. 3: 213-218.
- BAGENETA, I. (): «Ilusiones de fidelidad. Compromiso afectivo y ruptura emocional a la luz de la teoría de Maurice Nédoncelle (1905-1976)», en M. C. Paredes Martín, *La filosofía y el amor*; Salamanca, XXVII Congreso Internacional de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, octubre 2018, págs. 93- 98 (en prensa).
- BAGENETA, I. (2019): «El reino interior de las almas. Diversidad y semejanza en las espiritualidades contemplativas», en F. J. SANCHO FERMÍN (dir.) *Meditación y contemplación. Caminos hacia la paz* (Budismo Theravada y mística teresiana). Burgos- Ávila, Grupo Editorial Fonte- Monte Carmelo-CITeS- Universidad de la Mística,
- BARREAU, H. (2004): “Louis Lavelle, philosophe du mal et de la souffrance”,

- Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 88. 2: 281-302.
- BARUZI, J. (1951): «Louis Lavelle», *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 6e Année, No. 2/3: 138-140.
- (1991): *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid, Junta de Castilla y León. [Edición original, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2ª.ed., París, 1931 (1ª ed., 1924). París, PUF. Traducción Carlos Ortega. Prólogo a la edición castellana de José Jiménez Lozano y Postfacio de Rosa Rossi]
- BENOIST, J. (1995): “Egología y donación. Primera aproximación a la cuestión de la presencia”, *Anuario Filosófico*, 28: 109-141.
- BEAUVAIS, CH. (2007): “Louis Lavelle et Cornelius Castoriadis: À propos de la réalité psychique”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 92. 2: 313-328.
- BELLANTONE, A.(2009): *Lavelle et le spiritualisme français*. (París, 2 décembre), s.d.
- BENOIST, J. (1995): “Egología y donación. Primera aproximación a la cuestión de la presencia”, *Anuario Filosófico* 28: 109-141.
- BERGER, G. (1951): “Louis Lavelle”, *Les Études philosophiques*, 2/3: 123-127.
- BLÁZQUEZ, F. (1988): *La filosofía de Gabriel Marcel*. De la dialéctica a la invocación. Madrid, Encuentro.
- BRUAIRE, CL. (1999): *El ser y el espíritu*. Madrid, Caparrós [edición or 1983; traducción de Eduardo Ruiz Jaén. Prólogo de Denise Leduc-Fayette]
- BRUNSWIG, J.; LLOYD, G. (2000 [1996]): *El saber griego. Diccionario crítico*. Prólogo de Michel Serres. Madrid, Akal. [Traducción y adaptación: Marie-Pierre Bouyssou y Marco V. García Quintela]
- CHALMERS, D. J. (1999): *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. [ed or 1996, trad de José A. Álvarez]
- CENCILLO, L. (1968): *Conocimiento. Historia y planteamiento del problema del “apriori” de la conciencia*. Madrid, Syntagma.
- COLLINS, J. (1947): “Louis Lavelle on Human Participation”, *The Philosophical Review*, 56. 2: 156-183.
- COLONNELLO, P. (1998): *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*. México, D.F., Analogía Filosófica.
- COMTOIS, N. (s.f.): “Connaissance et sagesse dans la philosophie de Louis Lavelle”, *Phares*: 259-277.
- CONESA LAREO, D. (2007): *Persona, vocación y amor en el pensamiento de Louis Lavelle*. (Tesis doctoral). Facultad de Filosofía, Universidad de Navarra.

- COPLESTON, FR. S.J. (1980): *Historia de la filosofía. IX: de Maine de Biran a Sartre*. Barcelona, Ariel. [Ed. original 1975. Traducción al castellano de José Manuel García de la Mora]
- CORETH, E.; EHLEN, P.; HAEFFNER, G.; RICKEN, F. (1989): *La filosofía del siglo XX*. Barcelona, Herder. Curso fundamental de filosofía /10. [edic original 1986; traductor: Claudio Gancho]
- D'AINVAL, CHR. (1967): *Une doctrine de la présence spirituelle. La philosophie de Louis Lavelle*. (Tesis doctoral) Louvain-Paris, Éditions Nauwelaerts.
- DAVY, G. (1957): "Louis Lavelle", *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 12année. 4: 319-326.
- (1958): "Louis Lavelle" (suite), *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 13 année, 1: 15-31.
- DE PETRI, M. (1938): "L'ontologia di Louis Lavelle", *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*, 2-3: 307-332.
- DERISI, O. N. (1950): "El existencialismo en Gabriel Marcel", *Sapientia*, 15: 41-52.
- (1967): "Afirmaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de Heidegger y la ontología de Santo Tomás", en *Sapientia*, 85: 185-192.
- DESCOMBES, V. (1982): *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid, Cátedra. [edición original 1979, traducción de Elena Benarroch]
- DEVARIEUX, A. (2013). "Puissance(s) du moi: Louis Lavelle et Maine de Biran", *Laval théologique et philosophique*, 69.1: 35-56.
- ÉCOLE, J. (1957): *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Lovania, Nauwelaerts.
- (1957): "Cheminements et perspectives de la métaphysique lavellienne de l'être", *Les Études philosophiques*, 12.4: 327-334.
- (1959): Reseña de *La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle*, de Wesley Piersol, *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 14.3: 382
- (1961): Reseña de *L'être et le réel selon Louis Lavelle*, de Paule Levert (1960), *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 16.2: 258.
- (1963): Reseña de *La présence totale*, de Louis Lavelle, *Les Études philosophiques*, 18. 1: 102-103.
- (1963): Reseña de *La présence totale* de Louis Lavelle, *Les Études philosophiques*, 18. 1: 102-103.
- (1967): Reseña de *Panorama des doctrines philosophiques y Psychologie et spiritualité*, de Louis Lavelle, *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 22e Année, No. 4: 478-479.

- (1997): *Louis Lavelle et le renouveau de la métaphysique de l'être au XXe siècle*. Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag.
- (2002): *Les grandes notions de la métaphysique lavellienne et son vocabulaire*. (Volumen 9 de Biblioteca di Filosofia oggi, 2). Genoa, L'arcipelago.
- FABRO, C. (1967): *Introducción al tomismo*. Madrid, Rialp. [trad. esp. María Francisca de Castro Gil]
- FERRATER MORA, J. (1964): *Diccionario de filosofía*. BBAA, Editorial Sudamericana (5ª edición).
- FOULQUIÉ, P. (1979): *L'Existentialisme*, Paris, PUF (ed. or. 1946).
- FRANKL, V. (2006), *La presencia ignorada de Dios*. Psicoterapia y religión. Barcelona, Herder [trad. J. M. López Castro, ed.or. 1974].
- FREJO CALZADA, J.A. (1984): *La génesis temporal del yo en la filosofía de Louis Lavelle*. (Tesis doctoral) Madrid, Universidad Complutense.
- FUETSCHER, L. S.J. (1948 [1933]): *Acto y potencia*. Madrid, Razón y Fe.
- Gabilondo, Á.; Aranzueque, G. (2015): *Ser de palabra. El lenguaje de la metafísica*. Madrid, Gredos.
- GAFNEY, T. E. S.J. (1959): *The Personalistic Philosophy of Louis Lavelle*, (tesis doctoral). Loyola University Chicago.
- GALABRU, S. (2018): “La naissance du sujet chez Louis Lavelle et Emmanuel Lévinas”, *Philonsorbonne* [En ligne], 12 | 2018: 45-59.
- GARCÍA CAFFARENA, J. (1967): “Visión ontognoseológica del problema del instante según Lavelle”, *Sapientia* 84: 127-130.
- GARCÍA-BARÓ, M. (2019): *Kant y herederos*. Introducción a la historia de la filosofía occidental. Salamanca, Sígueme.
- GARCÍA CASTILLO, P. (2000): *Plotino (204/5- 270)*. Madrid, Ediciones del Orto.
- GÉRARD, J. (1938): “Acte et participation: A propos du dernier ouvrage de M. Louis Lavelle”, *Revue Internationale de Philosophie*, 1.1 : 178-188.
- GILSON, E. (1947): “El Tomismo y los filósofos existenciales”, *Sapientia* 4: 106-117.
- (1979 [1949]): *El ser y los filósofos*. Pamplona, EUNSA [trad. Santiago Fdez Burillo]
- (1952): *El espíritu de la filosofía medieval*. Emecé Editores, BBAA. [trad. Ricardo Anaya, 2ª edición francesa, 1943]
- (1978 [1965]): *El Tomismo*. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Pamplona, EUNSA. [ed. or. 1965, trad. Fernando Múgica].
- (2005 [1983]): *Las constantes filosóficas del ser*. Pamplona, EUNSA (trad. Juan Roberto Courrèges)

- GODIN, C. (2013): “L’idée de totalité chez Louis Lavelle”, *Laval théologique et philosophique* 69. 1: 23–33.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á. (1947): “El dato inicial de la metafísica existencialista”, *Sapientia* 11: 10-31.
- GRASSET, B. (2007): “Louis Lavelle: la philosophie, chemin de sagesse”, *Laval théologique et philosophique* 63. 3: 495–514.
- GRISON, M. (1968): *Teología natural o teodicea*. Barcelona, Herder.
- GUERRA LÓPEZ, R. (2002): *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*. Madrid, Caparrós Editores (colección *Esprit*, nº 49).
- INGIANNIA MAINIERI, Y. (1961): “La categoría ontológica de la existencia en la filosofía de Louis Lavelle”, *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, 28: 89-110.
- JANET, P. (1874): “Fichte y Maine de Biran”, *Revista Europea*, 21 de Junio de 1874, 17: 535-538.
- JEANTIN, P. (1987): “Louis Lavelle (1883-1951): Notice Biographique”, en *Louis Lavelle, Actes du colloque international d’Agen*, Agen, Société Académique d’Agen, págs. 29-36.
- JOLIVET, R. (1947): “El existencialismo cristiano de Gabriel Marcel”, *Sapientia* 3: 68-77.
- KRETSCHEL, V. (2013): “Husserl y la metafísica de la presencia: la relación protoimpresión-retención”, *Anuario Filosófico* 46/3: 543-563.
- LE SENNE, R. (1952): “Louis Lavelle”, *Giornale di Metafisica* VII/4 (Luglio-Agosto 1952).
- LEFEBVRE, H. (1983): *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*. México, FCE.[Edición original: 1980, trad.: Óscar Barahona y Uxoá Doyhamboure].
- LEVESQUE, G. (1975): *Bergson. Vida y obra del hombre y de Dios*. Barcelona, Herder. [e.o. 1973, trad. Alejandro Esteban Lator Ros]
- LEVERT, P. (1958): “Le problème de l’objet dans la philosophie de Louis Lavelle”», *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série 13.1: 47-52
- (1960): *L’être et le réel selon Louis Lavelle*. Aubier, collection «Philosophie de l’esprit»).
- (1983): “Louis Lavelle - Jean Nabert”, *Archives de Philosophie*, 46. 1: 43-58.
- LÉVINAS, E. (1934/35): Recensión de «Louis Lavelle. *La Présence totale*», *Recherches philosophiques* IV (1934/1935): 392-395.
- LÓPEZ- IBOR, J.J. (1973): *De la noche oscura a la angustia*. Madrid, Rialp.
- LOTZ, J. B. (1982): *La experiencia transcendental*, 1982,



- MAINE DE BIRAN (1955): *Autobiografía y otros escritos*. BBAA, Aguilar. [e o 1794, 1803, 1823/24] Traducción del francés y prólogo de Juan Segura Ruiz.
- MARCEL, G. (1956): *El hombre problemático*. BBAA, Editorial Sudamericana. (trad María Eugenia Valentié).
- (1987): *Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Madrid, Encuentro. [Traducción, prólogo y notas: José Luis Cañas; primera edición, 1933]
- MARCOS, J. A. (2012): “Fenomenología de una ‘presencia’ (El Dios de *Juan de la Cruz*)”, *Revista de espiritualidad*, 71: 37-58.
- MARITAIN, J. (1944): *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*. Ensayos de Metafísica y de Moral. BBAA, Club de lectores.
- MARRADES, J. (1989): "Los límites del escepticismo", *Pensamiento* 45. 178: 183-205.
- MERTON, TH. (1998): *La experiencia interna*. Notas sobre la contemplación. *Cistercium* y Centro de Estudios Místicos de Ávila.
- MILLÁN PUELLES, A. (1967): *La estructura de la subjetividad*. Madrid, Rialp.
- MONTERO MOLINER, F. (1971): *La presencia humana*. (Ensayo de fenomenología sociológica). Madrid, G. del Toro, editor.
- (1981): *El problema del yo en la filosofía del siglo XX*. Discurso leído en la solemne apertura del curso 1981-82. Universidad de Valencia.
- MORERA DE GUIJARRO, J. I. (1987-88): “Problemática del Yo en *Maine de Biran*”, *Anales del Seminario de Metafísica* 22: 185-197. Ed. Universidad Complutense. Madrid.
- MUÑOZ, J. (dir 2003): *Diccionario Espasa Filosofía*. Madrid, Espasa.
- PACHO, E. (dir. 2000): *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos, Monte Carmelo.
- PADILLA, J. (2003): “La evolución de la idea de conciencia en la filosofía de Bergson”, *LOGOS*. Anales del Seminario de Metafísica 36: 99-130.
- PANNENBERG, W. (1999): *Metafísica e idea de Dios*. Madrid, Caparrós. [ed.or. 1988, Traducción Manuel Abella]
- PATT, S. (2009): *El concepto teológico-místico de «fondo del alma» en la obra de Edith Stein*. Pamplona, Eunsa.
- PEREIRA, A. (1997): *A relação entre o acto e o ser na obra De l'acte de Louis Lavelle*. Covilhã, Lusosofia. Press.
- (2005-2006): *Louis Lavelle na senda de uma milenar tradição metafísica*. Covilhã, Lusosofia. Press.
- (2009): *A Fundamentação Ontológica da Ética na Obra de Louis*

- Lavelle*. (Tesis doctoral). Covilhã, Lusosofia: Press.
- (2009): *Da posteridade do pensamento de Lavelle*. Covilhã, Lusosofia: Press.
- (2013): *Estudos Sobre a Filosofia de Louis Lavelle*. Covilhã, Lusosofia: Press.
- (2015): *Crise, conhecimento e cidade: Lavelle e Lonergan*. Covilhã, Lusosofia Press.
- PINCHARD, BR. (2004): “Métamorphose de la Philosophia Perennis selon Louis Lavelle”, *Vrin*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, Tomo 88: 261-270.
- RAEYMAEKER, Louis de (1956): *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*. Madrid, Biblioteca Hispánica de Filosofía. [edición original: 1947, Versión castellana de M<sup>a</sup> Dolores Mouton y Valentín G<sup>a</sup> Yedra].
- RAHNER, K. (1978): *Experiencia del espíritu*. Madrid, Narcea [e o 1977, trad P G. Garmendia].
- RAZAFINDRIATSARA, JEAN MARTIN (s.d.): *L'Être de l'Intériorité et l'Intériorité de l'Être: Le renouveau ontologique dans la philosophie de Louis Lavelle*. Faculté de Philosophie de Munich. Faculté S.J.
- RÉGNIER, M. (1957): “Reseña de Bechara Sargi, *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*”, *Archives de Philosophie*, Nouvelle Série, 20. 3, pág. 474.
- REY ALTUNA, L. (1990): “El humanismo espiritualista de Louis Lavelle”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* (Universidad Pontificia de Salamanca, Ejemplar dedicado a: Homenaje al profesor Saturnino Álvarez Turienzo) 17: 431-440.
- RÍOS VICENTE, J. (2005): “Espiritualismo y bergsonismo en Marcel: interiorización y libertad”, *Anuario Filosófico* 38.2: 597-632.
- ROBERT, J.D. (1947): “La vie de l'existentialisme en France”, *Tijdschrift voor Philosophie*, 4 : 711-754.
- ROBLES CARCEDO, L. (1992): *Tomás de Aquino*. Acta Salmanticensia, Universidad de Salamanca.
- ROMANO, Cl. (2012): *El acontecimiento y el mundo*. Salamanca, Sígueme, [edición original, 1998]
- ROY, L. (2006): *Experiencias de trascendencia*. Fenomenología y crítica. Barcelona, Herder. [ed.or. 2002]
- SACCHI, M. E. (1996): *La epifanía del ser*. BBAA, Basilea.
- (1996): *La sed metafísica*. BBAA, Basilea.
- SÁEZ ABILLAR, D. (2013): *La especie cognoscitiva en Tomás de Aquino*. Valencia, Edicep.

- SANABRIA, J. R. S.J. (1963): *El ser y el valor en la filosofía de Louis Lavelle*. Mexico, Pontificia Universitas Gregoriana. Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Philosophica.
- SANSEN, J.-R. (2004): "La distinction entre l'âme et l'esprit chez *Lavelle*", *Vrin*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, Tome 88: 271-280.
- SANSON, H. (1962): *El espíritu humano según San Juan de la Cruz*. Madrid, Rialp. [edición original 1953, trad. Cándido Cimadevilla]
- SANTIAGO MELIÁN, J. M. (2015): *La mística como culminación de la religión en Henri Bergson*. Aproximación a una fenomenología y a una filosofía del fenómeno místico a partir del análisis realizado por *Bergson en Les deux sources de la morale et de la religion*. (tesis doctoral). Madrid, UNED.
- SANTOS CAMACHO, M. (1972): "Presupuestos originarios de la filosofía de Louis Lavelle", *Anuario Filosófico* 5: 467-500.
- SCHÖNBERGER, R. (1990): "Louis Lavelle: L'expérience de l'être comme acte", *Archives de Philosophie*, 53. 2: 271-280.
- SEGURA RUIZ, J. (1955): "Prólogo", en *Maine de Biran* (1955): *Autobiografía y otros escritos*. BBAA, Aguilar [e o 1794, 1803, 1823/24]. Traducción del francés y prólogo de Juan Segura Ruiz.
- SELLARS, R. W. (1952): "Le Spiritualisme de Louis Lavelle et de René Le Senne", *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 7e Année, No. 1/2 : 30-40.
- SIMÓN, V. (2011): *Vivir con plena atención*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- STEINER, G. (1993): *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?* Barcelona, Destino [ed. or.1989, traducción del inglés de Juan Gabriel López Guix]
- THONNARD, F.J. A.A. (1947): "El existencialismo francés contemporáneo. (En torno a J. P. Sartre y G. Marcel)", *Sapientia* 5: 239- 249.
- TÖLLE, E. (2003): *El poder del ahora*. Móstoles, Gaia. [ed. or. 1997. trad: Miguel Iribarren]
- UHRIG, D. (2008): "Lévinas et Blanchot dans les années 30: le contrepoint critique de la philosophie de Lavelle". En A. MILON y É. HOPPENOT (2008): *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence* (págs. 93-119). Presses Universitaires de Paris-Nanterre.
- URDANOZ, T. O.P. (1975): *Historia de la Filosofía IV*. Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- URDANOZ, T. (1960): *Existencialismo y filosofía de la existencia humana*. Santander, Aparte de *Estudios Filosóficos*, vol. IX..

- VARA SÁNCHEZ, C. (2015): “De la Presencia como lo irreductible en la experiencia estética”, *Tales*, Revista de Filosofía 5: 342.
- VIEILLARD-BARON, J. L. (2001): “Présentation: spiritus le monde et incarner l'esprit”, *Vrin, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 1. 85: 3-10.
- (2004): “Présentation”, *Vrin, Revue des sciences philosophiques et théologiques* 88/2: 219-224.
- VIEILLARD-BARON, J.L.; PANERO, A. (dir. 2006): *Autour de Louis Lavelle. Philosophie, Conscience, Valeur*, Paris, L'Harmattan.
- VRIES, J. de s.j. (1945): *Pensar y ser*. Madrid, Fe y Razón.
- WAELEHENS, A. DE (1939): “Une philosophie de la participation: L'actualisme de M. Louis Lavelle”, *Revue néoscholastique de philosophie*, 42: 213-229.
- WAHL, J. (1956): *Las filosofías de la existencia*. Barcelona, Vergara. [traducción de Alejandro Sanvisens]
- (1966): *La experiencia metafísica*. Alcoy, Marfil. [traducción de José Zahonero Vivó]
- WIDMER, G. (1953): “La philosophie spirituelle de Louis Lavelle”, *Revue de théologie et de philosophie* 153: 196-203.
- XOLOCOTZI YÁÑEZ, A. (2011): *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. Universidad Autónoma de Puebla- Ángel Porrúa editor.
- ZUZIÁK, W. (2017): “Louis Lavelle y los problemas de la postmodernidad”, *Analecta Cracoviensia* 49: 195-215.

Este trabajo se ha finalizado durante un período de silencio obligado que llevó a todo el país a restringir su acceso a los recursos más elementales; a nadie se le ocultó que estábamos atravesando una situación enormemente delicada. A lo largo de este encierro, la redacción, la consulta de notas y la corrección de materiales me facilitaron dar sentido a lo más inmediato; poco más que esta tarea diaria podía añadir a mi biografía. En algunas ocasiones pensé que los símbolos que estaba estudiando podían mostrarme cierta pretensión de purificación, una justificación emotiva, una salida... o, al menos, una aceptación resignada de la realidad.

Aunque en estos momentos ya se comienza a vislumbrar la dirección de los acontecimientos, dos sensaciones (la de presencia y la de ausencia), de repente y sin apenas comprender por qué, se hicieron reales un extraño día de marzo. Extraordinariamente reales.

Salamanca, 1 de septiembre de 2020