

Diego I. Rosales Meana

Centro de Investigación Social Avanzada

diego.rosales@cisav.org

Miguel García-Baró (Madrid, 1953) estudió filosofía, filología clásica y teología en las Universidades Complutense (Madrid, España) y Johannes Gutenberg (Mainz, Alemania). Se doctoró en 1983 en la Universidad Complutense. Ha sido profesor en esa misma universidad e investigador en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Madrid. Actualmente es profesor en la Universidad Pontificia Comillas. Entre sus numerosas publicaciones destacan *La verdad y el tiempo* (1993), *Categorías, intencionalidad y números* (1993), *Ensayos sobre lo Absoluto* (1993), *Introducción a la teoría de la verdad* (1999), *Filosofía socrática* (2005), *Del dolor, la verdad y el bien* (2006), *De estética y mística* (2007), *Elementos de antropología filosófica* (2012), así como numerosas traducciones y comentarios a Platón, Aristóteles, Johannes Tauler, Edmund Husserl, G.E. Moore, Franz Rosenzweig, Edward Schillebeeckx o Walter Kasper entre muchos otros. Forma parte del Comité Científico Internacional encargado de la edición crítica de las obras completas de Emmanuel Lévinas para la editorial Bernard Grasset (París). Es director de la colección “Hermeneia” de Ediciones Sígueme (Salamanca) y miembro del consejo editorial de numerosas revistas científicas, entre las que se cuenta esta *Revista de filosofía Open Insight*. La siguiente entrevista intenta profundizar en el itinerario existencial que la razón y la fe llevan a cabo respecto de las preguntas más acuciantes sobre Dios, lo Absoluto, la Totalidad y el Amor

Diego I. Rosales: En el escenario filosófico contemporáneo, ¿cuál crees que es el principal problema entre fe y razón, cuál piensas que es la mejor manera de abordar el tema?

Miguel García-Baró: Yo en realidad no veo tanto problema o conflicto. El problema verdadero está en que –para decirlo con una fórmula muy concisa– la aceptación de Dios o, digamos de momento, la fe en Dios, supone la fe en la existencia de un enemigo absoluto del mal. ¿Hay un enemigo absoluto del mal, sí o no? Juzgarlo simplemente como sí o como no, no es bastante; decir confiadamente que sí, no supondría nada; decir que no, es imposible de cierto modo; hacerse uno ese enemigo es un ideal pero no es tampoco un ideal lograble, es un ideal al que hay que poner sordina y al que hay que adecuar a las limitaciones humanas. Quiero decir con eso que ese problema, el del enemigo absoluto del mal, no es un problema que la ciencia pueda resolver ni acometer. ¿La ética? Hasta cierto punto pero tampoco, porque el hombre puede enfrentarse al mal cansado, fatigado, desilusionado, no radicalmente o con malos métodos. Ése es el problema central de la fe religiosa.

DIR: ¿El problema central de la fe religiosa es, entonces, un problema ético o moral?

MGB: Es un problema que tiene más que ver con la ética que con nada porque si no se ve en ese horizonte no hay manera de entender el concepto de Dios. Lo que pasa es que el mal no es sólo mal moral, por eso el horizonte ético no es el único horizonte para descubrir a Dios. Si la única forma del mal fuera el mal moral, sí, desde luego. Pero no. Simplemente pensemos en los males que hay: la infelicidad, la desgracia, la cortedad de miras, la ignorancia, en fin... el mal físico en su inmenso abanico: enfermedades, tragedias naturales; pero también no poder sentir las cosas a fondo, no poder hacer lo que quisiéramos... lo que se llama "miseria", en un sentido muy amplio en la filosofía medieval. Eso es también imprescindible para la noción de Dios, por eso a mí me gustó siempre mucho esa

fórmula de Unamuno –que no es del todo satisfactoria pero que es más satisfactoria que muchas otras–, en la que dice: “quien no sea capaz de sentir compasión y dolor por la última estrella, por su finitud, ése no entiende lo que quiere decir Dios”. Hay que sufrir, compadecerse por todas las cosas absolutamente, pero en una compasión que no es ni infinita actividad mía ni tampoco desde luego sólo pasividad y contemplación. Esta compasión exige mucho de mi actividad y a la vez la complementa con lo que yo creo que es fundamentalmente el concepto de fe: un algo más que yo no puedo cumplir pero sin lo cuál no tiene sentido la parte de cumplimiento que yo estoy dando a mis tareas evidentes.

Visto desde este punto de vista, el diálogo interreligioso se vuelve fácil hasta cierto punto, porque el gran conflicto está en que en las religiones de la India o en las religiones más bien místicas, la alteridad y la aventura están muy desdibujadas. Parece que Dios brota directamente en mí mismo, que con sólo anular mi individualidad, en el fondo de mí mismo se descubre que ya es directamente lo divino. En Occidente no es así. En las religiones de índole profética, sobre todo en los monoteísmos propiamente dichos, hay una apertura a la aventura absoluta, que no es sólo la muerte sino que es el encuentro con el otro, la redención divina –que es algo que está mucho más allá de lo que uno pueda experimentar en su unión mística de orden panteísta con la divinidad–.

¿Qué problema, entonces, presenta el ateísmo de hoy?... A mí realmente me parecen muy antiguos los ateísmos actuales, los que tienen que ver con una formulación o explicación científica del mundo. En las pasadas jornadas de teología de Comillas,¹ el antiguo rector de la universidad hizo una identificación que es bastante justa: se identifica a Dios con la religión, a la religión con la superstición y entonces se carga contra eso. Pero Dios no es la religión y la religión

¹ García-Baró se refiere a las *X Jornadas de Teología* de la Universidad Pontificia Comillas, que tuvieron lugar entre el 1 y el 2 de octubre de 2013 y que llevaban por título “Nuevas formas de ateísmo”.

no es superstición. Naturalmente, la dificultad de ser un hombre religioso y no por eso fanático, creyente y no por eso irracionalista, tolerante y no por eso pasivo, virtuoso y no por eso egocéntrico, es una dificultad enorme. Sin embargo, en muchos casos es posible ver una nostalgia y un deseo comprensibles: que la religión, en vez de degenerar cada vez más, vea los ideales de universalización delante de ella y se vuelva cada vez más contribuidora del interés humano.

DIR: Sin embargo el papa emérito, Benedicto XVI, y ahora Francisco han prevenido a la Iglesia en ese sentido. Han insistido en que el hecho de convertir la religión en una moral es un reduccionismo que el cristianismo no puede permitirse. ¿Por qué?

MGB: Desde luego que no. Y esto es porque si la cuestión de la fe es la cuestión del enemigo absoluto del mal: “esperar” que lo hay, “creer” que lo hay y “actuar” como si lo hubiera (fe, esperanza y caridad), amar su idea, amar su venida, eso no implica sólo ponerse en acción moral y sólo representárselo como el vengador del pecado. No se trata de solamente de eso. Es también, complejísima, pensar en la posibilidad de algo o de alguien que llene de sentido y que llene de dicha a todos los seres, que los consuele a todos. ¿Quién desea que eso no lo haya?

El verdadero problema surge cuando la religión no se vive más que como un recurso adaptativo para que el hombre pueda vivir al menos con esa confianza –como reproduciendo la figura del opio necesario del pueblo–. Y, lo que es peor, ahora a sabiendas de que ninguna revolución puede darnos eso que proyectamos en Dios. Ese gran problema constituiría una especie de adaptación de la objeción de Feuerbach a nuestro tiempo, en la que se diría: “Los hombres religiosos son los que desean esa redención total... Bueno..., los que lo desean, después de muchas depuraciones”. Cabría ahí preguntar al hombre religioso: “Bueno, ¿y eso no es un recurso de la vida para que el consuelo surta efecto?”.

La religión ha de prevenirse de esa objeción, tendría que contestar que no es un mero consuelo porque hay algunos hechos, por ejemplo mi propia existencia, que no sirven para consolar de nada, que presentan un problema con la verdad tan duro que entonces lo que haya que decir de verdad para explicar, para fundamentar, para ayudar, para hacer progresar ese hecho bruto, todo eso ha de ser verdad y no simplemente un consuelo ilusorio.

El verdadero gran problema de hoy es uno de orden, digámoslo así, psicoanalítico, y no tanto de orden cosmológico, como el nuevo ateísmo de algunos científicos. Lo verdaderamente grave sigue siendo, como veía Unamuno, primero ver si yo realmente estoy en plena actividad hacia el Bien perfecto y, segundo, hasta qué punto esto de estar en esa actividad no es más que un recurso que la vida se da a sí misma para no flaquear, para no desconsolarse.

DIR: ¿El verdadero problema sería, entonces, pensar la religión como un recurso evolutivo de la propia vida, pero que se mantiene inmanente al mundo para preservar esta misma vida?

MGB: Exactamente. Ése sí es un problema realmente esencial. Por eso hace falta un ejercicio de la razón dentro de la religión, una incursión de la filosofía e incluso de la ética como criba para evitar pronunciar el nombre de Dios en vano.

DIR: Esa incursión que mencionas se ha visto ya en la historia de los conceptos mismos de fe y razón, por ejemplo, al interior de la filosofía. Desde una visión decimonónica, la filosofía comienza cuando el *lógos* sustituye al *mythos* y el hombre con ello abandona la concepción mitológica del mundo por una concepción racional o científica, como si la “fe” hubiera sido superada por la “razón”. Tú sostienes que esto no es exactamente así, ¿a qué te refieres con ello?

MGB: Desde el principio, lo que llamamos “lógos” surge con una figura divina. Va siendo el fruto de una colaboración entre algo

que me desborda enormemente –porque si el *lógos* es verdad, es verdad eterna, me sobreeleva enormemente por encima de la naturaleza humana–, es una voz que yo estoy capacitado para oír, que yo comprendo. No es mía, pero influye en mí decisivamente y transforma el resto de mi vida. Es una fuerza, además, con la que yo puedo colaborar, porque discutiendo con otros, enseñándoles, puedo hacer avanzar la influencia del discurso verdadero sobre la historia. Entonces encuentro que en mí hay una sucursal muy próxima a la divinidad, en lo que esa voz superior a mí dice. En ese momento me empiezan a sobrar los dioses de los mitos.

Una lectura de la historia de la mitología griega permite descubrir que estos dioses representan todos los factores que, en el mundo, señalan al hombre que está trascendido y superado por una infinidad de fuerzas. Una de estas fuerzas es la verdad. Sólo algunos de esos factores y fuerzas hablan al hombre propiamente, le informan sobre la verdad de los dioses, de lo que es divino pero no habla. Esto es posible rastrearlo en textos homéricos, así como en los escritos y fragmentos de los primeros filósofos, como Hesíodo, Anaxímenes o Anaxágoras. Cuando el hombre empieza a aferrarse a la verdad, se aferra a ella como a una divinidad, pero va descubriendo que él mismo es, en cierto modo, superior a las divinidades a las que antes adoraba. Lo que le queda es la divinidad de la verdad misma, o del comienzo del que haya surgido la verdad que a él le llega. Él ve que esa verdad es justamente un patrimonio de cualquier hombre, que se puede discutir sobre ella y se la puede mostrar en cualquier parte.

DIR: ¿Porqué el hombre no se descubre, o se piensa, también superior a la divinidad de la verdad?

MGB: No se descubre superior porque él sabe que muere, y que muere según la verdad, pero no haciéndola él. No puede modificarla. Es bueno que el hombre se sienta al principio bajo la influencia de esas fuerzas que parecen casi eliminar su libertad, porque es una manera estupenda de liberarse de falsas divinidades.

Así es como yo explicaría este paso del *mythos* al *lógos*: como una profundización en lo que significa divinidad.

DIR: ¿No habría, entonces, una distinción tan radical entre filosofía y teología?

MGB: No, yo creo que realmente no la hay. La distinción radical viene cuando lo teológico, lo divino, escapa del ámbito de lo eterno y resulta que se encarna en la historia. Eso te obliga a volver a una zona de sacralidad que en principio tú habías descartado.

DIR: Con eso entramos ya en el tema propio del cristianismo. En ese sentido, Walter Kasper ha insistido en que la teología no puede ser de ninguna manera teolalia: un discurso carismático o poético, sino que quiere dar cuenta racional y responsablemente de Dios. ¿Cómo es que el acontecimiento cristiano, Jesús, la encarnación de lo divino, vuelve a transformar las relaciones *mythos-lógos*?

MGB: De una manera muy compleja. Habría quizá que hablar de cómo transforma el acontecimiento a un hombre de hoy y de cómo transformó a la historia misma de la filosofía cuando se produjo el acontecimiento hace dos mil años. Habría que hablar desde diversos contextos. Hablando desde mi propia experiencia, ella en realidad no ha sido –aunque pudiera casi contarla como si hubiera sido así–, la de haber empezado por la fe y luego haber ido hacia la filosofía. La mía es una experiencia en un momento, si se quiere, postcristiano, en la que se descubre primero qué es la nuda existencia –como dice mi amigo Emmanuel Falque– y, viviéndola así, apasionadamente, ir viendo que ahí sí hay divinidades, y que uno es un poeta en el sentido incluso tradicional del término, que está poseído por fuerzas que no proceden de él en absoluto. Pero luego ir comprendiendo que esas divinidades van siendo descartadas por la realidad, por la realidad de los acontecimientos, de las decepciones, de la investigación racional. Llega luego un momento en que te pones al borde de un abismo en el que dices –y esto no es una decisión tuya, no quiero con esto hacer de

pelagiano–: “si no se puede vivir con esperanza absoluta, entonces no vale la pena vivir”.

El gran problema se ofrece más bien desde el estadio moral, ético de la existencia: “yo he llegado hasta aquí, y ahora descubro que seguir viviendo dignamente significa seguir viviendo con esperanza absoluta, con esperanza loca, porque si no, yo no veo que mi acción pueda realmente continuar adelante tal como iba. Existiendo la muerte, existiendo la traición, existiendo la decadencia de la historia, existiendo la pecaminosidad que crece en ella. ¿Qué hacer, cómo vivir? ¡No, no, no! Yo exijo algo más y tengo razones para esperarlo”. Por eso yo he entendido siempre el proceso como viniendo desde Kant, del estadio ético hacia lo religioso. No empezar por lo religioso. Eso es lo que a mí me ha ocurrido. Y es muy probable que a los hombres de hoy nos ocurra esto. Se dice: “necesitamos fe”. Sí, pero es sólo la exigencia moral fuerte la que nos lleva hasta el borde de optar por esperanza absoluta o no esperanza absoluta.

DIR: Pero algunas veces esa exigencia moral fuerte no se ve sino gracias a un sentido religioso.

MGB: Más que sentido religioso –y aprovechando que hemos utilizado la palabra *mythos* y yo he empleado la palabra “poesía”–, lo que sí necesita un hombre es que le guste profundísimamente la realidad. Que sea un apasionado de la vida. Yo creo que todos tenemos que serlo en el fondo, ¿cómo no resonar con las cosas que pasan? Si eres un apasionado, entonces es imposible que no hagas dioses, que no te encuentres entre divinidades aunque no sepas darles ese nombre: la montaña del pueblo, tales personas, la lengua misma, la historia, yo qué sé: por el amor a la vida el mundo se llena de divinidades. Si tienes eso, entonces no es que hayas tenido fe religiosa, pero has tenido pasión, entusiasmo, búsqueda. Reconoces en ti que hay algo que no se satisface con nada y que, a la vez, precisamente por eso, se satisface profundísimamente con lo que ya tiene. Busca más y, si encuentra más, todavía se satisfará

más. Pero luego uno descubre que con sólo ese entusiasmo no es suficiente. Uno mismo no da la medida del hombre. Uno no es bueno por eso. Se es simplemente un apasionado. Ahí es cuando viene la crítica, la poda, pero a la vez la sobre elevación de lo que ya estaba ahí ocurriendo. Hay otro nivel al que pasar, aquél cuando admites: “yo no soy el centro, yo no soy el sujeto que recibe centralmente en la realidad todas estas divinas influencias. Junto a mí hay otros mejores”. Por eso la tremenda importancia de la relación intersubjetiva. El eros fundamental no puede ser un eros a las montañas. Es necesario que surja el eros intersubjetivamente planteado para que de verdad uno descubra cuál es el dios a cuya medida está hecho nuestro anhelo. Si no, nos pararíamos en otras realidades que podrían llamarse paganas.

DIR: A propósito de este amarlo todo y apasionarse por todo echando fuera los miedos, me viene a la mente una alabanza y una crítica que hiciera Hannah Arendt a los católicos de una generación. Alababa a Péguy, a Bernanos, a Bloy, a Chesterton, porque asumieron la verdad fundamental del cristianismo de que la condición humana es limitada y tal verdad les hizo conscientes de que, si en el mundo intentábamos desterrar todas las lágrimas terminaríamos por desterrar también toda la risa y toda la alegría. Así que había que asumir riesgos. Al mismo tiempo, Arendt criticaba a Jacques Maritain porque veía en él la figura del filósofo que buscó en el tomismo el refugio de las certezas que salvaran su alma antes que salir a amar la realidad en su totalidad. ¿El filósofo cristiano tiene, entonces, un dilema? Su fe le ofrece certezas... ¿hay que optar entre esas certezas y la búsqueda aventurada de la filosofía?

MGB: Te responderé continuando con la pregunta anterior, cuando me preguntabas de qué manera el acontecimiento cristiano modificaba la filosofía. Primero te dije qué pasaba desde mi propia experiencia, en el siglo XX y XXI. Pero también cabía una respuesta de qué fue lo que pasó cuando aquello ocurrió hace dos mil años. Si vamos a ello, más bien ocurre que el filósofo puede llegar a llenarse de tanta certezas –como pasó en las diversas escuelas helenísticas

como el estoicismo o el epicureismo–, que termine igualándose él mismo a la divinidad.

La historia y los pensadores, los intelectuales y los filósofos, descubren que eso no es así, que sólo un gran acontecimiento histórico es capaz de plantear los enigmas reales. No es en las certezas eternas con las que yo me siento ya casi identificado, sino precisamente en lo cotidiano del mundo y en la intersubjetividad, en donde ocurre lo divino. Más allá de que el paso sea del *mythos* al *lógos*, es que el hombre ha tenido que desaprender su pretendida divinidad. El hombre ha tenido que comprender que él no estaba tan cerca de Dios aunque estuviera muy cerca y tuviera en su mano grandes certezas y verdades eternas. Eso no era suficiente. Esas verdades eternas son las matemáticas, la lógica, es el fondo racional con el que puedes analizar la naturaleza, pero eso no es la relación adecuada con lo que verdaderamente debe llamarse Dios.

DIR: Ese darse cuenta de que uno no es Dios, a través sobre todo de los acontecimientos dolorosos, ¿vale solamente para la vida personal de un hombre singular o vale también como una lección para la historia de todos los hombres, como acontecimientos de talante universal?

MGB: Está claro que aunque uno tenga que apropiárselos siempre muy personalmente, son acontecimientos históricos de alcance universal los que en definitiva marcan mejor el encuentro con lo que podríamos llamar Dios.

Por ejemplo: si no hubiera sido por la destrucción del Templo de Jerusalén, por el “evidente” –entre muchas comillas– hundimiento o desaparición o condena de una religión como el judaísmo (que estaba impregnando el mundo de aquella época y que venía a ser como la esperanza para moralizar un imperio que ya había hecho y que seguía todavía haciendo ensayos con dioses suficientemente universales y en cuyo panteón habrían de caber todas las divinidades del mundo entero), no se habría visto que la paz de Augusto

necesitaba otros dioses, que necesitaba un dios moral. El hecho, pues, de que se hundiera, de que se cancelara históricamente, por así decir, una religión con esas expectativas, con ese celo religioso fue tremendamente importante. ¿No tiene una extraordinaria influencia que –y así lo pensaron los primeros padres de la Iglesia cristiana– de repente haya que concederle a la historia y a sus avatares una importancia incluso religiosa e incluso revelatoria? El judaísmo y el cristianismo han, pues, puesto sobre la mesa que no solamente la teoría es importante, sino que es en los sucesos que pasan en la historia y en el seno de las relaciones humanas en donde puede hallarse verdaderamente lo que podríamos llamar Dios.

DIR: Antes de seguir avanzando hacia qué pueda ser aquello que llamamos Dios, y cambiando un poco de coordenadas para entender también las fuentes de las que abrevas, ¿cómo ves el problema de Dios y de la fe al interior de la fenomenología de Husserl? ¿En qué medida, con su metodología estrictísima, atendida rigurosamente a la experiencia, permite la fenomenología elaborar un discurso sobre Dios y hacer experiencia de Dios?

MGB: En los textos de Husserl, sobre todo en la dirección que toma su filosofía, a Dios se le ve demasiado parcialmente, como un Dios fundamentalmente moral. Es el horizonte teleológico del desarrollo del progreso humano. Y eso no es bastante. A mí desde hace ya muchos años, en ese sentido, me defraudan los textos de Husserl. En cambio, son extraordinariamente útiles como una ascética de la razón sin la cuál uno no puede entrar en las cuestiones de la teología más que como caballo en cacharrería.

Tengo para mí que la filosofía primera ha de ser a la vez teoría de la verdad y agatología, esta última entendida como teoría de la libertad y teoría del Bien perfecto; ambos brazos hacen falta. La disciplina fenomenológica muestra maravillosamente bien cómo los problemas propios de la teoría del conocimiento y de la lógica son radicalísimos, universales y que no hay manera de evitarlos. Además propone una solución que, seguramente, es la más

perfecta posible entre las que el hombre puede encontrar. Pero todo eso no es más que una inmensa disciplina, una gran ascética para poder entrar en las cuestiones más propias de la agatología, es decir, en la teoría de Dios en el sentido amplio que ahora decía, con todos los instrumentos a la mano. Es decir, primero con una noción de razón enormemente ampliada respecto de lo que suele entenderse, y después también con una visión de los auténticos problemas que suscita el ser del hombre muy agudizada, de manera que uno no se deje demasiado rápidamente consolar por las respuestas teológicas o, como una vez he dicho, que uno no reciba y asuma demasiadas respuestas, o demasiada catequesis, cuando las preguntas tienen que plantearse bien primero.

DIR: ¿Es a esto a lo que te refieres cuando insistes en que la filosofía de la religión es la verdadera filosofía primera?

MGB: Sí. He insistido en eso porque al venir, como español, de una tradición algo distinta, yo me encontraba favorecido por el hecho de que no tenía por qué, obligadamente, pasar o sólo por la filosofía francesa, o sólo por la filosofía alemana porque, de alguna manera, el modo en el que Unamuno había criticado a Ortega en España –aún aceptando muchas cosas de él y llamándole su maestro o poco menos al final de sus días a pesar de la diferencia de edad y sabiduría–, ya era una manera más prometedora de entrar en los temas de la filosofía primera. Por eso yo me niego a considerarme simplemente un francés o un alemán más. No, me parece que justamente el modo en que Unamuno sabe, como buen discípulo de Kierkegaard, unir afectividad, ética, deseo es una manera pertinente de filosofar frente a la teoría orteguiana, que es un modo de fenomenología muy próximo a Nietzsche y a Heidegger. El de Unamuno es un modo de entrar en filosofía primera francamente más serio, más fundamental. Aunque no lo haya tematizado mucho, él es ya un autor para quien los acontecimientos son absolutamente decisivos para que las perspectivas filosóficas se abran delante de uno. Él ha experimentado esas grandes transformaciones porque, aunque no haya vivido la Shoá, ha vivido suficiente tragedia en la

historia española como para aprender que ni el fanatismo religioso o ético, ni un afán de contemplación *á la* Nietzsche, según el cuál lo importante es que haya muchas interpretaciones y luego “ya veremos”, aprende que ninguna de esas cosas da suficiente para pensar, para hacer una existencia con responsabilidad histórica real. Por eso me siento –no respecto de todos los textos de Unamuno, pero sí respecto de muchos–, más cerca de él que de nadie en la concepción de este Dios que es el enemigo absoluto del mal en todas sus formas, no sólo en algunas.

DIR: ¿Por eso te referes a la reducción fenomenológica, a la *epojé*, como un acto eminentemente ético? Husserl llega a tener esa intención ética en la reducción y en el quehacer del fenomenólogo.

MGB: Sí, lo llama así pero tardó mucho en sacar las consecuencias radicales que eso implicaba. Yo no puedo aceptar que elevarse al estadio ético sea algo que se concede al hombre desde la primera infancia y sin más, sino que creo que es algo que está realmente mediado por acontecimientos capitales que han de ocurrir en la existencia... bueno... no que “han” de ocurrir: que “pueden” ocurrir en la existencia después de algunos otros aún más capitales, y que solamente si la libertad los acepta y los interpreta de determinada manera, dan paso a que el hombre se sitúe en el nivel en el que Husserl empieza ya la reflexión, o en el nivel en que la filosofía ha empezado siempre su reflexión, que es un nivel de máxima exigencia ética. Si Husserl hubiera sido consciente de todos esos supuestos de orden, si se quiere más bien subjetivo o histórico –o genético-trascendental, como él los hubiera llamado– de la propia reducción fenomenológica, hubiera podido hacer un trabajo que era imprescindible, como luego se vio por los cortos circuitos de Heidegger que, en buena medida, han tomado ocasión de esa falta de reflexión radical de Husserl sobre las condiciones morales de la *epojé*. Eso ha sido un desequilibrio en la fundamentación de la propia fenomenología realmente letal, fatal. Pero yo creo que estamos recuperándonos de eso, una vez que la obra de Heidegger y sus consecuencias van siendo asimiladas.

DIR: ¿Tú crees que esta relativamente nueva fenomenología francesa, con su discutido giro teológico, haya dado cuenta de esos problemas o crees que esa línea sigue un derrotero distinto del camino husserliano?

MGB: Yo no consigo estar en plena línea con la fenomenología francesa contemporánea en su giro teológico. No del todo. Yo creo que se basan exageradamente en los presuntos logros de Heidegger y, aunque a partir de ahí plantean bien que el problema teológico no es simplemente un problema ontológico, lo hacen sin matizar lo suficiente. De hecho les está costando el camino de vuelta para levantar la condena a una gran parte de la filosofía clásica tratada simplemente como ontoteología de manera injusta. Ese camino de vuelta se puede evitar no aceptando tanto a Heidegger dentro de la filosofía, como muchos de ellos lo hacen. Pienso en Marion, sobre todo.

DIR: ¿Incluyes a Lévinas en ese grupo?

MGB: Yo creo que no. Lévinas es anterior, realmente. Su reacción es una reacción propiamente judía, atraída por la historia, por la experiencia histórica. Yo creo que la meditación principal de él es la Shoá y cómo las fuentes de sentido judías son un antídoto contra la repetición de las catástrofes. Para Lévinas eso es absolutamente central. Por más que sea él también un fenomenólogo y un discípulo de Heidegger, para él eso es tan absolutamente capital que creo que es desde ahí desde donde hay que leerlo. No es que él haya, por ser un teólogo en cierto sentido, reconvertido a Heidegger. Él ha sido un crítico radical de la filosofía de su tiempo, impelido por la importancia histórica de lo ocurrido y, por tanto, con una visión de lo que es ya la reducción fenomenológica transida de ética, o incluso de religión... mejor digamos de ética para respetar a Lévinas mismo, de un modo tan fuerte, tan fuerte, que eso no suponía ni siquiera una inversión de la fenomenología, sino un situarse en el horizonte de Husserl pero con muchas más armas de orden ético que Husserl y, desde ahí, negarse a entrar en el modo en que Heidegger planteaba

los problemas. Creo que ésa es la clave. Lévinas tarda un poco en darse cuenta de eso pero creo que eso es lo que hace.

DIR: Pocas filosofías han pensado tanto y tan pertinentemente el sentido de la historia como la filosofía judía. Esto no solamente se debe a que ha puesto sobre la mesa los problemas que surgen de la Shoá, sino que ya incluso desde Cohen y Rosenzweig (antes que Lévinas o Fackenheim), ha considerado al otro como el verdadero ábside de la filosofía. ¿Qué germen encontramos en la filosofía judía que tiende a pensar así que, a diferencia del mundo griego, sitúa al otro como el centro de la vivencia religiosa?

MGB: Es precisamente la importancia que se reconoce a los acontecimientos históricos, es vivir la religión a través de una liberación inmerecida que uno recuerda toda la vida. Esa liberación inmerecida y la conquista de una tierra concreta como fruto de una promesa, hace que el yahvismo primitivo se viva a sí mismo como una estupenda alternativa: “nosotros estamos en esta tierra por divino permiso, por gracia divina, en vez de ser unos esclavos de cualquiera de las enormes potencias que nos rodean. ¿Qué puede garantizar que nosotros somos una especie de testimonio de que Dios es el Señor de la historia, más que el Señor de la naturaleza, que Dios no es un emperador, un súper emperador, que no es como el Marduk de Babilonia, sino que es otra cosa?”. Entonces surgen infinidad de tentaciones: “¿Y si tuviéramos un rey y un templo como todos los demás Estados que nos rodean...? ¿Y si prescindiéramos de eso y tuviéramos sólo jueces, reyes carismáticos?”. En realidad ninguna de las dos cosas es suficiente. A la historia en manos de Dios no se le hace del todo justicia con ninguna clase de institución humana. Un reino desapareció, precisamente el que mantenía una teología más correspondiente a la experiencia de Dios que se había hecho en el Éxodo, y quedó el reino del sur, que es el que estaba más asimilado a los imperios circundantes. Sin embargo, también esta forma institucional pudo servir para mantener el rescoldo de la creencia en que Dios no está tan lejos del mundo, o que Dios no es solamente la arquitectura matemática de él, sino un cuidador

de hombres, un observador de intersubjetividades, pero también sirvió esta supervivencia para que a través de avatares horribles que parecerían cancelar una religión se mantenga un fondo, un resto de personas que están dispuestas a reconocer que es muy cierto que la naturaleza es hermosísima y que las verdades esenciales sobre las cosas de la naturaleza son importantísimas, que todo eso está muy bien pero que, sin embargo, nada de eso es Dios. Ni siquiera lo que de eso es eterno, es Dios. Ésas serían las *veritates*, pero no la *Veritas*, como diría luego San Agustín. Hay que esperar más de Dios.

DIR: Pero aquí surge la pregunta de la teodicea: si Dios no es ninguna de estas maravillas de la naturaleza, y ni siquiera nada de lo que hay de divino y eterno en ello, sino el cuidador de los hombres: ¿por qué hay mal? Si la fe en Dios ha de plantearse como la fe en el enemigo absoluto del mal, ¿cómo hablar de un Dios que se muestra de manera contradictoria, que permite la violencia, que no ofrece un sentido a la historia o que, si lo ofrece, no se sabe cuál es?

MGB: Y, de hecho, habría que agregar: si ninguna forma institucional puede responder plenamente a lo que exige la relación con Dios (y San Agustín era muy consciente de esto, pues sabía que intentar organizar un Estado según la ley evangélica propiamente es imposible); si no puedes defenderte del mal y lo que creas es un pueblo de seres enormemente débiles; si la ley temporal va luchando por mejorarse a sí misma a sabiendas de que nunca alcanzará a la ley eterna, sobre todo a la Ley de Cristo (que no es lo que a nosotros nos parece que es justicia, el derecho de gentes, sino algo muy superior al derecho de gentes: el derecho en el cielo, que es el derecho de no responder jamás al mal con el mal); si todo esto es así, habría que preguntar: ¿en dónde se puede hacer una experiencia de lo divino adecuada, como los profetas del reino del norte o como los profetas en general del yahvismo primitivo lo veían? Es más bien en las relaciones interpersonales inmediatas: en la justicia con el que tienes al lado... intenta extenderla, que sea justicia social, pero que empiece por ser cuidado directo del que tienes al lado, como dice Rosenzweig con tanta gracia: no ames al

sobre-prójimo, sino al prójimo tal cual. Crea desde ahí una red de relaciones que pueda crecer a partir de amar al prójimo tal cual... pero el prójimo tal cual es el extranjero que hay junto a ti y hasta el burro del extranjero que hay junto a ti, que también tiene derecho al sábado. Sé que eso es sólo como un núcleo, pero es una demostración de que se puede vivir de una manera que, sin ser apolítica, va en la dirección de una situación siempre abierta al futuro de Dios. Es siempre muy débil, y no puede triunfar quizás políticamente en este mundo, o al menos no puede triunfar mientras no todos los hombres vivan la experiencia de lo que significa esto de la justicia con el prójimo inmediato, pero que sin embargo es auténticamente pura y perfecta en algún sentido, sin tener que ser orgullosa y sin tener que ser soberbia, no... no... esto aquí sí es realmente amor. Es amor y justicia. Aunque en un círculo muy reducido, es ahí en donde tiene sentido: no en el templo, no en el sacrificio, sino que es aquí donde tiene sentido que se mencione el nombre de Dios. Ya si se menciona en el templo, en el sacrificio, en la corte real... bueno, eso será una celebración proléptica, pero en realidad, el Shalom, la paz, se establece para empezar en el hogar, en las relaciones inmediatas. Veamos cómo esto puede crecer y eso será entonces, tal vez, una presencia histórica de la divinidad.

DIR: ¿No es Auschwitz una objeción a esto? Auschwitz es el gran endiosamiento de la humanidad y la gran aniquilación de sí misma. Frente a esto ha habido distintas respuestas. Desde Jean Améry, quien dice que ya es imposible la palabra, que el verbo murió con Auschwitz, y que ya ni siquiera cabe la posibilidad de lamentarlo, hasta las reacciones de Elie Wiesel o Primo Levi quienes intentaron, en la narración, una cierta memoria que permitiera advertir de los peligros. Auschwitz podría ser considerado como la extirpación del mundo doméstico en donde puede ocurrir la paz...

MGB: Quizá la parte más dolorosa de lo ocurrido en Auschwitz es ésa en la que Hannah Arendt puso el dedo y de ahí realmente tocó la llaga. Es lo que más nos horroriza a los que miramos hacia Auschwitz –y digo esto con temor y temblor y con muchísimo cuidado–: que

no se ejerciera una resistencia suficiente, que realmente se muriera como corderos llevados al matadero en algunos casos sin que eso fuera tampoco exactamente un reconocimiento del misterio de Dios sino una especie de rendición humana. Eso es lo verdaderamente espantoso, pensar que aquellos verdugos consiguieron, en una amplia medida que las víctimas, en algún sentido, pudieran llegar a ser sus cómplices algunas veces. Esto es delicadísimo de decir, es un tema de combate continuo.

DIR: Pero también hubo héroes.

MGB: ¡Hubo héroes, ésa es la clave! Ésa es la cuestión. Gracias a Dios los hubo realmente, no sólo gente que de antemano dijera: “mira, suicidémonos porque éstos han ganado la historia” y que nos hiciera pensar que frente a ese infinitamente doloroso e infinitamente terrible mal radical la humanidad ya ni siquiera supiera responder con armas efectivas. Pero hubo héroes, afortunadamente. Así que la respuesta tiene que ser siempre: “no le podemos dar la victoria a eso, pase lo que pase”. Si Améry dice lo que dice, quizá está bien como primera reacción pero si eso nos lleva a la resignación, entonces es imposible. La única respuesta sensata es decir que lo que allí comenzó venciendo y terminó cayendo tiene que conservarse bajo tierra, sometido en el fondo de la tumba hasta el fin de los tiempos. Estará siempre ahí bullendo, pero hay que someterlo. ¿Esto arguye contra Dios? Bueno, Auschwitz, en su existencia, afirma que los hombres son libres, pero también que las divinidades que no son realmente Dios son muy peligrosas, enormemente peligrosas. Al ser tan difícil la disciplina, la catequesis de lo que realmente sea Dios –porque no puede pasar sólo a través de las palabras, sino que tiene que pasar a través de acontecimientos personales, de acontecimientos históricos, de relaciones interpersonales, de creación de núcleos de paz sabática en la historia–, entonces todo esto es de una debilidad terrible. Es una cosa que está siempre sometida a que cada vez que nace un hombre nuevo, ese hombre es una posibilidad de todo. Es mucho más fácil que a un hombre se le den ídolos a que llegue a estar en relación con Dios. Yo lo temo así.

DIR: El mal, entonces, ¿es banal o es radical?

MGB: Es radical. Es muy cierto que se puede banalizar enormemente, pero sólo a base de que haya habido radicalmente una negación a quererse confiar a la libertad, que es algo que empieza por lo que antes decíamos: no amar suficientemente la realidad. De ahí que yo le doy una importancia de riesgo terrible al miedo, como los antiguos moralistas griegos. El miedo es lo más peligroso del mundo. Un hombre que se atemoriza es un hombre que no puede creer ni en sus propios dioses y tiene que empezar a creer en los dioses de otros, y eso es un fenómeno verdaderamente aterrador. Un hombre atemorizado puede convertirse en el hombre más peligroso de todos.

Yo más bien creo en la radicalidad del mal, que viene siempre a través de una cosa casi tan banal como el miedo a no ser igual que los demás, el miedo a marcar una diferencia que me resulta siempre incómoda, el miedo a que sea verdad esta máxima, no literal, de La Rochefoucauld: "lo que no te perdonarán, es lo que hayas hecho bien". Eso es terrible. Claro que el mal tiene un aspecto banal. Claro que es una cosa que todo el mundo hace, pero ¿cuál es su raíz? La raíz es que no nos atrevemos a vivir con libertad, con entusiasmo. Hay que amar la vida con pasión, reconociendo qué adoramos e intentando pasar más allá de eso, o adorándolo tan en serio que al final descubramos que no nos servía, que lo que queríamos era adorar algo que había todavía más allá: después de después, como decía Unamuno. Pero, claro, cada hombre que nace tiene que repetir esta tremenda historia, no hay manera de ahorrársela a nadie. ¿Cómo podemos hacer que pedagógicamente estemos un poco más asegurados de los males del pasado para el futuro? Es infinitamente difícil.

DIR: Si bien es verdad que Auschwitz es un acontecimiento único, también es verdad que muchas personas viven sus vidas en medio de un total sinsentido. Naciones enteras: México, Siria, Uganda, viven una violencia pandémica hasta el punto que a veces es imposible

reconocer culpables. En esos contextos se hace imprescindible la reconciliación y el perdón. ¿Es posible el perdón en la perspectiva estrictamente secular en la que nos movemos en el siglo XXI?

MGB: Los “similiperdones” pueden servir muchísimo. Si exigimos el perdón como tal, probablemente nos ponemos en un ideal tan lejano que no pueda ser. El “similiperdón” permite la convivencia entre personas que han sido enemigas. Y habría que empezar por ahí: lograr que en pequeñas cosas puedan colaborar los enemigos.

DIR: ¿Por qué haces esa distinción entre perdón y “similiperdón”?
¿En qué consiste el perdón radical?

MGB: El perdón radical anula el pasado. Supone no exactamente un olvido, sino una superación radical del mal que ocurrió. Anularlo realmente. Y, para eso, el que da, el que concede el perdón –y que en realidad es un instrumento en manos de Dios aunque él no lo sepa–, tiene que haber recibido una petición de perdón a su vez enormemente radical, enormemente fuerte. Como se dice en la teología: un dolor de contrición absoluto. Y eso no es lo normal. Lo normal es simplemente que, reconociendo que se produce una espiral de víctimas y una situación invivible, decidamos entre todos una reconciliación, constituir una comisión para la verdad que analice lo que ha ocurrido y que, ante los casos extremos de violencia seamos capaces de juzgar, de condenar. Pero no intentemos ni condenar a todo un pueblo ni lavar las heridas de un pueblo entero, sino más bien empecemos por una obra más modesta. Reconozcamos que lo que está pasando es insufrible. Reconozcamos que si no cambiamos terminaremos todos en el abismo. Empecemos a buscar qué cosas son las peores de las que han ocurrido porque éstas hay que sanarlas inmediatamente y luego realmente juzgar a alguien. Aunque no se pueda localizar bien un culpable, seguramente ha habido algún general guerrillero o paramilitar o del ejército regular, que ha cometido atrocidades... empecemos por ahí.

DIR: Hay quien dice que no puede haber perdón si antes no hay justicia, y hay quien dice que la única justicia es el perdón.

MGB: La palabra “perdón” tiene ahí dos sentidos. Si no se perdona un poco, no se puede empezar a hacer justicia. Tiene que haber un reconocimiento de la verdad, tiene que haber una disposición previa. Decir: “bueno, es cierto, es mi enemigo pero quizás podamos vivir de alguna manera”. Y, aunque ese reconocimiento sea casi sólo hedonista al principio, es decir, que ni siquiera tenga una fuente moral muy profunda, sino que sólo se reconozca que en un determinado pueblo ya no se puede vivir, estamos en el principio del cambio. Eso desde luego no es un perdón mutuo. Es un “similiperdón” –que se parece muy poco al perdón–, sin el cual no puede empezar a hacerse justicia de ninguna manera. Cuando la justicia se va haciendo, luego es posible ir profundizando, ir sanando. Al final, el resultado último debería poder ser el perdón de veras, es decir: borrón y cuenta nueva. Pero para eso la justicia tiene que ir creciendo en grados.

DIR: Esta idea de perdón, de reconciliación, la idea de que la filosofía y la vida moral comienzan en el *tête à tête*, en el encuentro singular con el otro, plantea muchas interrogantes complicadas. Por ejemplo, ¿qué sucede con aquél que se ha convertido en verdugo de su hermano y se arrepiente contritamente, pero no ha recibido el perdón? O, ¿qué sucede cuando el otro no te perdona nunca por algo que no hiciste pero que él vivió como un agravio?

MGB: Cualquiera de nosotros podemos vivir situaciones en las que no conseguimos aproximarnos a ciertas personas que pueden creerse ofendidas por mí y que haga lo que haga no consiga aproximarme a ellas. Lo único que puedo hacer es intentar hacerles todo el bien posible, se enteren o no de que procede de mí. No puedo hacer otra cosa. Hay casos en los que tal vez no soy capaz de reconstruir, en los niveles que realmente importan, las relaciones fraternales, lo que significaría que estamos tratando de hacer presente a Dios en mitad de lo que no es Dios. Sin embargo, a la vez

que eso, puedo estar colaborando en otras empresas de un ámbito un poco más político en donde sí se crea esperanza, en donde sí se avanza. Uno no debe desesperar cuando a nivel institucional puedo colaborar con el Bien, pero en el nivel personal estoy imposibilitado para reconstruir algunas relaciones. Aunque se fracase en esos niveles que son muy esenciales, ellos no ocupan todo el espacio de la acción de una persona. Si así fuera estaríamos realmente perdidos. No se ha quedado uno sin potencia para colaborar a algo bueno por el hecho de que fracase gravísimamente en asuntos que son importantísimos y muy próximos.

DIR: ¿Y qué hay de esta idea de comenzar por el autoperdón?
¿Porqué el autoperdón es un oxímoron?

MGB: Porque el perdón viene de fuera. Hay que comenzar por aguantarse a uno mismo, sí. Como diría Soloviev: “me da mucho pudor ser yo mismo, pero ¡qué le voy a hacer... continuemos!”. Uno no puede pedirse perdón a sí mismo. En cierto sentido, en realidad, no puedes pedirte nada a ti mismo y mucho menos recibir un don de tal medida que puedas decir: “verdaderamente tu pasado ha sido blanqueado como si hubieras ido al mejor batanero, quien te ha dejado la lana blanca maravillosamente aunque era del color de la sangre”. Eso no lo puedes hacer tú sólo, sería como intentar olvidar a toda costa, hacer un esfuerzo terrible por cambiar, por que la memoria no sea lo que te dice que es. El perdón es siempre un fruto del amor.

DIR: Si el perdón es la reconstrucción del pasado total para que yo pueda reconstruirme a mí mismo, entonces necesito de una alteridad total.

MGB: Recibir el perdón así implica, en palabras sencillas, “ser capaz de acoger el amor”. Hay gente que quiere amarte y tú no te dejas. Si a mí alguien realmente me ama, por decirlo un poco burdamente, me está quitando algo de mi pasado que estaba mal. Realmente creo que es eso. Si me ama Dios y yo soy capaz de acoger el amor

de Dios, entonces he aquí que todo lo hago nuevo. Pero cualquier amor interhumano también hace eso: es una curación. No es que yo ame, es que a mí me amen y que yo sea capaz de acoger ese amor. Eso cura como ninguna otra cosa.

DIR: Miguel, respecto de la forma de hacer filosofía y del tratamiento de estos temas tan tremendos: Dios, el mal, la fe, el perdón, parece que a veces el lenguaje filosófico tradicional se agosta, que queda corto. Unamuno mismo recurrió algunas veces a la poesía para poder hablar de los temas que hacían falta. ¿Cuál crees que es el papel que tiene la literatura, la poesía, para el tratamiento de problemas filosóficos?

MGB: La poesía, en cierto sentido, es instrumento esencial de la filosofía. Yo creo que sobre estos temas, si se habla de una manera que ya afectivamente no sea suficiente, es decir, si se habla sin belleza o si se escribe sin belleza, sin todos los recursos que la lengua ofrece, uno no da la talla respecto del problema. Ya de entrada un texto en característica universal o impersonal es un texto que no puede responder a estos temas. Es absurdo. No está en el temple de ánimo imprescindible.

El problema con la poesía es que es tan hija del momento, del dios del momento, que el poeta tiende a ser, más que un hombre completo, un fragmento de persona: "el de esta mañana, el que yo soy esta mañana sin tener en cuenta todo el horizonte de mi existencia, recibe el regalo de este poema". Ese poema, por tanto, corresponde a una especie de inspiración o de posesión de un dios del momento, que no es el dios real, realmente Dios, que tampoco está apelando a la persona en toda su integridad, sino que yo, más bien, como poeta me dejo llevar a lo que el presente en este momento me presenta, me da como una fulguración. El poeta es ahí una parte, y por eso la poesía es contradictoria habitualmente. El poeta escribe hoy una cosa y mañana escribe prácticamente la contraria. Y, cuidado, eso no es la *concordantia oppositorum* de la que habla la filosofía. Eso es realmente una contradicción. Es una especie de politeísmo, si se quiere.

DIR: ¿Necesariamente ha de ser así?

MGB: La poesía tiene que dejarse formar por la filosofía. Eso es muy importante, muy importante. No anteponer la poesía a la filosofía sino la filosofía a la poesía. Pero yo dudo de si el poeta como tal tiene esa capacidad de integración. Necesita ser más que un poeta para tenerla. Necesita ser, ¿cómo decirlo?... ¿filósofo?, ¿hombre religioso? Es muy difícil darle un nombre a eso, pero ése es el riesgo.

DIR: ¿Te has sentido seducido por la posibilidad de expresarte a través de la poesía?

MGB: Sí. Desde luego. Excesivamente. He quemado miles de páginas de literatura mía y, las que no he quemado, me parece que corresponden a la descripción que acabo de hacerte. Yo no las podría publicar con mi nombre.

DIR: ¿Serían momentos de alguien que no son el filósofo Miguel García-Baró?

MGB: En algún verso sí y en otros versos no, y entonces tendría que inventar una serie de apócrifos. Por lo menos un par de ellos, porque no terminan de corresponder con lo que la experiencia filosófica realmente da. Podría integrar alguno de esos poemas directamente en un libro pero otros me parecen lo que te acabo de decir: fulguraciones que no terminan de dar una suficiente expresión a lo que es toda mi existencia como respuesta nada menos que a la totalidad. Totalidad que, además, está sondeada por Dios y no es simplemente la totalidad del mundo. Pseudónimamente pueden servir esos poemas pero tal vez sería un error decir que eso me pertenece a mí mismo y a mi obra.

DIR: ¿Piensas lo mismo de la novela? Ella ha sido considerada por muchos como el epítome de la filosofía, como la capacidad de transmitir verdades universales a través del drama del singular.

Pensemos en Kierkegaard quien, si bien no era un novelista, recurría a figuras que parecían novela.

MGB: Quizá sea más el teatro que la novela lo que pueda responder a esa ejemplificación en donde te permites, en el caso individual, profundizar más que en ningún concepto. Pero siempre que yo he tenido la tentación de escribir novela me he visto, por así decir, como perdiendo el tiempo: escribiendo demasiadas páginas que no servían directamente al propósito. Quizá un cuento breve pueda conseguirlo, un cuento de estilo borgiano, por ejemplo, que en tres páginas muy condensadas diga algo. Pero eso ya se parece demasiado a un poema, así que no estoy convencido de eso, aunque la tentación ha sido violentísima siempre.

DIR: Pero tenemos a Dostoievski.

MGB: Sí. Sí, es verdad. Ése es el caso máximo de novelista filósofo, o de poeta filósofo. Eso es verdad. Dostoievski, o Cervantes... hay momentos en los que parece que sólo así podrían decir lo que querían decir.

DIR: Recuerdo alguna vez haberte escuchado decir que los mejores momentos de la filosofía española estaban precisamente en la mística de San Juan de la Cruz y en el ingenio cervantino.

MGB: Seguramente estaba glosando a Unamuno porque eso me parece verdad, pero también me parece verdad que hay ensayos del mismo Unamuno, o momentos de Azorín, en que aún se expresa mejor la filosofía en español que en los poemas o en la mística renacentista barroca. Creo que esos contraejemplos no rebatirían lo que acabo de decir, no me parece bastante. Hay que decir que la filosofía en español se ha expresado con más intensidad fuera de la novela.

DIR: Para ir ya dando los últimos pasos en este diálogo me gustaría volver al tema de la filosofía primera, pero mirándolo desde ese

modo tan propiamente tuyo: la infancia y el acontecimiento, ideas centrales en tu filosofía. De entre los acontecimientos más importantes el primero es el que tiene que ver con la salida de la infancia: cobrar conciencia de que moriré y de que no quiero morir, darme cuenta de que ya no tengo todo el tiempo. Esto invita a pensar que la vida auténtica es haber salido de la infancia hacia la vida filosófica, hacia la vida de la responsabilidad. Ahí cabría preguntar, ¿no es la infancia el sueño de los sueños, el ideal de la existencia, el sentido pleno, el eterno gozo? ¿En dónde queda el momento cristiano de ser como niños, o esta intuición, tan de Péguy, de la esperanza como una pequeña niña?

MGB: Cuando se dice “sed como niños”, o cuando se alaba a la infancia en el sentido de Péguy, se está diciendo más bien que los niños que han dejado de ser niños, que han descubierto el misterio de la existencia, saben sobrellevarlo de una manera tal que valdría la pena que los adultos la imitaran. No los niños antes de la experiencia traumática que nos hace pasar a un nivel diferente. Es decir: si uno toma “infancia” en el sentido literal de “quien aún no habla”, sino sólo juega, aunque también ya hable, entonces esa infancia no es un ideal. Esa zona en que no hay tiempo, hay juego, hay expectativas, hay ansia, como decía Kierkegaard, no es para nadie propiamente un horizonte ideal. Está tan infinitamente superada que nos cuesta muchísimo trabajo recordarla. Me parece que es más bien nuestra imaginación quien ha podido hacer el juego –como le pasó a Unamuno–, de representarnos eso como el estado ideal, como si el desconocimiento de la muerte y de todo problema grave permitiera una vida de plena dicha, una vida divina.

Yo creo que no, yo creo que cuando se empieza a descubrir lo misterioso de la vida, y eso siempre es que el tiempo se haya hecho irreversible –aunque uno no haya meditado tan profundamente en la muerte la ha sentido, aunque uno no haya meditado en las pérdidas, las ha sentido y sabe que nada va a volver exactamente igual–, entonces ahí se produce una situación que quizá se podría llamar “melancolía” y que creo que es lo característico de los niños profundos... que

probablemente son todos los niños... Es ese saber sobrellevar lo misterioso jugando, no llorando todo el día, lo que es tan admirable. Y jugar es en cierto sentido un ejercicio de la afectividad muy profundo en que se pone en juego lo que más adelante será al arte.

DIR: Aunque generalmente el niño juega a ser adulto.

MGB: Sí, pero al jugar a ser adulto, como sabe que no es adulto, pone ahí una diferencia peculiar. Es mucho más arte que sólo premonición de la vida adulta, que trabajo. Es un modo de consuelo muy especial. ¿De qué manera se emplea mejor el tiempo? Pues jugando: eso permite sentir, anticipar, profetizar. Las verdaderas alabanzas de la infancia se refieren más bien a eso: a la capacidad que tiene el niño de sobrevivir, de sobrellevar, de convivir con lo misterioso sintiéndolo muy profundamente. De ahí esos llantos desconsolados, esas alegrías enormes, esas satisfacciones tan fuertes y tan profundas que nunca más se sentirán y que no son propias de los niños de un año o de dos años, sino de un niño de seis, siete u ocho años. En esa situación uno está realmente a la espera, abierto, es capaz de recibir dones sin sentirse culpable por no poder responder a ellos. Me parece que ésas son las virtudes principales de la infancia, no en el sentido del silencio previo a todo, sino de la zona en la que está uno haciendo los primeros tanteos respecto de lo verdaderamente misterioso.

DIR: Si bien con Sócrates aprendimos que la vida filosófica consiste en la confrontación de los discursos con la verdad, sobre todo por medio del diálogo, también el filósofo ha de aprender a callar, al menos desde ciertas perspectivas. Pienso en Agustín de Hipona o en Simone Weil, quienes hablan del silencio como un momento importante para la vida filosófica. No es el silencio del infante pero sí un silencio maduro. ¿Qué papel consideras que tiene el silencio en el quehacer filosófico?

MGB: Es un papel realmente muy grande. En este caso es un silencio que siempre es el contrapunto del habla, por lo que está

profundísimamente relacionado con la expresión y con la acción. No es un detener la expresión y la acción sino más bien un darles más tiempo: una especie de holgura o anchura. Al estar actuando ya hay una concentración, una especie de angostamiento. Al estar hablando ya está uno diciendo sólo "esto" y no todo lo que habría que decir. El silencio es como el acompañante de esas experiencias en que se angosta un poco más la vida para que haya la profundidad y la anchura suficientes en la experiencia filosófica. No es únicamente que el silencio permita una contemplación mayor. Yo no soy en realidad nada partidario de estas técnicas de vaciamiento que Oriente practica. No creo que eso sea un camino de sabiduría en el sentido realmente necesario del término. En cambio sí considero imprescindibles largas fases de soledad y de silencio, pero más bien porque en ellas puede oírse más la voz de Dios, o la voz de la totalidad, no sólo las voces del momento, no sólo esas incitaciones que te hacen poeta, no sólo para experimentar la necesidad de hablar tú y entonces estrechar tu experiencia, porque la vehiculas de esta manera y no de todas. El silencio está poblado de palabras ya dichas y de palabras que se van a decir, de acciones ya hechas y de acciones que se van a hacer. No es un vaciamiento.

DIR: ¿Es un encuentro?

MGB: Sí, es un encuentro, exactamente. Es una forma ascética de acompañar lo que no es ascesis sino acción.

DIR: Pero parecería, a primera instancia, que en la vida moderna es casi imposible el silencio, o el encuentro real entre las personas, que vivimos en un mundo ya interpretado, ya plenamente mediado.

MGB: De entrada te diría que es imposible que no haya oportunidades en las vidas de todos los hombres para entrar en el silencio, y más aún para amar. Pero sí... desdichadamente parece que el mundo de la técnica, que el mundo contemporáneo apresurado y superficial lo hace complicado. Al menos se ve a mucha gente vivir con un ansia terrible y como si no hubieran

tenido esa clase de experiencias. Si el testimonio de la gente no consiste sólo en frases que se pronuncian irresponsablemente, sí que parece que hay una carencia de esos instantes en el presente verdaderamente horrible. Es como un signo de los tiempos: un modo de exilio de Dios... que en realidad no es que sea un exilio, sino que así es como se vive hoy socialmente la experiencia de lo divino o del Bien perfecto: de maneras muy, muy carentes y muy duras. El desconcierto religioso y el desconcierto respecto de la propia felicidad, respecto de la propia vocación. Eso son cosas verdaderamente terribles y que ocurren.

DIR: ¿Por qué crees que esto es así específicamente ahora? Por otra parte, ¿no habría que cuidarnos, también, de un juicio que puede implicar caer en la nostalgia de Manrique: "todo tiempo pasado fue mejor"?

MGB: Como siempre, el bien inventa algo maravilloso y el mal lo fastidia y lo deforma. A mí sí me parece que realmente es una pena que una tradición como la cristiana o la filosófica hayan tenido malos alumnos siempre, que hayan tenido tergiversaciones gravísimas, que hoy se tenga que leer la historia del cristianismo también con una cantidad de infamias y de violencias. Eso es absolutamente desconcertante. O la historia de la filosofía, lo mismo: incluye dentro de ella una serie de fanatismos y de totalitarismos que en realidad no le corresponden, que son como los fenómenos colaterales lamentables. La historia de la filosofía no incluye eso, pero no puede no mencionarlo.

DIR: De hecho, hay que mencionarlo, para recordar la posibilidad del mal.

MGB: ¡Efectivamente! Hay un moralista francés, que dice: "cuando uno sufre determinado dolor y, además, cuando sobre esa base construye un argumento de certeza irrefutable, entonces el peligro es máximo". Se vuelve un dogmático absoluto. Por eso vuelvo a insistir en el miedo como una de las fuentes más grandes del mal.

Uno busca la certeza irrefutable del Bien perfecto, pero puede tener el peligro de creer encontrarla a propósito de un acontecimiento doloroso en cuya superación uno ha construido una pequeña teoría de la que tiene una seguridad fanática. Si tú tienes una buena teoría parcial y una experiencia dolorosa sobre la que la has construido, puedes tener un arma mortífera y además tener una seguridad personal en ella muy peligrosa. Contra eso también hay que defenderse. Y es verdad que eso puede ser terrible, que alguien que ha sufrido una desgracia y que sólo ve una salida para esa desgracia, está tan aferrado a esa salida que no tendrá tolerancia para ninguna otra cosa.

DIR: Es la relación entre un miedo originario, o una experiencia dolorosa y una violencia como respuesta.

MGB: Sí. Y eso es otro de los riesgos a los que la humanidad estará sometida siempre y que no se puede uno curar. Es una de tantas fuentes del estar en la verdad como la verdad no querría que estuviéramos en ella.

DIR: ¡Pero parece que la verdad quiere que la vivamos siempre en tensión! ¿Cómo estar en la verdad? Parece que, con la salida de la infancia y la entrada en la vida moral, la vida se convierte en una constante y difícil tensión contra el mal. ¿Hay algún momento en el mundo, alguna bondad *hic et nunc* que posibilite un modo ya salvado de la existencia en el presente, alguna especie de tregua o de dicha? Pienso en realidades como el arte, la fiesta, el juego, el amor... ¿Hay alguna experiencia que permita que no toda la existencia sea una tensión constante o, en efecto, ha de ser una permanente lucha?

MGB: Esto tiene que ver con lo del silencio. La existencia es una tensión que tiene momentos de gran relajación pero que son un contrapunto. No son lo contrario de la tensión, es como si formaran parte de ella. Yo creo que en realidad todo ser humano, si viene a este mundo, es precisamente con la misión de, en algún instante, poder

reflejar para sí mismo y para otros que existe el enemigo absoluto del mal. No para cumplir con una misión, eso es evidente que no: nos podemos morir en cualquier momento y el acontecimiento de fracaso es absolutamente esencial en nuestra vida. Si fuera una misión, se diría entonces que muchísimas vidas no tienen sentido porque se han quedado muy cortas respecto de lo que prometían, respecto de lo que era imprescindible que realizaran.

En cambio, cada uno de nosotros sí puede, en algún momento, hacer brillar sobre todo para los demás, pero también para sí mismo, que la increíble verdad es que el fondo último de la realidad es el amor absoluto, el Bien perfecto. Eso es todo: es para eso para lo que se vive. No para sostener instituciones o levantar obras literarias. No. Eso sólo.

¿Cómo, pues, no pensar que a toda existencia se le dan oportunidades extraordinarias de acoger un acontecimiento infinitamente desbordante? Un acontecimiento que en ese momento se vive, quizá, por ejemplo, como una experiencia mística: no extraña sino mística como probablemente un poeta tendería a pensar que es la vivencia poética. Eso tiene muchas maneras posibles de vivirse aunque, desde luego, si no se vive bajo una forma de amor, no corresponde al amor absoluto. Por tanto yo sí que creo que el amor conyugal, el amor paterno-filial... éstos son momentos extraordinariamente potentes de la plenitud... recibir un nieto nuevo... es una cosa absolutamente milagrosa... poder encontrarse con una persona en la que y por la que uno se deja amar... eso es una experiencia absolutamente desbordante, pero quizá más bien silenciosa y pasiva, una vivencia de agradecimiento total que no es simple admiración o perplejidad, sino que es agradecimiento infinito y una tremenda puesta en forma de la libertad. Después de eso, ¿cómo no ser mucho más libre, mucho más activo? Y sin embargo ya sabes que de ti no depende apenas nada, sino más bien sólo la capacidad de atender y de acoger lo que pueda ocurrir.