

La experiencia de la filosofía desde la fe

Miguel García-Baró

Agradezco, ¡no saben cuánto!, esta invitación*. Porque los que trabajamos en las universidades privadas españolas, sobre todo en las universidades católicas –por lo menos en mi caso–, sentimos una profundísima alegría cada vez que hay una oportunidad para la colaboración. Y venir aquí es para mí un extraordinario gusto, un placer y un gran honor.

El tema, además, que se me ha propuesto viene a ser pedirme que, de alguna manera, exponga cuál es mi propia posición filosófica, aunque relacionándola con casos históricos, con tradiciones... Y efectivamente eso es lo que me propongo hacer. Lo ideal sería, como en cualquier conversación filosófica, que si yo digo algo que no se entienda bien, ustedes pudieran interrumpirme. Como eso va a ser difícil, habrá que esperar al final. Yo espero no ser muy largo, aunque tampoco me propongo una brevedad excesiva.

* Conferencia del autor –Profesor Ordinario de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid– dentro del ciclo “Experiencias desde la fe”, en el Colegio Mayor Belagua, Universidad de Navarra, el 7.11.2012. (Se ha conservado a propósito el estilo oral y fresco del texto, salvo unas pocas correcciones).

Miren, hay unos textos que muestran que, cuando se dice que no hay filosofía en la Biblia, se exagera, se exagera gravemente. Desde diálogos socráticos (como el Libro de Job) a, sobre todo, un par de textos –que a mí me llenan de alegría cada vez que reparo en que realmente están ahí–, son la base de que Occidente haya podido vincular felizmente la filosofía griega y la Biblia. Son textos diferenciales respecto de lo que, sobre todo, ofrece hoy la cultura musulmana. Y quiero recordarlos porque en ellos se basa realmente el esfuerzo que cualquier filósofo hace por pensar, lo más radicalmente que puede, a propósito de la verdad y de la vida. Y si además ha tenido la inmensa suerte de conocer el mensaje cristiano y de vincularse con plena fe a él, en esos textos encuentra la clave de la vinculación que él, de alguna manera, ya ha hecho existencialmente, pero que es maravilloso ver cómo se confirma en los textos mismos del primer y del segundo Testamentos.

En el caso del primer Testamento –yo prefiero decirlo así, porque Pablo dice que se trata de una alianza nunca cancelada la que se establece entre el pueblo judío y Dios–, el texto fundamental al que me quiero referir es el capítulo 13 del Libro de la Sabiduría, donde se nos hace una presentación del problema global de cómo un hombre piensa su existencia. Lo cual coincide luego con uno de los comentarios brillantísimos a ese texto que se encuentran, algunos en Filón de Alejandría y otros en San Pablo, en el capítulo primero de la Carta a los Romanos.

Allí se dice lo siguiente –luego filosofamos sobre esto, pero me hace falta empezar por este texto–: el hombre no cobra realmente fuerzas para pensar, si no ama y disfruta (disfrutar es un término que Lévinas ha vuelto a poner en el centro mismo de su antropología filosófica), si no ama y disfruta las realidades sensibles, bellas, buenas, que se le han puesto en torno a él. Si uno no es un –decía el

Antiguo Testamento– “varón de deseos”, varón o mujer de deseos, si no ama la realidad sensible, no la pensará. Si no la ama y no la disfruta, no la pensará. Y cuando la piensa, entonces debe procurar pensarla con toda radicalidad, con toda fuerza.

Y el primer versículo del capítulo 13 del Libro de la Sabiduría dice: “Son vanos por naturaleza los hombres que se han detenido en la creación y no han llegado hasta el Creador”, que podrían haberle conocido –sugiere el texto–, si hubieran tenido más fuerzas y hubieran podido pasar adelante del enorme placer que la creación les produce, y se hubieran atrevido a concebir la idea que es la clave de la existencia. El texto hace un recuento de la filosofía griega completa, recuerda a los estoicos, recuerda a los aristotélicos, recuerda a Homero y a Tales, recuerda a Platón. Y lo que sugiere es esto: cuando un hombre disfruta a fondo la realidad y la ama, entonces, como todas las cosas que se aman, no puede no querer conocerla cada vez mejor.

El conocer la realidad cada vez mejor es ir descendiendo hacia las causas más profundas de la realidad, y también hacia lo más perfecto que hay en ella: hacia su causa primera, hacia su causa final, y en general a la perfección que ella refleja o que ella ya contiene; es decir, busca a Dios, o busca lo divino. El problema es, si cuando piensa así la realidad porque la ama tanto y porque la goza tanto, va a perder fuerzas y a considerar que una parte de la creación es ya Dios.

Y el texto del Libro de la Sabiduría dice que la idea más alta que el hombre ha concebido sobre lo divino, cuando ha perdido las fuerzas y ha quedado hasta cierto punto vano en su esfuerzo natural por acercarse a Dios, ha sido la belleza misma, es decir, Platón, la idea de lo bello mismo. Platón consideró que esa idea, el punto máximo de perfección del que depende –como de la unidad que se da todo– el resto de la creación, era ya ella misma Dios. Y Sabiduría

dice: no se atrevió a pensar que lo bello mismo es también una criatura; aunque su estructura de eternidad, de necesidad, parece prohibir la condición de criatura, es también una criatura.

¿Qué es lo que falló? ¿Le fallaron las fuerzas a Platón, le fallaron...? San Pablo, al comentar ese texto en el capítulo primero de la Carta a los Romanos, dice que efectivamente la realidad sensible se disfruta, se piensa. Y utiliza nada menos que el término *noúmeno* (que aunque no seáis estudiantes de filosofía, más que unos pocos de entre vosotros, todos recordaréis de la selectividad o del bachillerato que *noúmeno* es un término absolutamente central de la filosofía kantiana: lo emplea San Pablo en ese texto). Si la realidad no la convertimos en *noúmeno*, es decir, si no la pensamos a fondo, se nos hace imposible la idea clave de la existencia, a saber: que Dios no necesitaba crear el mundo, que Dios es libre respecto del mundo. Es decir, se nos abre la posibilidad de considerar de pronto que todo lo que hay podría no haberlo habido. Se nos abre la pregunta ¿por qué hay algo en vez de nada?

Los griegos más bien pensaban que lo que ya tenemos a la vista forma parte del todo necesario, y que entre Dios y la creación hay una vinculación esencial –yo creo que los griegos con la excepción de Sócrates–. Y en cambio, lo que San Pablo pide ahí es que uno descubra que Dios no necesita del mundo, que el mundo no es simplemente la expresión de la esencia de Dios, que no es una especie de obligación de Dios como para conocerse a sí mismo, como para ver lo potente que es; sino que Dios ha querido libremente crear el mundo. Quiere decirse que, para que la inteligencia se eleve analógicamente, es decir, dé un salto arriba – como dice el texto de Sabiduría– hasta llegar al que es como creador incluso de lo bello mismo, para eso, es imprescindible que el hombre se atreva a pensar que su ser a imagen de Dios es su ser

profundísimamente libre como Dios es libre respecto de la creación. Y por consiguiente, eso es tanto como decir que la clave de todas las cosas no es que Dios necesitara crear el mundo, sino que Dios amó el mundo. Lo quiso, y lo quiso para una locura que en la Edad Media se representaba –con muy buen gusto y con mucha profundidad sin duda– como la que suscitó el pecado de los ángeles: Dios ha querido que nosotros, unos gusanos o poco más, seamos capaces de compartir su vida. Eso es una locura, que un ángel pensará que verdaderamente es una barrabasada respecto de la naturaleza infinitamente superior que es la suya respecto de la nuestra, de seres que aparentemente se pudren enteros cuando se mueren.

De esa manera, lo que el texto paulino sugiere potentísimamente es: el hombre, cuando concibe –no precisamente en una facultad de filosofía sino, como ahora veremos, incitado por las cosas que ocurren en su vida, incitado por la acción, por la necesidad de pensar la acción, por la necesidad de pensar qué es vivir bien, qué es vivir una vida plena, una vida excelente, una vida lograda–, cuando el hombre piensa en esa dirección, hay un momento en el que de pronto comprende que tendría que poder Dios intervenir, no sólo creando el mundo, sino intervenir en la historia del mundo, cuando Él quiera, como Él quiera, para que su amor se refleje no sólo en el principio de todas las cosas sino también en la historia de cada persona. Y por eso, ese hombre que llega a la concepción de la libertad de Dios, del amor de Dios, y que está a la espera de ver ¿será esto verdad?, ¿no será verdad?, de existir Dios ¿tendría que ser libre respecto de la creación?, ese hombre se pone en condición de oír los relatos más –iba a decir increíbles– inconcebibles, más escandalosos sobre Dios.

Que Dios, dice San Pablo –es el discurso de la Cruz–, que Dios nazca de alguna manera, padezca, sea crucificado, resucite...

Dios de alguna manera... Ese relato sólo se puede escuchar cuando uno, habiendo pensado profundamente el mundo –ya digo, no precisamente en una facultad de filosofía o de teología, sino a lo mejor solo en el pico de un monte; una anciana que piensa sobre la vida y la muerte, y la bondad, y su familia...–, cuando uno ha comprendido que la clave del mundo es la libertad y el amor, y no la necesidad. Cuando eso se entiende, entonces uno está en condiciones de oír un relato como el del primer Testamento, verlo en continuidad con la locura definitiva de Dios que es el discurso de la Cruz –como dice la Carta a los Gálatas–, y entonces prestarle confianza. Y cuando uno le presta confianza, le presta fe, entonces necesita pensar todavía mucho más.

Si disfrutó, y sintió, y pensó, y llegó a la concepción de la libertad como clave de la existencia, ahora, al aceptar el relato inconcebible de la muerte de Cristo en cruz, entonces necesita pensar muchísimo más. A esto Kierkegaard lo llama, de una manera muy irónica, filosofía segunda. No primera; la primera se hace antes de oír el discurso sobre la locura de la libertad de Dios preocupándose por los hombres hasta entregar la vida por ellos. La filosofía segunda se hace para poder pensar la paradoja extraordinaria de que en el centro de la historia haya estado también presente la divinidad de ese modo.

Pero esto es algo así como decir que la fe en el Dios bíblico desde luego exige, de alguna manera, filosofar.

¿Y cómo y por qué? Y ahora viene Sócrates. Al que yo considero que se refiere fundamentalmente el texto evangélico cuando dice que Cristo vino en la plenitud de los tiempos. Yo llego a decir que si Sócrates no hubiera existido, Cristo habría esperado un poco a que Sócrates hubiera aparecido en la historia, y a que se hubiera cumplido ese increíble acontecimiento que uno diría que tendría que haber parado la historia, pero no la paró. (De hecho, en

Atenas fueron más frecuentes los textos diciendo que a Sócrates habría habido que matarlo ya hace muchos años que las defensas de Sócrates). El mundo no se para, ni aunque maten a Cristo, ni Auschwitz, ni nada de nada... El mundo es el lugar donde pasa de todo, donde puede pasar de todo –como decía Michel Henry tantas veces–.

Pero la Filosofía, ¿en qué sentido es imprescindible? Y hay aquí una lección que nos dieron los antiguos y que es absolutamente central. Todos los hombres sabemos que nuestra vida se logra o se malogra en la acción, y que la acción es cada momento de nuestra existencia, cada momento de nuestra vida biográfica, como decía D. José Ortega; no de nuestra vida biológica, sino de nuestra vida biográfica.

¿Qué es una acción? Una acción –esta definición me pertenece, y como no le pertenece a Aristóteles supongo que será bastante defectuosa–, es algo de lo que yo me pueda arrepentir. Porque vanagloriarme puedo vanagloriarme también de lo que ha hecho cualquiera de vosotros, pero arrepentirme ya no (salvo que uno esté en un estado depresivo y maniaco, se arrepiente sólo lo menos que puede). Una acción es algo de lo que alguien se puede arrepentir. Pero es que resulta que cuando analizamos las acciones, aunque el análisis pueda ser más complejo que el que se hace implícitamente en los textos socráticos, encontramos esto: esas acciones con las que yo voy a labrar, a construir el camino, digamos hacia el cielo o hacia el infierno –porque la libertad tiene eso, que si hay libertad en serio es posible que el infierno no esté vacío–; esas acciones, digo, con las que vamos a construir el camino hacia el logro o hacia la desesperación, hacia la enfermedad mortal, hacia la nada..., los momentos de nuestra vida, cuando los vemos despacio comprendemos de pronto que en lo que consisten casi por

completo, más que en actos de las manos o de las piernas, consisten en discursos, en verdades. O sea, yo hago lo que sé. A cada momento, lo que yo hago lo hago respecto de las otras personas, respecto de las cosas del mundo y respecto de mí mismo, por simplificar. Pero claro, yo trato a las personas según pienso que son las personas, es decir, según las verdades que acepto respecto de ellas; trato a las cosas según las verdades que acepto respecto de las cosas; y me trato a mí mismo también según las verdades que creo que valen respecto de mí mismo.

Actuar es, sobre todo, decir lo que pienso: decirlo en serio. No decirlo como cuando me preguntan ¿y tú en qué crees? porque probablemente puedo decir unas cosas maravillosas y todos caeríamos, más bien, en la tentación de hacer una vida de santo de nuestra propia autobiografía. Pero al actuar es cuando decimos en serio lo que creemos en serio. Y por eso, el análisis implícito en los textos socráticos de Platón, en el Sócrates que realmente importa, dicen esto: la acción de este momento es fundamentalmente la verdad que yo me he apropiado, y por eso la estoy llevando a cabo, la estoy realizando. Tres factores hay aquí. Hay más si nos metiéramos en el análisis que hace Blondel, o en el mismo análisis de Aristóteles se ve más complejidad. Pero los tres factores son estos.

Yo he aceptado ciertas verdades que quizá floten en el ambiente, que quizá leo en el periódico, que quizá escucho en la radio, que quizá oí a un profesor, o que simplemente me las dijo mi abuelita. Verdades que flotan. Algunas se me han podido ocurrir a mí, las menos. Son discursos, algo verdadero o falso. Para que yo me apropie ese discurso, o sea, lo convierta en mi vida, en mi acción, hay un factor necesariamente mediador: a lo que el griego platónico llama *doxa*. *Doxa* no quiere decir opinión, quiere decir –si leéis el breviario en algún momento... *doxología*–, *doxa* quiere decir gloria, brillo,

prestigio; también el prestigio de la fama, la buena opinión que se tenga de alguien. Yo creo lo que creo porque al oírlo, al leerlo, al ocurrírseme, brilló para mí con algún prestigio, y entonces lo hice mío. Muchas otras cosas las oigo y no brillan con ese prestigio, y no las hago mías. Pero entonces, si mi acción depende de mis verdades, o sea, de lo que yo creo que son las verdades que he decidido aceptar, de las que me he apropiado, y de las que estoy viviendo, sobre las que está montada mi vida, de las que depende el logro o el malogro de mi vida; si eso es así, saber por qué acepté las verdades que están fundando mi existencia es decisivo: saber qué *doxa*, qué brillo tienen esas verdades.

Y aquí, en la antigüedad se produjo –justamente en el acontecimiento “Sócrates”– una disyuntiva fundamental. Para empezar, normalmente es cierto que pensamos sólo cuando tenemos problemas, o para decirlo un poco más radicalmente, no pensamos por la admiración de las cosas o por la curiosidad sino que pensamos normalmente contra el mal (y hasta los textos bíblicos dicen que en el cielo ya no se piensa, porque no hay problemas, no hay aporías). Pensamos cuando no tenemos más remedio, y pensamos normalmente contra el mal.

Pues bien, esa disyuntiva fundamental enfrenta a Protágoras y a Sócrates. Protágoras es uno de los hombres más profundos de la historia de la filosofía, de la historia de la sofística. Pero la sofística nació como una alternativa radical, existencial, a lo que luego fue la filosofía. Y el sofista dice esto: el hombre sólo reconoce en el fondo un prestigio para las cosas que acepta como verdaderas y las hace su vida. Y ese prestigio, en positivo, es “yo en el fondo he creído lo que me convenía creer”. Pero el sofista va más atrás y dice: “el verdadero prestigio es el del miedo”. Uno cree lo que comprende que le aparta de aquello que le da más miedo. Esa es la tesis terrible del sofista. Y

los sofistas, cuando explicaban esta tesis, les parecía evidente. Se lo dicen por ejemplo a Sócrates así en el libro primero de la República, dicen: mira, Sócrates, ¿intentas poner esto en duda?, pues es exactamente igual que uno que va a las termas, le vuelcan un cubo de agua caliente y él dice: “aquí estoy, seco y frío”.

Porque que el mundo es poder, miedo, violencia, eso no necesitamos a Tucídides y a Eurípides (que son la historia y la literatura) para que nos lo digan. Toda la novela lo dice, toda la historiografía, Maquiavelo, los comentarios infinitos a Tucídides, y la novela y el teatro que comentan a Eurípides...: nos lo dice todo el mundo. Y nosotros pensamos que lo que creemos, lo creemos quizá con mucha más ingenuidad, con muchas más bondad. El sofista dice: si descubres cuál es el peor de tus miedos, tendrás la clave de tu existencia. Y el sofista, por eso, decía una cosa absolutamente terrible... Y aquí es donde la vida espiritual realmente comienza – como me he apoyado en San Pablo me tenéis que creer, por lo menos de entrada–. Porque ahí la alternativa es: en serio, el prestigio con el que yo acepto las verdades que acepto ¿depende o no del miedo?

Porque, ¿cuál es el peor de los miedos? Y el sofista dice: si somos sinceros, el peor de los miedos es quedar completamente al margen de la sociedad, la ruina absoluta. O sea, “el infierno son los demás”, eso lo dijo Sartre, pero lo sugirió Protágoras –que naturalmente, como buen filósofo, no decía lo que pensaba abiertamente y a cualquiera, sino solo en petit comité a sus amigos, y después de cenar y de beber...

La sugerencia es esa. Lo que más tememos no es la muerte, ¡qué va! Yo, por ejemplo, estaría tentado a reconocer que una de las cosas que más temo es que se me levante una buena calumnia y hasta mis mejores amigos se avergonzaran de haberme conocido, que mis

hijos tuvieran un ataque de vergüenza y enrojecieran de temor, diciendo “ese padre asqueroso y tal y cual”, y que después de muerto borrarán mi imagen (como se hacía con los duques de Venecia..., que vas a aquel salón y te dicen que ese no existió, hay una mancha negra, se ha condenado la memoria de aquel hombre). Los hombres tememos casi como al infierno –ojalá no sea verdad, pero Protágoras lo sugería– el que los demás nos desprecien, nos calumnien, nos lleven a la miseria, que tengamos que irnos debajo de un puente avergonzados de nosotros mismos. Eso es lo que tememos. Y el sofista sacaba una conclusión tremenda: entonces, la mayor de las necesidades humanas no es comer, dormir y vestirse, sino que es seducir, o sea, no ser sino parecer.

Si no seduzco a nadie, no puedo vivir. Aunque no me merezca eso. Y en las disyuntivas terribles de los diálogos socráticos –también traduje, precisamente por eso, el diálogo sobre la sofística, el Gorgias–, se dice: si uno parece un santo y es un demonio, entonces vivirá maravillosamente bien. Nadie está más atrincherado contra el mal social que el que parece un santo pero naturalmente no lo es, sólo faltaría... (si lo pareces pero lo eres, entonces...). Y el hombre en realidad no tiene más que una alternativa: o quiere, allí donde está, ser un líder o se aventura a quedar fuera de la sociedad, a ser el torturado por el grupo, el marginado. Y por eso en ese texto –vamos a poner que fuera el año quizá 380 antes de Cristo– se le pregunta a Sócrates: Sócrates, tú en serio, ¿preferirías ser como, por ejemplo, Arquelao de Macedonia? (Arquelao ahora no suena a nada, pero era un hombre que había matado a su padre, a su madre, a su hermano, a su tío, etc. para conseguir la tiranía, había hecho de todo). Sí, Sócrates ¿ves? Está matando, y se ve que no se siente muy infeliz, porque cada vez mata más y mejor, o sea, que esto no le está produciendo una infelicidad profunda. Al contrario, el hombre disfruta mucho, y le ha pasado como al hombre invisible (el del anillo

de Gíges), que era buenísimo, pero cuando se encuentra el anillo de la invisibilidad, en tres días se ha convertido en un asesino, un adúltero, ha matado al rey... Tres días.

Si fuéramos invisibles, ¿qué pasaría, Sócrates? ¿Qué le pasó a este señor que ha tenido esa carrera de tirano? Tú, Sócrates, ¿qué preferirías, eso o que te crucificaran? Es una pregunta para Sócrates, porque cuando vemos la cruz, normalmente vemos un símbolo bonito (los cuatro puntos cardinales, no sé cuántos símbolos...) No. La cruz es el lugar a donde no querríamos ir pasara lo que pasara. Hoy no sé cuál es la forma de la cruz, pero podemos imaginarla. La cruz es la tortura repugnante que se da a un esclavo, y que se le da según la ley. Y Sócrates dice: pues mira, yo la cruz, francamente no; pero antes que ser un tirano, preferiría que me crucificaran.

¿Cuál es la causa de esto? Vuelvo a la alternativa, la alternativa por la que la filosofía no es una disciplina académica, aunque lo parezca. Aunque lo parezca, no es una disciplina cualquiera, porque la alternativa de la vida espiritual es: ¿crees lo que crees porque te da miedo creer otra cosa —es decir, porque te conviene, es decir, porque comprendes que, de creer otra cosa, tu vida se pondría en juego y no sabes hacia dónde—, o crees lo que crees porque es verdad pase lo que pase?

Como sabéis, la respuesta de Sócrates a eso es: me has dicho que evidentemente el mundo es violencia, poder, miedo... (no sé..., contad historias personales, pero eso da igual). La alternativa que Sócrates ponía a eso es: si eso parece que es una evidencia tremenda, ¡deja que me lo piense! Era lo único que decía Sócrates: daba un paso atrás, retrocedía.

E incluso hay un texto platónico maravilloso, al principio del Fedón, en el que se objeta: pero cuidado, ¿la posición de Sócrates

quiere decir que tengo tanto miedo a no tenerle miedo a lo que debería tenerle miedo, que entonces no acepto lo de Protágoras? No. Por miedo no se hace eso. No vale decir: le temo muchísimo al otro, a los demás, al que dirán (incluso cuando uno termina una conferencia, después habla con su esposa y la primera cosa que le dice es ¿qué tal has quedado?...). No. El problema no es que tengo tanto miedo de no tener miedo a lo que debería tener miedo que entonces... No es ese el problema. En el Fedón se dice: sí, los espartanos son muy valientes, pero porque le tienen más miedo a su madre que al enemigo (claro, la madre les ha dicho que vuelvan o con el escudo o sobre el escudo, y ante eso...) No se trata de eso. Se trata de que hay una fuerza que el sofista no reconoce, porque piensa que la historia de la seducción, del poder, de la necesidad de parecer aunque no se sea, es plena. Eso es evidentiísimo. Pero hay una fuerza mayor con la que el sofista no cuenta, y es: ¡déjame pensarlo! La fuerza en griego se dice *energeia*, el brillo de la plata al sol, que se te mete en los ojos aunque no quieras. El brillo que tiene la plata al sol; ¡déjame dar un paso atrás! —un paso irónico, un paso humorístico—, a ver si es verdad, simplemente a ver si es verdad. Si doy ese paso atrás, he hecho algo de un valor inconmensurable. La tesis de la antigüedad en este asunto es sencillamente: la vida espiritual con miedo es cero. No hay vida espiritual basada en el miedo. Y es miedo no querer ir a ver qué pasa con las verdades de las que vivimos, cada uno para sí, cada uno personalmente.

Hay alguna expresión muy fuerte, que puede sonar incluso casi a una blasfemia contra la tradición, una expresión extraordinaria de Heráclito: “no seáis hijos de vuestros padres”. Pero, ¡si él es mi padre, cómo no voy a ser su hijo! No, no seáis hijos de vuestros padres. O para decirlo mejor: la tradición socrática es fundar la tradición, por decirlo así, de los hombres sin tradición, sin tradición en ciertos asuntos que precisamente fundan una tradición contra la

tradicón del miedo y de la violencia. Fundan la tradición de una no violencia profunda donde se dice: el mal no es el que me hacen, aunque me crucifiquen, el mal es el que yo hago. El mal no es el que entra de fuera a dentro, el mal es el que sale de dentro. Y por eso el mal malo es no saber si lo que hago se basa en el miedo o en la *energeia* (en latín se dice evidencia, pero evidencia en latín... los romanos son militares, juristas, y la cosa se ha quedado deslavazada; originalmente es el brillo de la plata al sol, y niega que te estás quedando ciego de mirarla).

Esa diferencia es la que marca el origen de la vida espiritual. Y por eso, cuando uno toma un texto de mi admirado Edmund Husserl, en el siglo XX, donde se pregunta qué es la filosofía, responde: la filosofía es el trabajo de responsabilizarse infinitamente por las verdades de las que uno vive. Pero ¿eso da cátedras?, ¿eso da que vivir?, ¿o da...? No. Milagro de occidente. Milagro porque está en el texto de San Pablo, porque está en el texto de la Sabiduría. No hay propiamente *pistis*, fe, si no pensaste, si no disfrutaste y no pensaste, si no te has abierto al pensamiento inconcebible de la libertad divina, de tu propia libertad también, a imagen de esa libertad. Pues sólo entonces puedes oír los relatos que aparentemente –como decía Kierkegaard– tantas veces son los más difíciles y los más inconcebibles sobre la divinidad, y puedes prestarles fe y puedes pensar mucho más sobre ellos.

Y ahora vamos a la segunda parte. Me he alargado quizás demasiado, pero hay algo fundamental que decir, además, porque esto es sólo el punto cero, el alfa de la filosofía. Ese algo es, sencillamente, subrayar la necesidad de este esfuerzo para todo ser humano. No es en absoluto una exigencia únicamente para ciertos seres humanos que son –según se le escapó en alguna ocasión

desdichada decir a Edmund Husserl–como los funcionarios de la humanidad, es decir, de la humanidad del hombre: los que piensan porque los demás no tienen tiempo. No. Eso no es así. Todos estamos forzados a esa tarea, a esa gustosísima tarea, arriesgada, difícil. Es la tarea del amor, decía Platón. Y el amor tiene de bueno que él no puede crear los objetos que ama. Y tiene de mejor todavía que, cuando los ama y se funde con ellos, se produce una tercera cosa que no esperabas en absoluto y que te mete en una historia de amor de orden superior. Y entonces vas donde no querías ir.

Precisamente, lo que yo creo que a la filosofía clásica se ha faltado más, durante más tiempo, ha sido una verdad elemental que hasta en cierto sentido Kant, en cierto sentido Kierkegaard, y Blondel... no ha pasado al repertorio de las verdades más aceptables, a saber: que un hombre no puede descubrir infinidad de cosas mientras no ha hecho muchas cosas.

Para decirlo de una manera vulgar, nadie nos puede hablar del cielo sino el que llegó. Y si él llegó, nosotros, que no hemos llegado, no lo entenderemos. Uno no puede entenderlo todo. Desde la base de la montaña, del monte Carmelo de la realidad (igual que un monte), no ve uno la cima si está abajo. No sé si habéis estado en Davos, por ejemplo –un valle de los Alpes–, y subisteis con el funicular. Es absolutamente espectacular, en el valle no se ve nada, ni siquiera se ve nieve. Pero cuando uno sube, ve como en un avión infinidad de cimas nevadas por todas partes; pero hay que subir. O sea, la acción, la bondad, el esfuerzo por la bondad, da inteligibilidad, añade inteligibilidad. No se ve lo mismo si uno ha hecho una cosa que si uno ha hecho otra. No es el mismo el espectáculo del mundo. Y nadie puede diseñarlo en la base de la montaña. Nadie puede en cierto sentido lanzar o diseñar *a priori* el mapa completo de la realidad en todo lo más profundo de ella si no actuó antes.

Esto es un precepto que toda la ética antigua consideró siempre esencial, y Aristóteles también. Toda la filosofía de Aristóteles, por ejemplo, se basa en cierto sentido, y sobre todo didácticamente debemos basarla, en un proverbio griego que Aristóteles cita en el *protréptico*, y que siempre ha utilizado de manera decisiva: lo primero no es la ontología. Porque una ontología sin ética es –como se decía en griego– darle un puñal a un niño (hoy diríamos algo así como darle un cañón, un bazooka o un Kalashnikov a un imbécil). La ontología no es un juego maravilloso de lógica, de ajedrez... No. La ontología, en realidad, está hecha para pensar. La platónica está hecha para pensar a Sócrates, y la aristotélica está hecha para pensar qué ocurre primero con las virtudes morales, y luego con las virtudes intelectuales, que son la perfección de la virtud.

Esta es una verdad, por tanto, que está desde el principio en los antiguos. Sin ética no hay metafísica profunda. Y en la ética el hombre no está sólo aprendiendo, está sobre todo ejercitándose, haciendo. Y si no hace muchas cosas, si no hace ciertas cosas, no se enterará de lo principal.

Pero ahora eso se puede transformar en lo que yo creo que es el verdadero problema, el más importante de la filosofía hoy –desde luego, el que a mí de verdad me atrae más y me hace pensar más–. Es éste: uno necesita vivir ciertas cosas, y reaccionar a ellas de cierta manera, para poder empezar a enterarse de algo.

Vamos a decirlo con una especie de fórmula que no me gusta mucho, porque es una palabra más bien manoseada y no muy original, pero quizás en francés no está tan manoseada; y mi relación con un círculo de gente donde hablamos de esto siempre me hace caer en decir: se trata del término “acontecimiento”. Cuando uno nace, cuando uno vive los primeros años, por mucho que piense, no

se ha enterado aún de nada realmente. Ni siquiera se ha enterado de que el tiempo de que se dispone es corto e irreversible. Hemos recibido todos una lección enorme al empezar la vida, y de nuestra reacción a esa lección depende muchísimo en el conjunto de nuestra existencia. Eso es lo que a mí particularmente me ha ocurrido con total severidad y durante años de infancia. Si otro se acuerda menos, que busque, porque lo tendrá también en su recuerdo. No quizá tan torturante como en el caso de algunos de nosotros, pero sí lo tendrá ahí. Y es que un día hemos aprendido que el tiempo es corto e irreversible, a saber, que nos morimos. La mayor estupidez de la historia de la filosofía la debemos a cierto filósofo británico –cuyo nombre no mencionaré, naturalmente, si empiezo hablando así de él– que dijo que sabemos que nos morimos por inducción. De manera que a lo mejor yo tengo la suerte de que no me muero porque tengo una probabilidad frente a miles y miles de millones de no morirme, porque hasta aquí no está tan claro. ¿Y si se inventa, por ejemplo, un gen revitalizador que da marcha atrás al reloj? (como en aquella chistosa novela de una obra de teatro de Jardiel Poncela, “Cuatro corazones con freno y marcha atrás”, y no digamos las cosas que Borges y otros han escrito sobre esto).

No. Sabemos, tenemos experiencia de la muerte en la infancia. Cuál sea la ocasión, no la sabemos. Pero, digamos, la realidad nos confronta con un primer acontecimiento, monstruosamente duro, que es como la imagen de todos los acontecimientos que nos esperan luego en la vida. Lo imposible, lo inesperado, sucede y se vuelve inolvidable. Yo creía que tenía todo el tiempo del mundo, que la vida era juego, que no había diferencia entre el juego y lo serio. Unamuno llega a decir que eso es el paraíso, cuando no hay tiempo, cuando no hay muerte. Señor, ¡devuélveme a la infancia antes de conocer el problema de la muerte, porque ese es el cielo! Yo no tengo otro cielo, ahí estuve y quiero volver. ¿Cómo voy a anhelar una cosa que

no conocí? Pero esa la conocí y quiero volver a ella, es mi cielo. Pues de ese cielo hemos sido sacados todos, con violencia, en una lección inolvidable que nosotros no podíamos sacar de nuestro propio fondo.

¿Y cómo reaccionamos a esa lección? No me detendré mucho más en esto, porque es un pensamiento bien doloroso y que supongo que todos habréis tenido. Pero es posible también que todos lo hayáis dejado a un lado. Y es simplemente que cuando uno descubre que se tiene que morir y, sobre todo, que todas las cosas se tienen que morir, y todas las personas, entonces uno se agobia y dice que qué horror y que quiere vivir, y que quiere seguir viviendo. Y uno confunde una cosa tan verdadera como lo que decía D. Miguel de Unamuno: pues hoy tampoco me da la gana de morirme, no me entran ganas hoy tampoco, y no me va a entrar ningún día esa gana. Eso lo confunde uno –digo– con las ganas de no morirse nunca Pero si no nos muriéramos nunca, sería mucho peor.

Esa alternativa parece que es una dicotomía pura: o somos o no somos. Si no somos para siempre, entonces esto es una broma lamentable. Esto es una mala noche en una mala posada. Pero no sólo la mía, es la de la humanidad entera la que habría durado una especie de instante en medio de la nada, con todo este dolor, toda esta furia, todo este pensar inocente, todo este amor. Pero, ¿y si no morimos? Si no morimos, tenemos demasiado tiempo para todo, y el tedio sería inenarrable. Es preciso morir; es bueno morir. Y un extraordinario filósofo judío –al que traduje hace unos años– llega a decir que la muerte es el “muy bien” de Dios sobre la creación del hombre la tarde del sexto día. Porque al saber que nos tenemos que morir, todo cobra interés. Nuestra vida se vuelve necesariamente pasión, inquietud (inquietud del corazón, decía San Agustín). Y entonces, en cierto modo, descubrimos un pensamiento que todos

habréis tenido alguna vez, y que no conviene echarlo a un lado, a saber: antes de morir habré leído todos los libros importantes de este mundo, habré visto todos los lugares importantes, habré conocido a todos los sabios, habré aprendido todas las leguas que tengan algo que decir. Porque no puedo soportar la idea de no enterarme...

Vayamos a lo interesante de esa alternativa. Que, por cierto, no es el sentimiento trágico de la vida. El verdadero sentimiento trágico es no estar muy seguro de si uno está luchando por aclarar la alternativa. El verdadero sentimiento trágico es no saber si te estás convirtiendo en cómplice de la muerte, de las ganas de dormir y olvidar todo, en vez de estar haciendo frente al enigma. Y por eso D. Miguel de Unamuno no se atreve a decir ese pensamiento, sino que sólo le roza y lo menciona en algún momento. Lo importante no es que me tengo que morir, ¡qué horror! No. Lo importante es: ante la alternativa, que no puedo soportar, necesito: paciencia, primero; acción, después; y esperar a ver si, a base de amando la realidad, pensándola, hago yo una especie de salida, de marcha al exilio, hago un éxodo, a ver si hay más acontecimientos. Porque, si ya hubo uno que me enseñó esta lección tremenda –con la cual un hombre es un hombre, y si no es más o menos un cerdito sólo con dos patas, pero si ha recibido esa lección es un hombre–, entonces ya se queda para siempre sabiendo que hay un enigma por debajo, que las demás cosas están muy bien, son muy entretenidas, pero que hay ese enigma. Un hombre que ha sufrido un acontecimiento, y todos lo hemos sufrido, está preparado para esperar otro, a ver si ese otro nos enseña algo mejor que la alternativa invivible. Ese otro acontecimiento ocurre, y no es el único, hay más todavía. Doy fe de ello. Pero ya digo que eso es una cuestión personal que cada cual tiene para sí mismo. Y el acontecimiento que nos permite superar esa dicotomía merecería muy bien el nombre de revelación más que ningún otro.

La filosofía no se ha ocupado demasiado de los acontecimientos, a pesar de que es el centro mismo de la teoría del amor en el Banquete de Platón, que es el más hermoso de los textos de la historia de la filosofía. La filosofía no se ha ocupado tampoco demasiado de cómo se reacciona con libertad cuando un acontecimiento nos asalta, porque al asaltarnos podemos volvernos locos de miedo, o locos de verdad, sencillamente. Y todos nosotros hemos de tener una precaución con los acontecimientos posibles. Pensad si ahora hay algo que os pueda pasar que destruya el sentido de vuestra vida.

No se puede uno precaver del todo frente a eso, pero tiene uno que tener esperanza: no la seguridad del estoico que no es afectado por nada, sino esperanza. ¿Y si en este momento te dicen que tu niña ha muerto trágicamente por una irresponsabilidad de alguien? ¿Cómo reaccionas a eso? Eso es un acontecimiento. Aunque no necesariamente los acontecimientos son negativos. Son excesivos, de buenos o de malos.

La filosofía, la teología, la oración, la vida espiritual deben producir una fuente de esperanza. No de invulnerabilidad, sino de esperanza. Y es claro que a la filosofía le cuesta trabajo manejar los acontecimientos providenciales y las reacciones de libertad ante ellos. Pero eso es exactamente el amor, y eso es la pasión de la vida.

En fin, esto es lo que considero lo más esencial de lo que se puede decir en un ratito, mal dicho... Pero, en fin. Muchas gracias.