

MIGUEL GARCÍA-BARÓ

**DEL DOLOR,
LA VERDAD Y EL BIEN**

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2006

Para Juan José García Norro

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2006
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1611-7
Depósito legal: S. 490-2006
Fotocomposición: Rico Adrados, S.L. Burgos
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2006

CONTENIDO

DEL DOLOR, LA VERDAD Y EN BIEN

Ensayo preliminar sobre la libertad	9
1. La virtud de la fortaleza	29
2. El dolor	41
3. La infancia, el silencio y las experiencias culminantes ..	65
4. Breve teoría de la verdad	107
5. ¿Crisis contemporánea de la razón?	131
6. Sobre la diferencia entre lo sagrado y lo santo	169
7. La virtud de la esperanza	187
8. En las bases de la filosofía primera	211
9. Otras perspectivas: Nietzsche	249
10. Otras perspectivas: Unamuno	271
11. Otras perspectivas: Steiner	283

ANEJOS

1. <i>Evangelii Nuntiandi</i> y la filosofía de la religión	293
2. Fe religiosa y creación de cultura	300
3. Amistad y paternidad	309

ENSAYO PRELIMINAR SOBRE LA LIBERTAD

Un pensador, a diferencia de un sensitivo, de un hombre de acción o de quien, por desdicha, no desarrolla radicalmente ninguna de estas tres grandes posibilidades del espíritu, no puede ni debe ser otra cosa que un hombre vinculado de por vida a la verdad. Y precisamente uno de los peores rasgos de nuestros tiempos es que esta relación estrecha e indisoluble entre el pensamiento y la verdad suena a extravagancia o a antigualla.

El hombre intelectual no es más que aquel que desarrolla radicalmente una posibilidad humana general: vivir para la verdad, hacia la verdad, de la verdad.

En principio, resulta por completo imposible vivir al margen de la verdad. La atadura establecida entre el hombre y la verdad es, por decirlo de alguna manera, infinitamente antigua e infinitamente sólida y, también y por ello mismo, infinitamente pasiva. No ha habido necesidad, ni siquiera ha habido posibilidad para el hombre, de resolver vincularse con la verdad: ha sido condenado a ella desde el primer instante de su vida. Ya los pulsos más simples y originales de esta vida (las «vivencias») son ellos mismos puras verdades, o sea, puras realidades manifiestas.

No habría vida intelectual si no fuera porque esta alianza con la verdad, a pesar de lo que llamo su infinita solidez, puede ser traicionada: traicionada parcialmente, puesto que es irrevocable el decreto que nos hace ser, como gustaba de decir Xavier Zubiri, animales de realidades, o sea, animales que respiran verdad, que se alimentan de verdad.

Ni las sensaciones primitivas del hombre (sepultadas debajo de toda nuestra memoria) son la irrecuperable verdad, ni lo son tampoco en exclusiva las evidencias demostrativas —que tienen la ventaja, por lo menos, de no estar hundidas en el pasado para siempre dejado atrás, sino de hallarse en un futuro al que el trabajo potente

de los lúcidos y voluntariosos puede abrir un día-. Y no sucede que el hombre conciba la rara posibilidad de la vida intelectual porque es en su naturaleza misma un puro geómetra que de pronto se hastía de la vaguedad de la vida cotidiana, o porque de suyo es siempre un buen salvaje capaz de echar eficazmente de menos aquella vida que aún no estuvo sometida a las convenciones taimadas de la sociedad humana o de la simple madurez del adulto.

La verdad no está ni tan sólo en el pasado ni tan sólo en el futuro, sino en todos los tiempos, y quizá en el presente más que en ninguno: en todo presente, en todo latir de vida humana que respira realidad manifestada y, al asimilarla, quizá la convierte en un producto nuevo y traicionero –por lo menos, en alguna medida-. Y así, no sólo mi sensación oculta en la barahúnda de mis ideas, ni, al revés, sólo mi idea clara y distinta, empañada siempre por las nubes de las sensaciones, los afectos y las pasiones, son la verdad. La vida intelectual, que ha conocido estas intensas fases de trabajo llamadas empirismo y racionalismo modernos, no tiene desde sí y por sí misma la figura de ninguno de ellos. Es, a la vez, más antigua y más nueva. Y ya sorprende profundamente que haya cabido confundirla tanto, por tanto tiempo y en cabezas tan extraordinarias, con cosas que sólo se le parecen, pero que, de hecho, son falsificaciones suyas.

La idea misma de la vida intelectual, decía, no es concebible más que porque el hombre sufre de un déficit de verdad. Está en ella, pero, a la vez y sobre todo, le da la espalda, no la reconoce. ¿Cómo es posible alejarse de lo real? ¿No es también una realidad verdadera este alejamiento, esta traición?

Es evidente que, en un sentido muy primario, no cabe huir de la realidad, desgajarse de ella y conseguir desentenderse de lo verdadero. Pero no menos evidente es que la vida humana consiste de manera predominante en vivir de apariencias y en la apariencia. Justamente la distinción entre la realidad y la apariencia es la experiencia casi constante en cuyo suelo nacen la necesidad y el anhelo de la vida intelectual.

La ilusión, la apariencia, la falsedad, son creaciones humanas de extrema originalidad, cuya fuente no es menos profunda que la conexión primitiva entre la vida y la verdad. Heidegger hablaba a este propósito de que la caída en lo inauténtico, en lo no propio, es una estructura de la misma existencia humana, tan fundamental como la apertura al mundo.

Planteadas así las cosas, el intelectual es el hombre que desea realmente desmontar la apariencia para dejar libre la realidad manifiesta que siempre la habita y siempre la explica. Pero el problema es qué suscita, en una vida apartada ya gravemente de lo verdadero, la mera sospecha de su condición, y qué es lo que añade a esta sospecha un matiz de inquietud que termina haciéndose insostenible. ¿Cómo se despierta del sueño de la vida que se ha entregado a vivir meramente en lo que *se cree*? ¿Por qué el primer atisbo de vigilia es ya capaz de disparar las fuerzas personales hasta la tensión del auténtico despertar?

Es la propia existencia la que se vuelve por sí sola pregunta; pero una pregunta que puede ser oída más o menos nítidamente, más o menos imborrablemente. Cuanto más clara e inolvidable es tal pregunta, tanto más enérgica la revolución que el hombre lleva a cabo sobre sí mismo: no sólo en su interior, sino desde su centro hacia la más lejana periferia de su vida.

Justamente el mayor de los misterios de la estructura de la vida humana es éste de que el inevitable acontecimiento que es convertirse un día uno mismo en toda una gran pregunta, como escribió acerca de sí san Agustín, pueda recibirse nada más que en la superficie de la vida, o bien —en el extremo opuesto del arco de las posibilidades— se plasme en un hombre para siempre, dejándole su impronta sin lugar al olvido. Esta diferencia de sensibilidad, que parece una diferencia increíble, incomprensible, de interés por la existencia, es la responsable de que la vida intelectual quede en demasiados casos arrinconada, preterida en mitad de los afanes diarios.

He aquí, entonces, el núcleo de la situación decisiva en la que se engendra la posibilidad de la vida intelectual como una manifestación, entre tantas, de la finitud humana: antes o después, la vida se torna siempre una pregunta inacabable, casi una aporía; pero, por alguna rara propiedad de su naturaleza misma, suele ser capaz de anesthesiarse al momento y pasar, desde entonces, a fingir que no hay tal problema ingente, que lo esencial de la existencia se comprende y hasta es obvio. Como si vivir fuera fácil y trivial, y no hubiera problema del ser, sino sólo problemas «ónticos» concretos: no una cuestión absoluta, sino sólo dificultades parciales y provisionales.

Ha habido siempre un día en el que se nos ha representado sin máscaras ni dilaciones el problema del ser o, mejor aún, la pregun-

ta que abarca todas las preguntas y que sume en sí la existencia entera; pero quizá hemos resuelto desde el principio de su planteamiento desviar la mirada, calmar su furia y nuestra congoja: vivir parcialmente de espaldas a lo real manifestado. Y es así como un dispositivo de la propia existencia levanta desde los comienzos ante nosotros el casi mundo de las apariencias: la enorme corteza de interpretaciones no radicalmente fundadas en la verdad, en medio de las cuales, como entre algodones, se vive prácticamente siempre, en lo que con trágico sarcasmo quizá inconsciente llamaba Husserl la «actitud natural».

Nada, por lo visto, es más duro que la vida en la verdad. De aquí, justamente, que las virtudes morales no sean en absoluto una magnitud desdeñable cuando se considera el problema de la verdad, o cuando se traza el ideal de la vida intelectual. Al contrario, la fortaleza, o sea, la valentía para enfrentarse a la Esfinge, o, en otras palabras, la radical responsabilidad respecto de la propia existencia –mejor dicho: de la existencia en general, mía, sí, desde luego, pero también de todos– es el primer requisito de la vida intelectual. Una vez que se siente la infinita perplejidad de vivir, se escoge casi sin saberlo entre la paciencia y la responsabilidad, o la entrega a la opinión que nos circunda –revestida muchas veces de renuncia a una soberbia delirante: ¿es que no van a ser más sabias que nosotros las tradiciones inmemoriales en las que vivimos, que son todas formas para facilitar seguir viviendo sin la angustia de las preguntas?–. Pero la renuncia a la parte más esencial de nuestra propia responsabilidad acerca de nuestra vida trae también consigo no ya un déficit de verdad y de bondad, sino incluso de felicidad posible. Porque en este sentido –y sólo en este sentido– es verdad que en el riesgo está escondido el gozo más profundo.

La miseria de nuestro tiempo es, desde luego, pobreza, paro, ignorancia, hambre, barbarie devastadora. Pero es también y sobre todo, como se ve tan claramente en aquellas partes de la humanidad que están relativamente al margen de la miseria material, crisis de sentido, engendrada en un como infinito cansancio: como si ya todo se hubiera vivido, aunque se esté empezando, de hecho, a vivir. Como si no hubiera nada que hacer para cambiar y mejorar el mundo y la vida. He aquí, entonces, una de las misiones esenciales, hoy, de un intelectual: recordar que la vida en la búsqueda de la verdad es tanto valor y dolor como profundo gozo; y empezar por

recordar, sobre todo, que semejante estilo de vida no sólo existe, sino que es un deber universal para todos los hombres.

Hemos olvidado, en efecto –y esto es indeciblemente trágico–, la seriedad y la dicha, el aliento de libertad y responsabilidad, en que consiste la existencia filosófica. Ningún signo cultural de nuestro tiempo es tan oscuro como este hecho indudable de que no vaya asociada a la palabra filosofía la resonancia práctica y afectiva que verdaderamente le corresponde, sino exactamente la opuesta: tarea inútil y aburrida, escenario de pedantescos e ignorantes debates que, en realidad, sólo son estrategias ideológicas en torno a la manipulación de la gente –y, en especial, de la juventud que debe pasar por el estudio de esta sensacional discordia de viejas disputas que se pretenden sublimes problemas eternos para enmascarar su verdadera condición–.

Yo hablo siempre desde el asombro primordial que me produce esta situación y contra nada estoy tan decididamente como contra la restricción de la libertad de pensamiento, de la libertad poderosa de la acción revolucionaria de la caridad social y de la libertad de creación artística.

Pues bien, el ideal mismo de la filosofía –el ideal del socratismo–, ya que la filosofía no se define jamás, no se definirá jamás, por sus logros, histórica o inductivamente, sino siempre sólo por su ideal, es el de una existencia que se sitúa bajo lo que Edmund Husserl, quizá el mayor de los filósofos del siglo XX, llamó, acertadísimo, el imperativo categórico de la vida teórica: no aceptar como verdadero nada que antes no haya sido llevado por quien lo asume hasta la experiencia originaria que le corresponda. Y es que los juicios sobre las cosas alimentan su valor de verdad en un comportamiento respecto de las cosas que es más primario: la experiencia de ellas mismas. Y acerca de todas las cosas, incluidas las más constructas entidades de la ciencia, cabe alguna clase de aproximación en primera persona hasta ellas mismas –inconfundible, desde luego, con el mero saber de oídas– que merecerá, en cada caso, el título de experiencia originaria. Porque lo que no es verdad es que la experiencia originaria, este acto esencial de la razón, siga el mismo modelo en todas las esferas o regiones de la realidad.

Y ya aquí hallamos la primera extraordinaria coincidencia entre el viejísimo Sócrates y el más moderno de los fenomenólogos

actuales. Porque Sócrates es el descubridor de esta esencial verdad que pide distinguir múltiples usos de lo que significa la palabra razón.

En su época ejercía la mayor influencia sobre los espíritus la reciente pretensión de los sabios, los sabios por antonomasia, de que eran ellos capaces de educar a sus alumnos en un modo tan radical que su contacto y sus lecciones los convirtieran en hombres excelentes en el sentido más pleno del término. Se había caído en la cuenta, en definitiva, de que entre los posibles objetos del aprendizaje ninguno era más importante que éste: ser el mejor hombre posible en el conjunto del Estado. Era muy deseable saber cualquier otra sabiduría, ciertamente, pero ninguna podía compararse con ésta. ¿O es que no se puede aprender y enseñar la ciencia del bien?

Sócrates, es decir, el filósofo, todo filósofo, está de acuerdo en que la filosofía sorprende al hombre siempre ya en la mitad del camino de la vida, pero también, en efecto, sólo en la mitad de él: en una situación intermedia entre el logro y el malogro de la existencia, entre la plenitud y la nada absoluta de valor y de ser. Y también comparte el filósofo con el supersabio la idea de que nada importa tanto como la adquisición del bien pleno, la cual, desde luego, no es cosa de pasividad y espera, sino de actividad y fatiga, de empeño poderoso (o sea: de libertad, en la primera aparición sustancial de esta palabra). Hay que hacer algo, y algo relacionado íntimamente con el saber, con lo que cada uno acepta como verdadero, si es que realmente se desea ir moviendo en la dirección debida esta situación intermedia e inestable que es la de la vida humana respecto del bien y la plenitud. Más todavía: lo genuinamente socrático consiste en mantener, o sea, en ver y no olvidar y hablar de ello *opportune et inopportune*, que cada instante de la existencia del hombre es ya siempre, en sí mismo, invariable, indefectiblemente, una decisión sobre el camino ascendente y el camino descendente.

Hay, para expresarlo en su debida hipérbole, un excesivo problema de todos los instantes: un absoluto enfrentarse a lo absoluto, siempre, sobre todo, en primera persona, o sea, sin poder plenamente hacerse acompañar por otros en el ascenso y el descenso existenciales hacia el bien y lo divino. La tarea, como la de Sísifo, se reproduce en el momento mismo en que se cree haberla resuelto; y, desde luego, a Sísifo no le llevan su piedra las manos amigas, ni caen al pie de la montaña con él, afortunadamente, otros.