



La Reconstrucción del Yo (Reflexiones sobre y a partir de *La Destrucción del Yo*¹)

Manuel Lizana Esteo.

Los que enseñan Historia de la Filosofía suelen contar cómo un tal Anaxágoras, mientras buscaba otra cosa, encontró el *Noûs*; y así, sin darse cuenta y sin querer, descubrió la metafísica. El descubrimiento gustó tanto a los filósofos y tuvo tanto éxito que ya no pudo hacerse filosofía sin hacer metafísica; y así fue durante siglos y siglos... hasta que llegó Descartes. Mientras buscaba otra cosa, Descartes descubrió el Yo, y sin darse cuenta (y seguro que sin querer) acabó con la metafísica.

La Destrucción del Yo, como su título indica, es un libro sobre el Yo, y como indica su subtítulo, *Proceso contra la Historia de la Filosofía*, es un libro contra la metafísica (palabra ésta que, ahora que caigo, el autor no se prodiga mucho en usar en la obra citada, por lo que acaso deba pedir disculpas si la uso yo al referirme a ella). No es de extrañar, por tanto, que la vibrante argumentación que José Antonio Sánchez Tarifa nos propone arranque precisamente en Descartes. Empieza ahí pero no acaba ahí sino que continúa, no sólo después sino también antes, y luego más después, y luego más antes, discurriendo en una violenta espiral, en un vórtice destructor que sabe dónde dar para arrancar de cuajo los cimientos de la historia de la filosofía, atrapando de paso al lector en su vorágine. Sin embargo, más allá del título incendiario, *La Destrucción del Yo* construye al paso que destruye y, más allá del subtítulo, no es una mera historia de la filosofía, ni una mera crítica a la historia de la filosofía. Sánchez Tarifa ha tenido la osadía, la insólita audacia en los tiempos que corren, de escribir un libro de filosofía; aún más: un libro para filósofos.

El autor hace justamente esa advertencia en las primeras líneas de su libro: «yo escribo para filósofos». La frase hay que tomarla por lo que parece, como una leyenda situada visiblemente en la cancela de una finca, como un *cave canem* disuasorio, como un aviso para navegantes. Nos recuerda que la filosofía es una aventura para valientes y nos interpela para que reflexionemos sobre nuestra propia valentía, sobre nuestra capacidad para la filosofía. De este modo, aleja de sí a lectores no deseados, pero también espolea nuestro orgullo de filósofos. El tono beligerante e irreverente en el que está escrito el libro puede desconcertar a más de uno; y alejar a más de un potencial buen lector. Ciertamente, la apuesta de Sánchez Tarifa en este sentido no carece de riesgos. Pero la aparente falta de respeto que el autor exhibe hacia los filósofos no quiere sino mostrar, más allá de cualquier duda, el respeto que siente hacia los argumentos. *La Destrucción del Yo* es sobre todo un libro de argumentos, y sólo es beligerante en la medida en que todas sus provocaciones están sólidamente apuntaladas por argumentos. Sólo el mal lector, sólo el mal filósofo confundiría en este caso la provocación con la ofensa. Y es por eso mismo que la leyenda «yo escribo para filósofos» hay que entenderla como una advertencia, pero también como una invitación; y si uno después de todo acaba leyendo el libro (que es lo que en el fondo el autor desea), acaba también cayendo en la cuenta de que esa invitación iba más allá de la mera lectura de un libro de filosofía: era una invitación a filosofar. Yo al menos acabé entendiendo que se trataba de eso, y caí en la cuenta en

¹José Antonio Sánchez Tarifa, *La Destrucción del Yo. Proceso contra la Historia de la Filosofía*, Grupo Editorial Universitario, Granada 2003, 215 págs.

el momento en el que me vi incapaz de reflexionar sobre *La Destrucción del Yo* sin hacerlo antes a partir de *La Destrucción del Yo*.

A partir de La Destrucción del Yo:

Tal vez, después de todo, sea posible hacer filosofía sin hacer metafísica pero, por lo que cabe inferir de la historia de la filosofía, tal vez no lo sea hacer filosofía sin hacer historia de la filosofía. No recuerdo (mis recuerdos en este asunto tienen escasísimo poder demostrativo) a ningún filósofo señero que no haya mirado detrás de sí y no haya decidido que la historia de la filosofía previa a él ha estado equivocada. Sólo a partir de aquí el filósofo empieza a filosofar, y la identificación del error de la filosofía se convierte en la condición de posibilidad misma de su propia filosofía, en su concepto seminal. La identificación del error es, pues, el momento crucial. Pero, para desesperación del filósofo, recorrer el camino que conduce a tal momento parece más tarea de dioses que de hombres: ¿Quién, sino un dios, puede saber la suficiente historia de la filosofía, o puede tener el suficiente y preciso conocimiento del entramado conceptual deductivo acumulado durante tantos y tantos siglos, como para identificar fuera de toda duda el error de la filosofía, con la suficiente garantía de que se trata del gran error o, simplemente, de que se trata de un error? El filósofo, que sabe que no es un dios, piensa que nunca podrá recorrer el camino. Pero entonces recuerda que es un hombre, y que los hombres no recorren el camino: los hombres buscan atajos.

El atajo de Descartes es de sobra conocido. Es un atajo tan bueno que no sólo no se necesita saber mucha historia de la filosofía, sino que es incluso mejor no saber ninguna. Es, quizá, el mejor atajo posible: fingir que no existe el camino. Esto es fingir que no existe la historia de la filosofía, con lo que tampoco existe el error que contiene. Al negar la historia eludimos el problema, porque el problema es histórico. La finalidad metodológica de la duda metódica de Descartes podría ser la des-historización del problema, lo que virtualmente lo convertiría (a escala humana al menos) en resoluble. Descartes transforma la historia de la filosofía en una deducción, y la primera e inmediata verdad que entonces se revela es el Yo. Y lo hace con un fulgor tan cegador, con una evidencia tan sobrecogedora que uno no puede sino preguntarse por qué no habíamos oído hablar de él hasta el siglo XVII, dónde se había escondido tamaña joya de la filosofía, qué mágico velo lo cubría. Cabe entonces invertir la maniobra de Descartes y re-historizar el problema. Sólo al deshistorizar la historia de la filosofía el Yo se manifestó, pero también se manifestó su ocultamiento histórico, tal vez su robo, su secuestro, su doloso olvido. La investigación filosófica deviene ahora en policíaca: hay que desenmascarar la gran conspiración que ocultó el Yo. Las pistas nos llevan al principio: si el Yo es el principio de la deducción, tal vez lo sea también de la historia. Si el Yo apareció al eliminar la historia de la filosofía, tal vez estaba allí antes de que la historia de la filosofía empezara. Estuvo allí y luego se olvidó. La destrucción del Yo tal vez empezó siendo olvido del Yo.

Como cada filósofo empieza a filosofar a partir de una asunción de lo ya filosofado, cada nuevo concepto filosófico contiene, de algún modo, toda la historia de la filosofía y, de algún modo, es contenido por ella. El cuerpo de la historia de la filosofía se asemeja al de un organismo vivo, una amalgama de células inequívocamente conectadas unas a otras, aunque en la mayoría de los casos resulte difícil precisar la razón, necesidad o pertinencia de las conexiones. El resultado es una totalidad sorprendentemente armónica, aunque sólo sea hasta cierto punto. El núcleo de cada célula contiene una molécula de ADN con información precisa sobre todas las demás células del cuerpo. En teoría, para conocer todas las células, nos basta con

conocer una sola (de ahí la posibilidad de la clonación o de la creación de parques jurásicos). Del mismo modo, se puede pensar que cualquier concepto de la historia de la filosofía nos puede conducir a todos los demás. He aquí un nuevo atajo. De nuevo no se necesita saber mucha historia de la filosofía, basta sólo con un concepto (aunque, en este caso, hay que *saberse-dar por sabido* al menos uno). Ese concepto puede ser, por ejemplo, el argumento ontológico; y ese fue el segundo atajo que tomó Descartes, después de arrepentirse de haber tomado el primero. De algún modo intuyó las razones de que su recién descubierto Yo hubiera estado oculto hasta entonces, sintió miedo y se apresuró a volver a ocultarlo antes de que nadie se diera cuenta de su existencia, sumándose también él (traidor entre los traidores) a la gran conspiración. Usó el recurso tradicional: el argumento ontológico, y al velo culpable lo llamó Dios. Dicen que el mejor truco del diablo fue hacer creer que no existía. La presencia de Dios en la historia de la filosofía es obstinada. Obstinados y abundantes son los que defienden su existencia, pero tampoco son pocos y no son menos obstinados los que defienden lo contrario. Es fácil criticar el *Deus ex machina* de Descartes, pero haciéndolo no se hace otra cosa que reforzar una astuta maniobra de distracción. Dios es un velo que sólo oculta otro velo. Todas las miradas se dirigen a Dios, y olvidamos con frecuencia que lo que Descartes buscaba demostrar a toda costa era la existencia del mundo, pues ni siquiera Dios es suficiente para tolerar la incómoda evidencia de un Yo que duda en exceso.

Irónicamente, el argumento ontológico puede usarse también como atajo para desenmascarar al culpable del crimen que investigamos. La profusa, longeva y estéril discusión sobre la validez demostrativa del argumento ontológico probablemente no sea más que otro elemento de la maniobra de distracción. De hecho, la mayor crítica que se le puede hacer a tan célebre prueba es reconocerle tal validez demostrativa, para a continuación añadir que, sin embargo, lo que se demuestra no es la existencia de Dios. No, al menos, del Dios cristiano, diferente de sus criaturas. No del de Descartes, que comparte universo con sustancias extensas y pensantes. Como mucho (y por conceder que siga apareciendo Dios en la denominación, aunque sea en griego), el argumento ontológico lo que demuestra es un panteísmo. Si Dios existe, y es el ser mayor que el cual nada puede pensarse, no puede ser el Dios cristiano, diferente de sus criaturas, pues en ese caso cabría pensar en un ser mayor que el cual nada puede pensarse, a saber: uno que, además, contuviera a sus criaturas. El infinito Dios de Descartes, si es capaz, en tanto que infinito, de contener incluso la existencia, debería también contener lo extenso y lo pensante. Quiera Descartes o no, su Dios engulle el mundo y engulle al Yo, pero nada puede hacer el bueno de Renée, solo contra la historia. La historia de la filosofía es la historia del argumento ontológico, la historia del panteísmo. Todo es Dios, dice la historia, que viene a ser lo mismo que nada es Dios. Al panteísta Spinoza tanto le daba decir *Deus* como decir *Natura*. De hecho, una vez oí decir que Spinoza no era panteísta sino pan-enteísta. Esto nos lleva (siquiera sea por la vía del silogismo pedestre) al primero de los argumentos ontológicos de la historia, que aún sigue siendo el mejor, el más simple, el más despiadadamente honesto, el más eficaz, el más letal. Proferido por un irresponsable eléata en la infancia de la filosofía, haciéndola sucumbir a una prematura pérdida de la inocencia. En su formulación más popular se enuncia así: el Ser es y el no Ser no es. He aquí el culpable escondido tras la máscara de Dios. Detrás de cada afirmación de Dios y de cada negación siempre estuvo el Ser. Donde unos vieron un Ser olvidado siempre hubo un Ser camuflado. Donde unos vieron olvido del Ser debe verse olvido del Yo, debe verse un Yo engullido por el Ser.

¿Qué es el Yo? El Yo es *Lo que hace preguntas*. ¿Qué es el Ser? El Ser es *La respuesta*. No es «las» respuestas ni «una» respuesta, es «La» (con mayúscula) respuesta (en singular). Para los milesios la filosofía era un juego, una novedad que hacía furor entre la ociosa gente pija de la polis. El juego consistía en hacerse

preguntas y en buscar respuestas (en plural). Los eleatas intuyeron que había algo perverso en ese juego, algo pecaminoso. La pluralidad de las respuestas era absurdamente incómoda, pero lo que causaba desasosiego primero, y más tarde auténtico escándalo era la impúdica exhibición de las preguntas. Nunca antes se habían oído tantas preguntas, tal vez porque se sabían las respuestas. Pero ahora se paseaban las preguntas sin ningún pudor, como si fueran madres caminando desnudas por la calle. Las preguntas cuestionaban las respuestas sabidas, pero sobre todo el hecho de saberlas. Aparecía de pronto algo que no sabía las respuestas, lo que se infería del hecho de que hiciera preguntas. Ese algo ignorante que hacía preguntas no alcanzaron aún a llamarlo Yo. En realidad, no les dio tiempo a llamarlo de ninguna forma, pues la mera intuición de su presencia les causó tanto pánico que los eleatas acabaron con ese juego llamado filosofía, esa absurda búsqueda del saber que consiste en mostrar que no se sabe; y lo hicieron del único modo posible: acabando con el Yo neonato. Las respuestas se convirtieron en *La respuesta*, que es la que es porque es la que *debe ser* (la disolución del ser en el deber ser se convertiría así en el primer postulado de la pura razón anti-filosófica). Pero sobre todo *La respuesta* exigía que las preguntas se convirtieran en *La pregunta*, en aquella que debe ser, la que convenía a *La respuesta*. Lo que debe ser es y lo que no debe ser no es; las preguntas que no deben ser no son, y si no hay preguntas (en plural) no se necesita *Lo que hace preguntas*, aquello que nunca debió ser. *La respuesta* engulló a las respuestas y engulló a *La pregunta* que engulló a las preguntas y engulló a *Lo que hace preguntas*. Y así fue cómo el Ser engulló al Yo, y cómo Parménides acabó con la filosofía.

Si no hay preguntas no hay filosofía, por lo que el reconocimiento del Yo es la condición del filosofar. Por eso el Yo es siempre primero, tanto en el sentido lógico (como primera verdad de la deducción cartesiana), como en el cronológico (el preguntar precede necesariamente al responder), como en el ontológico (ninguna respuesta es posible, ni siquiera *La respuesta*, si una pregunta no la hace posible). Sin embargo es justamente el momento en que el Yo se niega, cuando se afirma oficialmente que la filosofía nace, cuando se inicia su *historia oficial*. El artero enemigo de la filosofía finge que hace filosofía, se viste de filósofo, se deja barba de filósofo, habla como un filósofo y acaba apropiándose del nombre «filosofía», para fabricar la coartada perfecta que le permita asesinar impunemente al Yo. Pero no es aún lo bastante sutil. El Yo no es consciente de sí mismo, pero está ahí, y como está, no puede dejar de preguntar, y en cada pregunta, en cada duda, en cada flaqueza muestra su incómoda presencia. Nadie que se llame a sí mismo «filósofo», ni siquiera un filósofo impostor, puede deshacerse del Yo diciendo simplemente que no está. Al Ser de Parménides no le basta con ser perfecto, tiene además que ser sutil. Ciertamente, la historia de la filosofía no es la historia de la metafísica, sino la historia del Ser. La metafísica vino después, cuando el Ser se dio cuenta de que tenía que ser sutil, cuando fingió sacrificar su perfección (como un Dios que finge una crucifixión imposible) y fingió dejar de ser uno. Como no lograba que lo que no debe ser dejara de ser, fingió ser lo que debe ser y lo que no debe ser. Como no lograba eliminar el Yo, perpetró la ilusión de hacerlo formar parte de sí mismo, esto es, lo convirtió en real, lo alienó, y lo llamó mundo sensible. Y esta fue la perfecta maniobra de distracción: todos veían realidad sensible donde deberían ver el Yo. El velo perfecto que oculta al Yo tiene la extensión como atributo, hace que la pregunta parezca una respuesta, que lo que ve sea visto, y que tenga un aspecto, el aspecto de lo que fluye, de lo que fluye eternamente. Es la trampa perfecta: si se reniega de lo sensible se reniega del Yo, si se afirma lo sensible se afirma la realidad, se afirma el ser, luego también se reniega del Yo. El Ser, mientras, se permite esconder su mano criminal elevándose a las alturas de lo inteligible, y ocultar su identidad llamándose ahora Dios. Puede verse la historia de la filosofía como la historia de un engaño: aquel que trata de

hacernos creer que existe la historia de la filosofía, que llegó a haber alguna vez un paso del mito al logos, que hubo alguna vez algo llamado filosofía distinto de lo que solemos llamar religión.

...Hasta que llegó Descartes; y con él la muerte de Dios. La extravagante idea de una muerte de Dios es, con diferencia, la intuición más brillante de Nietzsche, que sigue siendo (a falta de otras opciones verdaderas) el referente inevitable de todo ateo de vocación, es decir, de todo el que tenga auténtica vocación de filósofo. Nietzsche acertó sin duda al intuir la grandeza histórica del descubrimiento del Yo, y al calificar de *muerte de Dios* a tan magno acontecimiento ejecutó uno de los golpes de genio más espectaculares de la historia del pensamiento. Sin embargo, la aguda descripción del hecho no estuvo acompañada de la misma destreza a la hora de repartir culpas: Nietzsche vio al Yo como la última argucia de la metafísica para perpetuarse a sí misma, como la suprema nihilidad parida por la madre nada de la trascendencia. El Yo para Nietzsche es una especie de Dios hecho hombre, lo bastante soberbio y confiado como para olvidarse de que no es Dios, y osar usurpar el trono de Dios Padre. Dios muere víctima de su propia soberbia y confianza, que le llevó a inventar gratuitamente un hijo soberbio y confiado que acabaría con los dos. La muerte de Dios, tal como la muestra Nietzsche, es un parricidio o un suicidio, según prefiramos cargar las culpas en una u otra de las dos personas en las que se manifiesta. Nietzsche vio en el Yo un desdoblamiento de Dios que acabaría con ambos dejando libre al mundo sensible; pero debió ver al mundo como un desdoblamiento de Dios cuyo fin era ocultar a un Yo que ahora por fin se libera y acaba con ambos. Nietzsche se equivoca de enemigo y se equivoca de aliado, y no termina de comprender lo que significa de verdad ser ateo, esto es, filósofo. La gloriosa muerte de Dios de Nietzsche acaba deviniendo en una penosa disolución del Yo en la realidad sensible. La pobreza ontológica de un universo reducido a lo sensible provoca en Nietzsche una no declarada ni admitida insatisfacción, un atroz desarraigo, un desasosegante vértigo disfrazado de arrogante júbilo, de patética euforia. Nietzsche no tiene en realidad estómago para aguantar su propia nihilidad autoimpuesta, y ello lo lleva a alienar el Yo en una especie de hijo de Dios en la tierra llamado Superhombre. El ateo Nietzsche acaba siendo un cristiano pedestre, y acaba queriendo redimirse o alcanzar una suerte de triste santidad mediante su propio y piadoso sacrificio. Esa podría ser la razón de esa sensación de frustración que acaba produciendo Nietzsche en todo ateo de vocación. Eso podría explicar la sensación de orfandad que siente desde entonces todo el que tiene auténtica vocación de filósofo.

El problema de toda filosofía moderna y posmoderna es que sólo tiene sentido a partir del descubrimiento del Yo, pero no sabe qué hacer con el Yo descubierto, no sabe no ser metafísica, no sabe renunciar a la realidad. Los filósofos se empeñan una y otra vez en resolver lo que en el fondo saben que es irresoluble: la paradoja cartesiana de que la evidencia del Yo implica necesariamente la duda del Ser, de que admitir las preguntas implica renunciar a *La respuesta*. Los filósofos modernos y posmodernos se ufanan de sus nuevas certezas pero lamentan infinitamente más sus nuevas dudas. La filosofía moderna no sabe ser moderna, no sabe filosofar sobre el Yo y sigue filosofando sobre un Ser que ha dejado de ser lo que debe ser; sigue, en definitiva, sin saber ser filosofía. Pero ahora no es posible ocultar el Yo, el que siempre estuvo ahí. Por eso la filosofía trata cobardemente de zafarse de él redimiéndose en el último humo de una realidad que se evapora. Descartes trató de hacerlo fingiendo, no obstante, la evidencia del Ser, a pesar de que él mismo había aportado la definitiva prueba de lo contrario. Nietzsche, por su parte, redujo el Ser a la nada e, incapaz aun así de querer al Yo, prefirió querer la nada. La tercera vía es una huída hacia delante, y la agotó Hegel: si el Yo supone la renuncia del Ser, Hegel hace que el Yo sea el Ser. El Yo huérfano de realidad se lee un manual de autoayuda, hace de su defecto virtud y se reinventa a sí mismo como un Yo hinchado de realidad. Un Yo hinchado de

vaciedad, parece más bien o, como diría Sánchez Tarifa, un Yo enfermo de precaución.

Sobre La Destrucción del Yo:

Lo que hace obligatoria (se entiende que para un filósofo) la lectura de *La Destrucción del Yo* es que es un libro sobre el Yo, que filosofa sobre el Yo, que se atreve con lo que nadie hasta ahora se ha atrevido, que apuesta por la filosofía. Porque el Yo es la condición de la filosofía pero hasta ahora nadie se había atrevido a reconocerlo, por temor a que el camino del Yo no nos llevara más allá del Yo. Sánchez Tarifa nos muestra que ese temor es absurdo y que es posible otra filosofía que no sea la renuncia a la filosofía. Es cierto que la filosofía es una aventura para valientes, pero no es menos cierto que nuestros peores miedos los reservamos a inexistentes fantasmas, y que a menudo curamos nuestro miedo a fantasmas supuestos creando fantasmas verdaderos. El filósofo que escribe *La Destrucción del Yo* mira tras de sí y decide que la historia de la filosofía está equivocada (y lo cierto es que su dedo acusador es bien poco complaciente), y que el error capital es la desconfianza en el Yo, el miedo al Yo, la renuncia al Yo, a aquello que hace posible la filosofía. Como resultado, la historia de la filosofía ha sido la historia de la anti-filosofía, la historia de la destrucción de la filosofía, de la destrucción del Yo. El atajo que se muestra en el libro es el desenmascaramiento de los atajos (empezando por los de Descartes), revelando la trampa que se esconde tras ellos, la triste añoranza del hombre que no es capaz de ser hombre, que no quiere reconocer que toma atajos, que lamenta no ser ni poder ser Dios.

La primera parte de *La Destrucción del Yo* aborda el espinoso tema de la definición del Yo, afirmando de entrada que tal cosa no es posible. Esta actitud, lejos de ser una claudicación ante el problema, es una manera valiente de abordarlo y un interesantísimo punto de partida metodológico que hace posible todo el argumentario de *La Destrucción del Yo*. Es justamente la indefinibilidad del Yo el atributo que más ha aterrorizado a los filósofos, y por ello el más ignorado, pues sólo se puede dominar lo que se puede definir. Un Yo domesticado es un Yo definido, pero un Yo definido es un Yo falseado, concebido por una filosofía cobarde que claudica ante el problema esencial de la indefinibilidad del Yo. Según Sánchez Tarifa hay tres falsificaciones históricas del Yo: el Yo definido como pensamiento, como voluntad o como existencia. En realidad son tres formas de reduccionismo, pues los tres son los constituyentes genuinos del Yo, lo que el autor denomina la *tríada basal*. No se puede definir el Yo en sí mismo, pero podemos aproximarnos a su concepción a través de la definición de los componentes de la tríada, sin renunciar, como se ha hecho hasta ahora, a ninguno de ellos. De hecho, tal renuncia no es posible en una filosofía que no quiera falsear el Yo, pues ni el pensamiento ni la existencia ni la voluntad son tampoco definibles en sí mismos, sino que cada uno de estos elementos se coimplica con cada uno de los demás, con la totalidad y consigo mismo. El resultado es una visión dinámica del Yo, un Yo comprendido pero no definido, lo que dejará a buen seguro insatisfecho a un filósofo tradicional, pero que, precisamente por eso, posibilita una nueva filosofía, la de un Yo abierto, lleno de posibilidades. Un Yo vivo que no está hecho, sino por hacer, un Yo que cree en sí mismo por lo que es, por lo indefinible que es y no por lo definido que no es. Un Yo que no es *respuesta*, sino preguntas y más preguntas.

En la segunda parte del libro se nos ofrece lo que quizá sea la respuesta a la tradicional nostalgia de realidad que caracteriza a toda filosofía que minusvalora el Yo. El Yo no se afirma en el Ser, sino en la acción. La acción es una afirmación del Yo, de su propia identidad (o desidentidad, en la curiosa terminología de Sánchez Tarifa).

Pero al igual que el Yo puede afirmarse en la acción, puede también negarse en la inacción. El principio que insta a la acción y a la afirmación es llamado *atrevimiento*, y el principio opuesto *precaución*. Atrevimiento y precaución son las categorías más inteligibles de *La Destrucción del Yo*. Ofrecen un instrumento explicativo de primer orden aplicable a todos los ámbitos de la experiencia humana. El autor, perfectamente consciente de esto, no duda en usar esta díada conceptual con profusión y agudeza, haciendo diagnósticos feroces de las miserias de la cultura occidental. Una cultura, la nuestra, dominada por la precaución, merecedora de una filosofía precautoria que teme ser filosofía. La particular ontología de Sánchez Tarifa no ha salido aún del Yo, por lo que, al fin, descubrimos el auténtico enemigo de la filosofía, el auténtico negador del Yo, que no es Dios ni el Ser, que no son más que fantasmas, máscaras creadas por el auténtico enemigo del Yo: el propio Yo, la precaución que surge del Yo, una especie de instinto suicida y autodestructivo. La destrucción del Yo es suicidio del Yo, autodestrucción del Yo, de lo que hay.

Pero el Yo es también atrevimiento, tanto o más cuanto precaución. Esta nueva filosofía que *La Destrucción del Yo* nos regala es un canto al atrevimiento, a la acción, a la afirmación del Yo, a la creencia en sí mismo, a las posibilidades infinitas de su finitud. Es una filosofía *vitalista* en tanto que puede llamarse «vida» a la afirmación del Yo en la acción. Es una filosofía *humanista* en tanto que es lícito llamar «hombre» a la legítima objetivación que el Yo que actúa hace de sí mismo y de su perspectiva subjetiva de los «otros Yo» con los que interactúa (ese complejo de inferioridad del Yo denominado *solipsismo* sólo tiene sentido en un Yo precautorio, necesitado de la certeza de una realidad más allá de sí mismo que lo redima). Una filosofía así sólo puede ser *inmanentista*, y a aclarar este punto parece dedicada la última parte de *La Destrucción del Yo*, la que habla del tiempo. La temporalidad inmanente opuesta a un tiempo trascendente, es básicamente el escenario en el que el Yo se expande en su quehacer vital, el camino que hace al andar. No hay más tiempo que el tiempo del Yo, ni más Yo que el Yo del tiempo. El tiempo es finito como el Yo, y aceptar la finitud del tiempo es afirmar el Yo. Tal vez sea el miedo a la muerte el más alimentado por los agoreros precautorios, para poder prometer la eternidad a cambio, por supuesto, de la renuncia al Yo (quizá sea esa la razón de que el Diabolo ande siempre tan necesitado de almas). Por eso, la promesa de eternidad es la que realmente acaba matando al hombre, matándolo en vida, sumiéndolo en la inacción de la precaución, no dejándolo vivir por miedo a morir. Si se entiende la trampa, se debe entender también que la apuesta por la finitud y la inmanencia no tiene que ser trágica ni difícil, ni la felicidad estar sólo al alcance de dioses o superhombres. Hasta ahora, los mayores ateos de la historia han sido también los que peor prensa le han dado al ateísmo, augurando caos y dolor a la vida sin Dios, mucho más que el más agorero y resentido de los sacerdotes. *La Destrucción del Yo* ofrece otro camino para la filosofía, y una nueva posibilidad para el hombre que ha decidido ser hombre y dejar de lamentarse por no ser Dios, que se atreve realmente a dar sentido a su vida. Es una propuesta rara, pero sólo porque son escasísimas estas ofertas en un mundo, como el de hoy, que las demanda con amplitud. Y es de una rara grandeza, porque es una invitación a todo aquel que se sienta filósofo, a todo el que quiera participar en el fascinante proyecto de reinventar la filosofía.