Emilio Lledó

Elogio de la infelicidad

cuatro

Emilio Lledó

Elogio de la infelicidad

Edición: Mauricio Jalón

1.ª edición: abril 2005
2.ª edición: julio 2005
3.ª edición: septiembre 2005
4.ª edición: noviembre 2005

© Emilio Lledó Íñigo, 2005
© cuatro, 2005
Derechos: cuatro. ediciones
Valladolid, tf. 983 350695, fax 983 301034
cuatroediciones.com

Imágenes interiores, extraídas de vasijas griegas del siglo V a.n.e.

Distribución:
LATORRE LITERARIA. Camino Boca Alta, 8-9.
Polígono El Malvar. 28500 Arganda del Rey (Madrid)

Imprime: Gráficas Andrés Martín, S. L.
Paraíso, 8. 47003 Valladolid

ISBN: 84-934176-0-2
Depósito Legal: VA. 262.–2005

Impreso en España. Unión Europea

SOBRE ESTE ELOGIO, SOBRE LA INFELICIDAD

Este libro inédito reúne un grupo de escritos de Emilio Lledó, concebidos entre 2000 y 2004, pero no siempre dados a imprenta. *Elogio de la infelicidad,* recopilación nueva y autónoma, está atravesado por un motivo común, el que se desprende de su título. Eso sí, aunque el autor haya refundido sus artículos hasta lograr una perspectiva inédita, estos «ejercicios sobre lecturas» están emparentados con buena parte de sus textos anteriores, ya que recorren temas característicos suyos, como el cuerpo o la memoria, la amistad y la indigencia, el lenguaje partido de los signos y la capacidad humana de examinarse a sí mismo; o, en suma, la sociedad ideal del *buen lenguaje* y, su reverso, la más reciente erosión de la convivencia y el desorden originados por la mentira y los predicadores del egoísmo.

El título del libro es de antemano, por decirlo así, provocador. Sobrevivir resulta una tarea ardua; y atenuar las congojas es un cometido tan necesario como inacabado, además de entorpecido por la presencia continua e ineludible de la desdicha. Pero si, dadas las múltiples contiendas de la vida, parece querer imponerse siempre entre nosotros la *infelicidad,* conviene sin embargo reconocerla, usarla y esquivarla, luchar contra su fatalidad en la medida de nuestras limitaciones, reconocer sus frutos y convertirla en una palanca para *tratar* con nosotros mismos.

La misma palabra *felicidad,* escribía Lledó en otro lugar, remite a algo impreciso: es una idea casi trivial y, a la vez, una aspiración insoslayable, medio perdida «en ese horizonte de sueños, ideales, deseos, utopías, amenazas y dolores», que nos atrapa y nos envuelve; así que esa escurridiza palabra, de inmediato, «nos hace pensar que estar en el mundo es estar en la insuficiencia, en la insatisfacción». Si la felicidad es un proce-

so, una lucha en distintos frentes, otro tanto sucede con la desdicha. Por ello, este *Elogio de la infelicidad* toma varias ramificaciones, y no se remansa en lo más íntimo, en el imán de lo *privativo:* va desde el reconocimiento activo del dolor y de la corporeidad hasta la interiorización de los conflictos, va desde el reconocimiento de la amistad hasta el ideal ciudadano y la lucha contra la ferocidad. Y, sobre todo, desafía nuestra capacidad para reflexionar sobre todos estos «combates», si sabemos *leerlos*, reinterpretarlos, a partir de diversos relatos clásicos, así como traducirlos a nuestra experiencia del presente.

Pues no se trata de detenerse sólo en las viejas preguntas, ¿en qué me he excedido?, ¿qué he hecho?, ¿qué me falta por hacer? Habría que ir más allá de este encierro, habría que aceptar la ineludible alteridad –las condiciones de posibilidad de la vida–, y buscar, a la vez, un liberarse de tal aceptación; lo cual supone un no conformarse a ciegas con el modo en que la realidad se manifiesta o se impone. Pues la evidencia de los fracasos, viene a decir Lledó, se amortigua con una creación continuada en la que cada cual interioriza paso a paso que *somos sociabilidad* o que tenemos que reflejarnos en nuestros semejantes, esos humanos iguales e idénticamente lastrados por la desdicha y por la lucha contra el infortunio o las limitaciones.

De hecho, sus continuas alusiones a la *indigencia*, a las carencias humanas, tan meditadas, invocan la necesidad de un *intercambio* no sólo con los más cercanos –familia, amigos–, sino también con quienes, anónimos y difuminados, nos exigen un «vínculo de justicia», más allá de cierta proximidad real o fortuita. Pues todo sentimiento de armonía interior y de tranquilidad se ve limitado por la amenaza de agresiones, por esa prepotencia y crueldad «con los otros», hoy imperante, que abona las condiciones crecientes e injustificadas de miseria, de abandono y enfermedad. Y es que la infelicidad se acentúa cuando la patología de la propiedad desmedida, con los engaños que la exacerban, va descomponiendo la vida colectiva.

Ese «equilibrio» parece hoy especialmente amenazado por nuevas sectas y castas depredadoras; un descontento nuevo enturbia el deseado sentimiento de bienestar. La duplicidad inherente a nuestra naturaleza se hace más clara y lacerante cuando la movilidad de ese mundo externo que entrevemos se

desacompasa en nosotros con más violencia de lo habitual; la aceptación de cada situación se complica ante una realidad enturbiada y hostil, de modo que el desgarro interior se vuelve seguramente más severo. Un desengaño como Freud –hablando de los *hombreslobo*, como dice Lledó al final de este libro–, indicaba en *El malestar de la cultura* de 1930 (poco antes del triunfo racista que combinó «zoología y negocio»), que la existencia de tendencias agresivas «es el factor que perturba nuestras relaciones con los semejantes», y que pone a la civilización al borde de la desintegración.

Ahora bien, este *Elogio de la infelicidad* no es sombrío. Sus capítulos nos recuerdan que el «equilibrio» fue una obsesión del pensamiento clásico (hay incluso un homenaje de Lledó a su maestro, el helenista Franz Dirlmeier); y que los conceptos griegos tienen su raíz en las necesidades de los humanos. De modo que las continuas referencias del autor a versos de Homero y Píndaro, o a las palabras de Platón y Aristóteles, pretenden sobre todo suscitar comparaciones y contrastes para entender mejor cómo abordar el mundo en cualquier circunstancia histórica. Además, todos nosotros, sugiere Lledó, somos en el fondo *filósofos*, nuestro pensar más consciente supone poner en duda lo que se oye o lo que se ve; por ello, el *ideal griego* –inalcanzable y seguramente inexistente, pero enunciado con una belleza y precisión en verdad insólitas–, sería un impulso actualizable: ese antiguo modelo de comportamiento podría ser aceptado por cualquiera, pues aglutina tanto una energía expresa y constante hacia lo mejor, como un modo de potenciar nuestra capacidad para elegir.

Tras oír y casi ver, con este libro, a poetas y filósofos griegos parece evidente, pues, que esas vidas e ideas han seguido «propagándose» a lo largo de los siglos. Son el fundamento de muchas propuestas individuales y colectivas *modernas*: de tantos renacentistas que quisieron revisar su pensamiento en función de cierta desdicha feliz; y asimismo de tantos ilustrados, tan dispares, incluyendo a esos más recientes, y complejos acaso, que han decidido luchar contra el racismo económico de poderosos embusteros. Lo cual exige poner en acción una racionalidad histórica, sutil y transitoria pero firme y nada ingenua, centrada en ese espectáculo esencial que para cual-

quiera es su propia vida. No en vano, al hablar de los símbolos, Lledó se acoge a la memoria de un gran ilustrado como Ernst Cassirer, muerto en el exilio, en 1945, expresando, así, su recelo hacia sus impugnadores irracionalistas, en cuanto que actuaron como oráculos mortíferos, como individuos radicalmente insinceros.

Muy distinto es lo que escribía Kafka en sus cuadernos en octava: «En un mundo de la mentira, la mentira no es expulsada del mundo ni siquiera por medio de su opuesto, pero sí por medio de un mundo de la verdad». Esta frase –que, como homenaje al germanista Lledó, repetimos con su precisión originaria: «In einer Welt der Lüge wird die Lüge nicht einmal durch ihren Gegensatz aus der Welt geschafft, sondern nur durch eine Welt der Wahrheit»– podría describir el paisaje o el horizonte que acaba trazando este animoso y poco pesimista *Elogio de la infelicidad.*

MAURICIO JALÓN

I

ELOGIO DE LA INFELICIDAD

No fue grande la sorpresa cuando, hace muchos años, estudiando la literatura griega, descubrí que la felicidad se alimentaba de bienes materiales, por así decir, y que ser feliz era, en el fondo, «tener más», tener tierras, casas, esclavos, ánforas, vestidos. Todo ello servía para asegurar la siempre inestable y frágil existencia. Era, pues, natural que la vida, sustentada en el cuerpo, en sus necesidades, en su salud, encontrase una forma de equilibrio en esas cosas «reales», que ayudaban a defenderla y afirmarla.

Pero en la imaginación y los sueños humanos, esos bienes no parecían provenir del esfuerzo o el trabajo. En el centro mismo de la palabra felicidad *(eudaimonía)*, se encontraba agazapado el azar, bajo la forma de un duende *(daímon)* que otorgaba, caprichosamente, sus dones a los mortales. La imagen de Creso y de otros poderosos flotaba, por el aire mítico de Atenas, como duros testimonios de una radical injusticia, de una insuperable arbitrariedad. «¿Por qué a ellos tanto, y a nosotros tan poco?», debieron preguntarse los griegos. ¿Habría alguna razón, algún premio oculto, en esa originaria veleidad? ¿O era todo capricho de unos dioses que, con el reparto gratuito de sus beneficios, marcaban, en el imperio de la necesidad, el testimonio provocador y cruel del absoluto azar?

En el curso de la experiencia literaria de los griegos, quedó el testimonio de ese indiscutible hecho, que probaba la estructura corporal e indigente de la existencia. Pero en esa misma historia se produjo, sin embargo, una ejemplar evolución. El «bienestar» se debía, efectivamente, a la ausencia de angustia y preocupación por el «bientener». Esa era la primera lección de la implacable naturaleza que exigía, sin cesar, su diario tributo de alimentos, que señalaban la estructura real e imprescindible de la indigente corporeidad.

En la frontera de esa indigencia comenzó, sin embargo, a aletear otra forma de felicidad. A medida que el lenguaje se fue convirtiendo en algo más íntimo que un mero indicio de señalar el mundo y de comunicarse sobre esas señales, las palabras empezaron a descubrir y describir un universo más abstracto, más ideal que la escueta referencia a las cosas. Y, en ese descubrimiento, fue naciendo un sentimiento parecido al «bienestar»; pero que no surgía por la seguridad que daban aquellas cosas, aquellos bienes que se tenían y que nos afirmaban, con su posesión, la vida. El «bienestar» se transformó en «bienser». La instalación casi exclusiva en la felicidad que descansaba sobre el mundo de las cosas, se hizo presente en el mundo de los sentimientos. Una serie de palabras empezaron a describir, en la literatura griega, ese equilibrio, esa sensatez, esa alegría, que provenía de los inescrutados territorios de la mismidad. Un sentimiento de paz interior que se conformaba con poco, con poder acallar la voz de la carne que exige el alimento, la luz y el aire para seguir latiendo, tal como enseñaba Epicuro.

Es verdad que estas mínimas pertenencias eran, al fin y al cabo, una metáfora; pero una metáfora que describía los límites precisos de la naturaleza mas allá de los cuales se corrompía la existencia. La verdadera democratización del cuerpo y de la vida exigía, pues, el respeto a esa corporeidad que necesitaba alimentarse, poder sentir, poder entender y poder percibir la vida como «energía y alegría». Este era un derecho esencial para todos los seres humanos, y la tensión hacia una política de la igualdad no era sino el reconocimiento de ese derecho, del que arrancaba la amistad, la justicia y la posibilidad de convivir.

Tal vez, el sentimiento de equilibrio y sosiego interior esté continuamente amenazado por la consciencia de la miseria, la violencia, la crueldad creciente que, desde los griegos, ha experimentado la humanidad. Porque, efectivamente, es imposible la felicidad si la mirada descubre, alrededor de la vida individual, la enfermedad social y la corrupción que destroza la vida colectiva. A no ser que esa corrupción haya alcanzado nuestra mente, y el ansia de tener, sobre todo en la sociedad de consumo, haya acabado

consumiendo la propia existencia del consumidor y haya insensibilizado su mirada.

Una felicidad amenazada no permite el sosiego y la paz que necesita la consciencia para «ser» feliz. El sueño del equilibrio y amistad con nosotros mismos está siempre lleno de pesadillas, de insatisfacciones. Sólo el «señorito satisfecho» es capaz de regodearse en la propia y ciega felicidad del tener, e inventarse ideologías para aposentarse en su particular regodeo. Es verdad que la vida necesita también, para seguir alentando, esos espacios de sosiego exterior e interior, ese gozo e identificación con la naturaleza o con el arte. Es verdad que el sentimiento de gozo y de felicidad es uno de los regalos más valiosos que nos permite la naturaleza de nuestro cuerpo y de nuestra mente; pero el filósofo había escrito que el origen de todas las relaciones que establezcamos con el mundo y con nuestro prójimo, se encuentra en la amistad que tengamos hacia nosotros mismos. Una amistad que nada tiene que ver con el egoísmo, sino con esa forma más humana de ser, que nos va convirtiendo en persona, en seres dignos, a pesar de contradicciones y fatigas, de podernos querer.

Pero en el principio de esa querencia está asentada la lucidez, la libertad para entender. Nuestro estar con nosotros mismos –ese callado diálogo que, sin cesar, mantenemos– nos dice que jamás podremos quedar plenamente satisfechos de nuestra singular existencia, si está embotada en el acuciante círculo de la entontecida prosperidad. La infelicidad que viene de fuera: las tensiones, la violencia y la estupidez que, tantas veces, destrozan la vida colectiva, se compaginan mal con la deseada buenaventura. Pero ese inevitable punto de inseguridad es, por otra parte, estímulo y acicate hacia esas otras metas que llenan el horizonte ideal en el que se conforta y orienta la vida. Un descontento que nos enseña el sentido más apasionante de cada empresa humana, y que nos empuja constantemente en la dirección de una personal felicidad, imposible si no tiende, de alguna forma, a la compañía y felicidad de los demás. Una utopía paradójicamente a mano, y que sólo puede alcanzarse en el reconocimiento y aceptación de la insalvable finitud de nuestra generosa infelicidad.

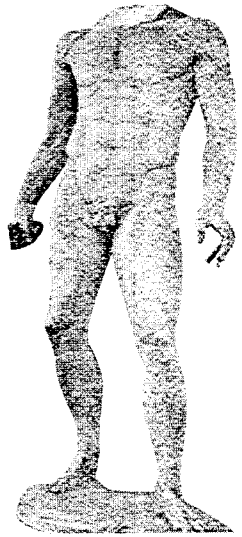
II

EN EL ORIGEN DE LA CORPOREIDAD

Una mirada sobre el cuerpo, el dolor y la muerte en Homero

I. En la sala I del Museo Arqueológico Nacional de Nápoles hay una escultura que representa el cuerpo de un guerrero. Como otras figuras de atletas que los escultores griegos de siglo V a. C. esculpieron, esta obra expresa la genialidad de las grandes creaciones de la época clásica. La mirada del artista, en un pueblo que descubrió con los ojos el universo de las ideas y las formas, y que intuyó el orden y el movimiento de las estrellas, se fija también en el hombre y empieza a decirnos cómo es. El resultado de esa mirada se llamó *theoría* –«lo que se ve»–, aquello que, de su experiencia con las cosas, reflejaba la mente. Una *theoría*, una mirada que habla, es esta narración en el mármol, donde cada músculo, cada plano, va destacándose en el paradigma de un organismo real, tendido hacia el ideal de un hombre que lejos de los sueños desgarradores de otras culturas, iba a establecer los principios del conocimiento, de la comunicación intelectual, de la racionalidad y la sabiduría.

Pero este cuerpo, tan poderosa y delicadamente tallado, no está alentado por la misma fuerza, la serenidad, el sosiego de esas obras de Fidias o Praxiteles que conocemos. La grandiosa musculatura que lo sostiene ya no sirve para animar tan perfecta fábrica, ni para lanzar flecha o disco alguno. Desprovisto de armadura, desnudo en un irreal combate, del que sólo su mano derecha conserva la empuñadura de una partida espada, este cuerpo, con esa leve señal de la herida sobre su pecho, soporta el riguroso aletazo de un aire mortal que anuncia el inminente, instantáneo, desfallecimiento. Ni el famoso *Galo moribundo,* que encontramos en otra de las salas del Museo y del que hay numerosas réplicas, representa con tanta sensibilidad, en el centro mismo de la vida –ese cuerpo perfecto–, la inevitable presencia de la muerte.



El azar ha despojado al guerrero de la cabeza. No sabemos cómo era el rostro que Kresilas esculpió para acompañar a este impresionante edificio en el momento previo a su total derrumbe. Pero no sería, sin duda, el gesto de dolor o desesperación. El cuerpo del *Vulneratus deficiens*, nombre con el que se conoce al solitario guerrero –el «herido que va a caer»–, no manifiesta la violencia o la tensión de quien se rebela ante tan incomprensible e inesperada injusticia. La ausente armadura, con la que se defendían los héroes de Homero, muestra que el guerrero malherido está enfrentado a una batalla ideal, y ese espacio sutil que circunda la figura del moribundo, todavía vivo, todavía enhiesto, todavía firme, no está poblado por el estruendo de las armas, ni por los mortíferos dioses que cercan a los combatientes ante los muros de Troya. El artista esculpió la idea, la forma mortal que recorre el mármol, que penetra en la vida y que resume la historia plena con la que el hombre acabó asumiendo su propia finitud.

Es, precisamente, esta obsesión por la inmediata relación con el mundo y los hombres, sin las mediaciones de fuerzas, dioses o sueños que los desviasen del original impulso de mirar y entender, lo que prestó a la cultura griega su situación

de privilegio, de originalidad que se plasmó, entre otras creaciones, en el descubrimiento del *lógos*, de la racionalidad que se oculta en el lenguaje. Esa singular forma de relacionarse con el mundo estuvo orientada por una serie de ideas que configuraron el espacio ideológico –teórico– de todas las creaciones de los griegos. La naturaleza (*phýsis*), la política (*politeía*), el lenguaje (*lógos*), el saber (*epistéme, sophía*), la educación (*paideía*), el bien (*agathón*), la justicia (*díke*), etc., no sólo fueron términos de esa peculiar manera de vivir y relacionarse con el mundo sino que, como es sabido, determinaron todo el desarrollo de lo que habría de llamarse cultura occidental.

Esa orientación está presente en la evolución de la historia filosófica, científica, literaria, artística; pero la presión que vive el acelerado desarrollo de la ciencia y el saber de nuestros días, ha hecho que apenas hayamos sentido la necesidad de volver la mirada hacia nuestros orígenes y aprender de aquel tiempo en que se gestó buena parte de lo que somos. Cada hombre es memoria. Sin el enlace físico o psíquico con lo que hemos sido, nuestras células y la estructura orgánica que las sostiene sería un eterno presente, un comenzar cada día en la más absoluta soledad y, por supuesto, en la más absoluta imposibilidad. Sin memoria, en el sentido más amplio e intenso de la palabra, no hay vida, no hay ser.

Pero esta vuelta hacia el pasado, esta reflexión sobre la historia no es sólo la manifestación de un juego arqueológico, de un entretenimiento inocente con el que aligerar la aplastada inercia de los días. En un mundo como el nuestro, diluido en miles de informaciones, en una retícula de noticias que nos desintegran y desorientan, se percibe la urgente necesidad de síntesis, de universos conceptuales, de proyectos teóricos que planteen aquella elemental pregunta del *Gorgias* platónico: «¿Cómo hay que vivir?» (492d).

A esta pregunta dieron los griegos, al tiempo que creaban uno de los momentos más altos en eso que se llama el espíritu humano, abundantes respuestas. Tal vez la excepcional aportación que entregaron al futuro se debió a ese incansable merodeo por los interrogantes esenciales de la existencia. La

búsqueda de respuestas estimuló, sin duda, las creaciones de su mente y de sus manos.

II. Reflexionando sobre este universo abierto por la *theoría* quisiera traer a la memoria, o sea a nuestro presente y en homenaje a esa maravillosa creación escultórica, al guerrero desfalleciente de Kresilas, otra memoria perdida en la que se configuró la primera relación del hombre con su cuerpo, con el dolor, las heridas y la muerte. No voy, sin embargo a referirme al *Corpus Hippocraticum,* el primer documento donde los médicos griegos mostraron la claridad de su mirada y la riqueza de sus experiencias. Voy a adelantarme un par de siglos, y tomar como texto la *Ilíada*[1], el primer monumento literario donde se habla también del cuerpo y de la vida.

Gracias a las investigaciones de Malgaigne y Darenberg[2] en el siglo pasado, hasta las más recientes de Körner, Kudlien, Snell, Gil, Albarracín[3], etc., hemos descubierto los problemas que plantea la antropología homérica y los conocimientos de anatomía y cirugía que nos permiten entenderla. Estos trabajos han catalogado, con extraordinario saber filológico, todas las noticias sobre el cuerpo que aparecen en los poemas épicos. Las noticias que la tradición filológica nos ofrece y, sobre todo, la lectura atenta de estos poemas nos permite reconstruir ese momento original en el que el hombre empezó a ser consciente de su vida, a través de la mirada que entreveía la estructura de su propia corporeidad.

Entre los distintos términos que expresan la primera teoría que configura la antropología de la *Ilíada* destacan aquellos que sostienen el horizonte conceptual en el que aparecen sus protagonistas. Estos términos son *phýsis* (naturaleza), *pólemos* (guerra), *lógos* (lenguaje, comunicación). La palabra *phýsis* y la teoría sobre sus formas, su génesis y su significado, constituye el momento inicial de lo que, posteriormente, se llamaría la filosofía griega. Los primeros escritos que, al parecer, compusieron algunos de aquellos primeros «ideólogos» de la sociedad helénica que, desde las costas de Asia Menor, iban a poblar todo el Mediterráneo, trataron de entender ese concepto en el que se encerraba la original experiencia del desarrollo de la vida y el despliegue de la existencia. *Phýsis* significó esa

fuerza que, por sí misma y desde sí misma es capaz de configurar, determinar y dinamizar la realidad. El verbo del que tal sustantivo se deriva quiere decir: «brotar», «nacer», «aparecer», «desarrollarse». Lo contrario, pues, de «terminar», «acabar», «perecer». Pero así como esa fuerza creadora alimenta el impulso que se manifiesta en el inmenso despliegue del universo, señala también las limitaciones de todos los seres, de todas las existencias concretas que de ella proceden.

Sólo los inmortales, los felices habitantes del Olimpo, están libres de las cargas que impone el ser parte de esa naturaleza y, al mismo tiempo, depender de ella. Por eso los seres humanos se definen, frecuentemente, como los que «comen los frutos de la tierra» (*Ilíada*, VI, 142) o «los que comen pan» (*Odisea*, IX, 89; X, 101). Hijos ellos mismos de la naturaleza, están atados por ese mismo vínculo que los enlaza con todas las criaturas, y que marca el territorio de su inevitable imperfección. Necesitar los frutos de la tierra es estar condenado a la muerte.

El sueño de una naturaleza que no exigiese de sus criaturas dependencia alguna surgió muchas veces en los comienzos de la literatura, cuando los hombres empezaron a ser conscientes de sus deseos y limitaciones. Mantenerse, pues, en la inestable frontera de la vida es disponer de esa naturaleza escasa, que los hombres cultivan y adecuan a sus propias necesidades. La escasez es, como cuenta Platón en la *República* (369b), el origen de la ciudad y, en consecuencia, el origen de la historia. Limitación, pero también impulso, dinamismo, creación. Los cíclopes, que Ulises encuentra al huir del país de los lotófagos «que se alimentan de flores» (*Odisea*, IX, 84), son «los sin ley, que, confiando en los eternos dioses, nada plantan con sus manos, ni labran la tierra, sino que todo les nace sin sembrar y sin arar: el trigo, la cebada, las viñas de gordos racimos. La lluvia de Zeus los hace crecer. No tienen ágora, ni legisladores, ni leyes; habitan las cumbres de elevadas montañas, en cuevas profundas y cada uno es legislador de sus hijos y esposas, y no se preocupan de los otros» *(Odisea,* IX, 106-115). Pero no son hombres. Para serlo, precisan la limitación de esa andadura al ritmo de los días, al azar de las estaciones y los frutos y también a la libe-

ración que, en el fondo, lleva consigo la posibilidad de la ley, de la «técnica» (*téchne*), del conocimiento y de la historia.

El carácter menesteroso (*endeés*), como decía Platón, del hombre le obliga a buscar los medios para volverse a unir con aquella naturaleza que le circunda, que le constituye y que le es ajena y, por supuesto, para volverse a unir con los otros hombres. Este ideal, que expresa Aristóteles al comienzo de la *Política* (el hombre es un «animal político, un animal social» y un «animal que habla», 1253a), inicia el nacimiento de la cultura. Pero el carácter menesteroso del ser humano le lleva a una tensión incesante donde aparece, muchas veces, el complicado paradigma en el que se realiza su existencia. Esa tensión, cuando falta la justicia (*díke*), irrumpe como guerra (*pólemos*). En los comienzos de la filosofía y en una época no muy lejana de aquella en la que se crearon los poemas homéricos, Heráclito había expresado, en un texto famoso, aquel suelo de violencia en el que, a pesar de todo, va a ir levantándose, lentamente, la cultura. «*Pólemos,* la guerra es el padre de todas las cosas y el rey de todo, a unos los presenta como dioses, a otros como hombres, a unos les hace esclavos, a otros libres» (B 53). Este fragmento tiene, en el mismo Heráclito, una interesante interpretación: «Es necesario saber que la guerra es algo que enlaza a todos los seres, y que la justicia es discordia y que, precisamente, por discordia y necesidad se engendra todo» (B 80).

Los poemas homéricos, sobre todo la *Ilíada*, serán un detenido comentario a la intuición del filósofo de Éfeso. Pero la guerra de la que Homero habla es algo más profundo que la amarga realidad bélica que, durante siglos, tuvieron que padecer los griegos. Esta guerra es una guerra «escrita», es la narración de unas hazañas que sólo existieron en la boca de sus narradores. Aquí encontramos el otro elemento que configura el horizonte de la cultura épica: el *lógos*, el lenguaje. Esta naturaleza y esta guerra llegan a nosotros como palabras. Su ser es *ser dicho*, y decir es interpretar, engarzar, en el hilo de la lengua, las perspectivas en las que los hombres de una lejana época llegaron hasta la nuestra. Sólo el lenguaje permite levantar este puente por el que la humanidad circula, olvidada ya del tiempo y la distancia. La violencia que tantas veces arrebató, sin belleza alguna, el cuerpo de los seres humanos, se transforma así en espacio ideal. Porque aquellas hazañas de los héroes, dichas en bocas de sus cantores, se alzan, incruentas, sobre el olvido, sobre la efímera temporalidad inmediata que todo lo consume, y alcanzan el territorio de la experiencia y la memoria.

III. El lenguaje que nos trasmite las hazañas épicas representa un espacio singular en el discurso humano. Su verdad no consiste, únicamente, en la referencia a una supuesta realidad con la que pudiera ser contrastada. Creación de un mundo interior que se ha ido fabulando en la mente de los hombres, la verdad es su manifestación: el jugoso conglomerado de noticias «interiores», de «ideas» y «deseos», de espacios de sensibilidad e inteligencia que abre el discurso, a través del que se filtra la común e idéntica empresa de construir lo humano, de dibujar otra forma de vida en el monótono y uniforme discurrir de la naturaleza. Ese invento de la vida tuvo lugar como lenguaje. Fuera de él, vivir es sólo una tarea mecánica: el funcionamiento de un organismo –en este caso, el animal humano– que fluye por cauces semejantes a aquellos por los que se despliega la vida de la naturaleza, la vida de los otros animales. Este fluir, esta semejanza del hombre con todo el ámbito natural que le circunda, le privaría de su verdadera singularidad. Por ello el lenguaje, según el conocido texto de Aristóteles, nos levanta ya, definitivamente, del contexto animal: «La razón por la que el hombre es, más que la abeja o cualquier otro animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo de dolor y de placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza alcanza hasta tener sensación de dolor y placer y significársela unos a otros; pero la palabra (*lógos*) es para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre frente a los otros animales el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. La comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad» (*Política*, 1253a 11-18).

Desde esta perspectiva tenemos que aproximarnos al lenguaje del *Epos*, a todo lenguaje. En ese «aire semántico» (Aristóteles, *Del alma*, 420b 32-33) alienta la cultura, lo que los seres humanos han interpretado de su propia existencia. Esta interpretación lleva siempre consigo un enriquecimiento. Cada lenguaje que no está inmediatamente condicionado por una referencia a lo real, y que no agota su significatividad en la verificabilidad concreta de ese acto de referencia, crea un espacio nuevo, un territorio en el que su verdad es la verdad del universo lingüístico creado, del mundo que levantan las palabras más allá del cerrado ámbito de sus fugaces referencias. Ese espacio es, precisamente, el espacio de lo cultural, el territorio de lo humano.

IV. La riqueza del lenguaje que crea la *Ilíada* se manifiesta, entre otros múltiples temas, en sus expresiones sobre la vida y la muerte. Estos dos extremos, que configuran y delimitan la existencia, se apartan ya de la naturaleza para incorporarse a la historia, a la interpretación en la que se elabora y transmiten las experiencias de los hombres. Esas experiencias se solidifican en el *lógos,* en el lenguaje. En él se aglutinan el horizonte de ideas y valores que ciñen cada época y la particular perspectiva que aporta la mente, el mundo interior de un grupo humano, que refleja, especula y eterniza, en las palabras, la mirada que dirige a las cosas.

El autor o los autores que hablan en la *Ilíada*, a través de sus héroes o sus dioses, son conscientes de ese círculo que estrecha el desarrollo de la naturaleza, y que comprende también la vida de los hombres. Hay un texto fundamental que enmarca ese común destino. En el diálogo entre Diomedes y Glauco, pregunta el hijo de Tideo al hijo de Hipoloco por su linaje. El enemigo que se le enfrenta no es sólo un guerrero. Arrastra, en su historia individual, toda una historia colectiva. Cada héroe es su propia biografía, de la misma manera que, como veremos, cada herida, cada muerte se individualiza, se personaliza, en el lenguaje que nos las describe. Pero en la respuesta de Glauco se alude a ese ciclo inmenso que, lejos ya de la historia, sumirá a la existencia en el vacío de su implacable caducidad: «¿Por qué me interrogas sobre el abolengo? Cual la generación de las hojas, así la de los hombres. Esparce el viento las hojas por el suelo, y la selva, reverdeciendo, produce otras al llegar la primavera; de igual manera, una generación humana nace y otra perece» (VI, 145-149). La historia, la cultura, el lenguaje, las ideas de los hombres, constituyen el motor con el que se rompe ese cerco. Nadie puede escapar –sólo los Inmortales– de ese brumoso territorio en el que todas nuestras empresas se disipan. Pero del lado de acá de esa última frontera, está el espacio y el aire que, por el lenguaje, respiran esos «animales que tienen palabra».

La experiencia de la *phýsis* crea, así, una forma peculiar de vida. El lenguaje asimila y refleja la visión e interpretación de la naturaleza. Vivir es «estar en la luz», y morir será, insistentemente, en la *Ilíada*, un regreso a la tiniebla. Por ello, uno de los primeros testimonios en los que se recoge la curiosidad de los griegos, su pasión por mirar y conocer, lo cuenta Heródoto en sus *Historias.* Después de haber dado leyes a los atenienses, Solón se ausentó, por diez años, de su país. «Para ver mundo, Solón salió fuera de su tierra y visitó a Amasis en Egipto y a Creso en Sardes. Y a su llegada fue huésped de Creso en su palacio. Después, a los dos o tres días, por orden de Creso, unos servidores pasearon a Solón por las salas de tesoros y le hicieron ver lo magnífico y precioso que era todo. Habiendo examinado todas estas cosas según se le ofrecía, Creso le preguntó: 'Huésped ateniense, hasta nosotros han llegado noticias de tu sabiduría y de las andanzas emprendidas por tu gran afán de saber y por mirar' (*theoríes eineken)*» (I, 30). La expresión que Heródoto utiliza es *theoríes eineken*, «por mirar». «Teoría» no tiene aún el significado que, posteriormente, adquirirá. La misma etimología de la palabra alude al hecho de contemplar algo, de observar. De percibir algo bajo la luz que los ojos hermanan[4]. La distancia de la luz será la distancia de la cultura. La vista representa el universo de los hombres, caracteriza y define los objetos, simboliza la reflexión intelectual.

El término «especulativo» ha tenido, como es sabido, una larga historia en el pensamiento filosófico y ha servido para representar el microcosmos de la mente y su peculiar manera de «ser todas las cosas». «Especulativo» tiene que ver, etimo-

lógicamente, con *speculum,* espejo. Curiosa paradoja el que una palabra que expresa la ciudadanía interior, la consciencia, el complejo mundo de la abstracción, tenga su origen en algo que no es sino la pura reproducción pasiva de aquello que la luz transporta. Pero esta historia del pensamiento abstracto se gestó en el dominio concreto en el que el hombre fue tomando consciencia de su lugar en el mundo. El mundo era reflejo en su mente, y el mundo era, al par, posibilidad.

El espacio que abre la luz es el espacio del conocimiento. Porque la luz se concreta en la visión donde los ojos, la consciencia, establecen la distancia de una interpretación, de una finalidad, de un sentido. Los «mortales de voz articulada» (*Ilíada,* II, 285; XVIII, 490) –si aceptamos la discutida traducción de *merópessi brotoîsin*–, expresan, en esa articulación, el «otro mundo» que la mente recoge y refleja. Por ello es necesario la luz. El viejo tópico sobre la cultura griega, de la cultura de la luz, no viene sólo del dominio filosófico: «Idea» es, en principio, «lo que se ve»; lo que se ve con los ojos del cuerpo, lo que se ve en la luz.

La diosa Tetis, madre de Aquiles, conocedora del poco tiempo que el destino ha concedido a su hijo, se queja a Hefesto: «De las ninfas del mar fui únicamente yo la subyugada para un hombre, Peleo Eácida, y tuve que tolerar, contra mi voluntad, el lecho de un mortal que yace en el palacio, rendido a la triste vejez. Ahora me envía otros males: concediome que pariera y alimentara a un hijo insigne entre los héroes, que creció semejante a un árbol, y lo crié como a una planta en la colina del viñedo, y lo mandé a Ilión a luchar contra los troyanos en las corvas naves, y ya no volveré a recibirle en mi casa, en la mansión de Peleo. Mientras me vive y *ve la luz del sol*, está angustiado y no puedo, aunque a él me acerque, llevarle socorro» (*Ilíada,* XVIII, 430-443). El tema de la vejez, con independencia de la sabiduría que da la edad (III, 109-110), se repite como algo triste a lo largo de los poemas homéricos –«la vejez que sujeta las manos y los pies» (*Odisea,* XI, 497)–. Frente a ella, la vida de Aquiles hundido como un árbol en la naturaleza y en el vigor de su juventud, también como la naturaleza, como el árbol, está en la luz. Pero, tal vez, el texto más interesante sea aquella protesta de

Áyax Telemonio ante la oscuridad que dificulta el combate: «Padre Zeus, libra de la espesa niebla a los aqueos, serena el cielo, concede que nuestros ojos vean y destrúyenos, ya que así te place, *pero en la luz*» (*Ilíada,* XVII, 645-647). Vivir es ver, estar en la luz y aunque la muerte de los héroes inicie el camino de la tiniebla que, al menos, el postrer acto de la vida sea mirar, poder mirar.

Por eso, las impresionantes descripciones, en la *Ilíada,* de aquellos guerreros heridos en los ojos. «Acometiéronse y Pisandro dio un golpe a Menelao en la cimera del yelmo, adornado con crines de caballo, debajo del penacho, y Menelao hundió su espada en la frente del teucro, encima de la nariz. Crujieron los huesos y los ojos, ensangrentados, cayeron en el polvo, a los pies del guerrero, que se encorvó y vino a tierra» (XIII, 614-616). Otra herida en los ojos la encontramos en los combates de Patroclo, poco antes de su muerte: «Patroclo, a su vez, saltó del carro a tierra con la lanza en la izquierda, mientras con la otra cogía una piedra blanca y erizada de puntas que le llenaba la mano, y, estribando en el suelo, la arrojó y el tiro no resultó vano. Dio la pedrada en la frente al auriga de Hector, a Cebrión, que era hijo bastardo del ilustre Priamo y entonces gobernaba las riendas de los caballos. La piedra se llevó ambas cejas; el hueso tampoco resistió; los ojos cayeron en el polvo, a los pies de Cebrión y éste como si fuera un buceador, cayó del asiento bien construido porque la vida huyó de sus miembros» (XVI, 733-743). Por último, otro texto en el que, adobado con la biografía de la víctima, descubrimos una detallada y dura descripción: «Peneleo hirió a Idomeneo, hijo único que a Forbante –hombre rico en ovejas y amado sobre todo los teucros por Hermes, que le dio muchos bienes– su esposa le pariera. La lanza, penetrando bajo la ceja, le arrancó el globo del ojo, le atravesó la cuenca y le salió por la nuca y el guerrero vino al suelo, con los brazos abiertos. Peneleo, desnudando la aguda espada, le cercenó la cabeza, que cayó a tierra con el casco; y como la fornida lanza seguía clavada en el ojo, cogióla, levantó la cabeza cual si fuera una flor de amapola y la mostró a los teucros, mientras se jactaba triunfante» (XIV, 489-500).

Estas descripciones tienen ya un protagonista principal, el cuerpo humano. La crudeza, incluso la posible crueldad de este lenguaje no son sino formas de pensar y describir, con las palabras, la estructura de la naturaleza. La espada, la piedra o la lanza, son los instrumentos de esta primitiva cirugía. No sólo hieren el cuerpo, sino que la palabra del poeta analiza donde incide ese instrumento que provoca la muerte del héroe. La finalidad de ese lenguaje es la de ir acompañando al objeto que hiere, por el espacio del cuerpo, y nombrar ese cuerpo y describir las incidencias de esa agresión. Y son también, en estos ojos perdidos de los héroes, donde los ojos de Homero, que miran desde el lenguaje, iluminan una forma nueva de entender la realidad.

No es extraño, pues, que se haya afirmado tantas veces que, en comparación con estos poemas, la poesía épica posterior, *Nibelungos*, *Cid*, *Chanson de Roland*, parezcan pobres, sin la sustancia lingüística que le presta esa mirada que, por primera vez, comienza a orientarse por la naturaleza y a ponerle nombre para conocerla. Y al lado de este lenguaje del cuerpo, el lenguaje de la poesía. En el símbolo de la vida que es luz, la cabeza de Ilioneo, ensartada en la lanza que su enemigo enarbola, aparece al poeta como una flor de amapola, como un emblema del sueño y la tiniebla. Igual que Cebrión, el auriga de Héctor, cegado por la feroz agresión de Patroclo, cae del carro como si se zambullese en el mar sin luz de la muerte.

V. Las heridas de los héroes, que abren el silencioso territorio del cuerpo, amplían el horizonte anatómico hacia otros espacios. Cada guerrero arrastra consigo un trozo de historia personal. La misma herida que rompe el cuerpo y que los ojos del poeta describen, se incorpora al mundo de la vida a través de un lenguaje que reconstruye esa cálida historia de hijos, esposas, padres, cuyo horizonte vemos esfumarse por el presagio de la inminente muerte. «Áyax Telemonio tirole un bote de lanza a Simoisio, hijo de Antemión, que se hallaba en la flor de la juventud. Su madre habíale parido a orillas del Simois, cuando con los padres bajó del Ida a ver las ovejas. Por eso le llamaron Simoisio. Mas no pudo pagar a sus pro-

genitores la crianza, ni fue larga su vida porque sucumbió vencido por la lanza del magnánimo Áyax. Acometía el teucro, cuando Áyax le acertó en el pecho junto a la tetilla derecha y la broncínea punta salió por la espalda. Cayó el guerrero en el polvo como el terso álamo nacido en la orilla de una espaciosa laguna y coronado de ramas que corta el carrero con el hierro reluciente, para hacer las pinas de un hermoso carro, dejando que el tronco se seque en la ribera» (IV, 473-487). Los padres y la naturaleza rodean la muerte del guerrero. Pero la naturaleza también expresa la ruptura de la vida. El tronco seco en la ribera, en su escueto patetismo acoge, simbólicamente, el cuerpo sin vida y se identifica con él.

Escueta es también la descripción de la muerte de Imbrio. Homero no habla apenas de la herida del cuerpo que queda cobijada por la hermosa naturaleza que lo abraza fraternalmente. La misma naturaleza es también víctima del violento tajo que desgarra su florecimiento. Sólo nos dice que le hirió Teucro Telemonio «por debajo de la oreja con la gran lanza, que retiró enseguida. Y el guerrero cayó como un fresno nacido en una cumbre que desde lejos se divisa, cuando es cortado por el bronce, y vienen al suelo sus tiernas hojas» (XIII, 177-180). Un encuadre familiar acompaña también a la muerte: «Imbrio, hijo de Mentor, rico en caballos. Antes de llegar los aqueos, Imbrio moraba en Pedeo con su esposa Medesicasta, hija bastarda de Príamo; mas, cuando las corvas naves de los aqueos llegaron a Ilion, volvió a la ciudad, descolló entre los teucros y vivió en el palacio de Príamo, que le honraba como a sus propios hijos» (171-176).

En los hexámetros en los que se describe la muerte de Alcátoo, el arma homicida experimenta una extraña transformación. La pequeña biografía que precede al golpe mortal de Idomeneo, va a recortar el impresionante cuadro: «Al héroe Alcátoo –era yerno de Anquises y tenía por esposa a Hipodamia, la hija primogénita a quien el padre y la veneranda madre amaban profundamente, porque sobresalía en hermosura, en destreza y talento entre todas las de su edad, y a causa de esto casó con ella el hombre más ilustre de la vasta Troya– el dios ofuscole los brillantes ojos y paralizó sus hermosos miembros y no pudo evitar la acometida de Idomeneo,

que le envasó la lanza en medio del pecho, mientras estaba inmóvil como una columna o un árbol de alta copa, y le rompió la coraza que siempre le había salvado de la muerte, y entonces produjo un sonido ronco al quebrarse por el golpe de la lanza. El guerrero cayó con estrépito, y como la lanza se había clavado en el corazón, movíanla las palpitaciones de éste; pero pronto el arma impetuosa perdió su fuerza» (XIII, 428-444).

Probablemente el realismo de la lanza batiendo al aire del corazón, es un realismo literario, o sea un «realismo ideal»; pero un lenguaje capaz de recoger, con tal sensibilidad, esta poderosa y sorprendente imagen, anticipa los escritos de los médicos hipocráticos. Un lenguaje que está aprendiendo a mirar al mundo y a los seres que lo habitan, creando así la ciencia y la filosofía. Por eso al héroe herido se le ofuscan los ojos. Sin mirada, Alcátoo se convierte en naturaleza, «inmóvil como un árbol de alta copa»; pero la lanza, hecha también de un «tronco secado en la ribera», vuelve a adquirir vida, a reverdecer, plantada en su corazón.

La ausencia de descripciones anatómicas se compensa, en muchos momentos, por ese enmarque familiar en el que cobra vida la muerte. Así Diomedes sale al encuentro de Abante y Poliido, «hijos de Euridamante, que era de provecta edad e intérprete de sueños, que ahora, al partir, no les había interpretado, pues sucumbieron a manos del fuerte Diomedes, que les despojó de sus armas. Enderezó luego los pasos hacia Janto y Toón, hijos de Fénopo –éste los había tenido en la triste vejez que le abrumaba y no engendró otro hijo que heredara sus riquezas–, y a entrambos les quitó la dulce vida, causando llanto y triste pesar al anciano, que no pudo recibirlos de vuelta de la guerra y, más tarde, los parientes se repartieron la herencia» (V, 148-158).

El mismo desgarro «sociológico» encontramos en otra de las hazañas de Diomedes «al herir de muerte a Axilo Teutránida que, abastado de bienes, moraba en la bien construida Arisbe, y era muy amigo de los hombres, porque en su casa, situada cerca del camino, a todos les daba hospitalidad; pero ninguno de ellos vino entonces a librarle de la lúgubre muerte» (VI, 12-18).

VI. Abundan, sin embargo, los pasajes en donde es la herida misma la principal protagonista. «Meriones dejó sin vida a Fereclo hijo del artífice Harmónida que con las manos fabricaba toda clase de obras de ingenio, porque era muy caro a Palas Atenea... Meriones, cuando alcanzó a aquél, le hundió la pica en la nalga derecha, y la punta, pasando por debajo del hueso y cerca de la vejiga, salió al otro lado. El guerrero cayó de hinojos, gimiendo, y la muerte le envolvió. Meges hizo perecer a Pedaio, hijo bastardo de Anternor, a quien Teano, la divina, criara con igual solicitud que a los hijos propios, para complacer a su esposo. El hijo de Fileo, famoso por su pica, fue a clavarle en la nuca la puntiaguda lanza y el hierro cortó la lengua y asomó por los dientes del guerrero. Pedaio cayó en el polvo y mordía el frío bronce» (V, 59-75).

En estos pasajes, el poeta se detiene en las descripciones. Todavía el individuo, que se enfrenta a la lanza, trae consigo su espacio familiar, su arte y su linaje y la mirada que observa, paralela al mito, está rompiendo ya el dominio mítico para acercarse al mundo con otra mirada y, de otra manera, decirlo. Cada detalle que describe el cuerpo viene del mismo impulso que hará surgir la escultura, la ciencia, la filosofía. Entre lo real –en este caso el cuerpo del hombre como objeto de observación–, y la mente que se distancia y refleja, sólo están las palabras, los nombres de las cosas. Y poner nombres no es sino aprender a mirar, a contemplar lo real, para tocarlo, para usarlo si es preciso, pero sobre todo para entenderlo.

El esquema narrativo, que ofrece múltiples variantes, va describiendo en el lenguaje lo que la mirada percibe y la inteligencia interpreta. La lanza que se clava adquiere la calidad de un pesado pero certero bisturí. La larga experiencia de haber observado el mundo sirve para seguir el cruento recorrido. La lanza que entra por la nuca rompe la lengua y asoma por «el cerco de los dientes» que otras veces servirá para apresar las «aladas palabras que escapan del cerco de los dientes» (IV, 350). El frío bronce es ya lo único que queda en la boca de aquel mortal tantas veces definido como animal de «voz articulada».

La lucha de Eneas y Pándaro contra Diomedes (V, 277 ss.) añade, a las descripciones, la propia interpretación de los

protagonistas que parecen poseer conocimientos anatómicos: «Atravesado tienes el ijar y no creo que resistas largo tiempo», grita el hijo de Licaón. «No has acertado, le responde Diomedes, y le arrojó la lanza que, dirigida por Atenea a la nariz junto al ojo, atravesó los blancos dientes. El duro bronce cortó la punta de la lengua y apareció por debajo de la barba». El bronce que así castiga la boca del héroe parece castigar, también, la jactancia de sus palabras. La escena que sigue insiste en ese consciente análisis anatómico.

El lenguaje se convierte en objeto de sí mismo. No fluye en el río del discurso, objetivando sólo lo que nombra, sino que se aparta del curso natural de las palabras para convertirse en terminología: «Eneas saltó del carro con el escudo y la larga pica; y temiendo que los aqueos le quitaran el cadáver, defendíalo como un león que confía en su bravura... Mas el Tidida cogiendo una gran piedra, que dos de los actuales hombres no podrían llevar y que él manejaba fácilmente, hirió a Eneas en la articulación del isquion con el fémur que se llama *cótyla*. La áspera piedra rompió la cótila, desgarró ambos tendones y arrancó la piel... El héroe cayó de rodillas, apoyó la robusta mano en el suelo y la noche oscura cubrió sus ojos. Y allí pereciera el rey de hombres Eneas, si no lo hubiera advertido su madre Afrodita, hija de Zeus, que lo había concebido de Anquises, pastor de bueyes» (V, 297-312).

No importa que el mito del héroe, hijo de una diosa, imponga esa magia del manto que lo protege, hasta dejarlo salvo en brazos de Febo Apolo, «no fuera que alguno de los dánaos, de ágiles corceles, clavándole el bronce en el pecho, le quitara la vida». Lo decisivo en la narración homérica es ese término *cótila* que, como tantas otras palabras, está diciendo ya, más allá de la niebla mítica, el nombre de las cosas con una mirada que se interesa, sobre todo, por ver y saber.

En el canto VIII, en el episodio del combate entre Teucro Telemonio y Héctor se dice que la flecha disparada erró el blanco. «Héctor saltó del refulgente carro al suelo, y, vociferando de modo espantoso, cogió una piedra y encaminose a Teucro con el propósito de herirle. Teucro, a su vez, sacó del carcaj la flecha y ya estiraba la cuerda del arco, cuando

Héctor, de tremolante casco, acertó a darle con la áspera piedra cerca del hombro, donde la clavícula separa el hombro del pecho y las heridas son mortales, y le rompió el nervio: entorpeciose el brazo... Teucro cayó de hinojos y el arco se le fue de las manos. Áyax no abandonó al hermano caído en el suelo, sino que corriendo a defenderle, le cubrió con el escudo. Acudieron dos fieles compañeros... y cogiendo a Teucro, que daba grandes suspiros, lo llevaron a las cóncavas naves» (320-334).

La breve lección de anatomía, no sólo señala el lugar (*ômon*), donde va a parar la piedra, sino que delimita el campo concreto, clavícula (*kleís*), que separa el cuello (*auchén*) del pecho (*stêthós*). El médico poeta nos dice también algo que sobrepasa ya la mera descripción anatómica. Nos asegura que las heridas ahí son certeras (*kaírios*), «buenas» heridas, o sea, mortales. Se rompió el nervio (*réxe dé oi neurên)* y, por consiguiente, se entorpeció el brazo del flechador y el arco se tiene que caer de la inútil mano. Habrá que suponer que los grandes suspiros de Teucro (*baréa stenáchonta),* son debidos a la disnea que el golpe provoca.

La muerte de Patroclo va a estar acompañada de otra escenografía. Es un dios quien le golpea. «Y cuando semejante a un dios arremetiste, oh Patroclo, por cuarta vez, viose claramente que ya llegabas al término de tu vida, pues el terrible Febo salió a tu encuentro en el duro combate. Mas Patroclo no vio al dios; el cual cubierto por densa nube, atravesó la turba, se le puso detrás, y alargando la mano, le dio un golpe en la espalda y en los anchos hombros. Al punto los ojos del héroe padecieron vértigos... se le rompió en la mano la pica, larga, ponderosa, grande, fornida, armada de bronce: el ancho escudo y su correa cayeron al suelo, y Apolo desató la coraza que aquel llevaba. El estupor se apoderó del espíritu del héroe y sus hermosos miembros perdieron la fuerza. Patroclo se detuvo atónito y entonces clavole la aguda lanza, entre los hombros, el dárdano Euforbo Pantoida» (XVI, 786-808). El golpe de Febo produce en Patroclo una especie de estupor (*áte*), de asombro, ante lo inusual, que le paraliza. Las heridas en el cuerpo que le causan Euforbo y Héctor no son sino consecuencia de esa extraña herida en el ánimo.

Pero lo mismo que los dioses hieren, también pueden ser heridos. Palas Atenea previene a Diomedes para que no vaya a combatir contra los inmortales, a no ser que se trate de Afrodita. «Si se presentara en la lid Afrodita, hija de Zeus, hiérela con el agudo bronce» (V, 131-132). Y, efectivamente, Diomedes la ve cuando se lleva el cuerpo malherido de su hijo Eneas. «El héroe perseguía con el bronce a Ciprina, conociendo que era una deidad débil, no de aquellas que imperan en el combate de los hombres, como Atenea o Enio, asoladora de ciudades. Tan pronto como llegó a alcanzarla entre la multitud, el hijo del magnánimo Tideo, calando la afilada pica, rasguñó la tierna mano de la diosa: la punta atravesó el peplo divino, obra de las mismas Gracias y rompió la piel de la palma. Brotó la sangre divina, o por mejor decir, el *icor*, que tal es lo que tienen los bienaventurados dioses, pues no comen pan ni beben el negro vino, y por eso carecen de sangre y son llamados inmortales... Iris de pies veloces como el viento, asiéndola por la mano, la sacó del tumulto cuando ya el dolor la abrumaba y el hermoso cutis se ennegrecía» (V, 330-354).

El poeta no se atreve, tal vez, a entrar por la anatomía celeste; y no sin cierto humor nos deja oír las quejas de la diosa buscando protección en su hermano Ares, el dios de la guerra. Sin embargo, el rasguño en la palma de la mano le sirve a Homero para ilustrarnos sobre la «sangre» de los dioses, ese licor admirable e inmortal (*ambrósios*) que los libera, al no tener que comer pan o beber vino, de la condena de ser naturaleza, de crecer y envejecer. De todas formas, se indican los efectos del rasguño: la diosa sufre un dolor intenso y, lo más sorprendente, en lugar de palidecer, la diosa herida ennegrece.

El mismo Ares es víctima de la agresividad de Diomedes a quien ayuda Atenea. Ares cuenta a Zeus sus apuros para escapar del guerrero que le ataca. El dios de la guerra huyendo, no deja de ser un apunte irónico. «Si no llegan a salvarme mis ligeros pies, hubiera tenido que sufrir horrores entre espantosos montones de cadáveres, o quedar inválido, aunque vivo, a causa de las heridas que me hiciera el bronce» (V, 885-887). La humorada de Homero que

deja hablar a un inmortal «inválido», nos alumbra ese territorio en el que los hombres construían una religión capaz de esa ejemplar humanización. Desde esta perspectiva absolutamente antropológica, antropocéntrica, no es extraño que se levantase la racionalidad, el lenguaje crítico, el humanismo y la democracia.

VII. Los guerreros saben también diagnosticar sus propias heridas o curarlas. Glauco, con el brazo atravesado por la flecha de Teucro, nos ofrece el primer esbozo de historia clínica que conocemos: «'Tengo esta grave herida, padezco agudos dolores en el brazo y la sangre no se seca; el hombro se entorpece y me es imposible manejar firmemente la lanza... Cúrame, Zeus, la grave herida, adormece mis dolores y dame fortaleza para que mi voz anime a los licios a batallar'... Oyole Febo Apolo y enseguida calmó sus dolores, secó la negra sangre de la herida e infundió valor en el ánimo del teucro» (XVI, 517-529).

En el combate entre Sarpedón y Tlepólemo, éste logra hincar su lanza en el muslo derecho de su rival. Sus camaradas, con grandes apuros, logran sacarle del campo de batalla. «Lleváronle al pie de una hermosa encina consagrada a Zeus, y el valeroso Pelagonte, su compañero amado, le arrancó la lanza de fresno. Amortecido quedó el héroe y oscura niebla cubrió sus ojos; pero pronto volvió en su acuerdo, porque el soplo del Bóreas le reanimó cuando apenas respirar podía» (V, 692-698).

En el canto XI, hallamos diversos ejemplos de este conocimiento del propio cuerpo. Paris que ha alcanzado con su flecha el empeine de Diomedes se ríe jactancioso, aunque sabe que «acertándote en un ijar te hubiera quitado la vida... Sin turbarse le respondió el fuerte Diomedes: 'Flechero insolente, experto sólo en manejar el arco, ¡mirón de doncellas!... Ahora te alabas sin motivo pues sólo me rasguñaste el empeine. Tanto me cuido de la herida como si una mujer o un insipiente niño me la hubiera causado, que poco duele la flecha de un hombre vil y cobarde. De otra clase es el agudo dardo que yo arrojo; por poco que penetre deja exánime al que lo recibe'... Diomedes se sentó, arrancó del pie la aguda flecha y un dolor terrible recorrió su cuerpo» (381-398). Poco más

adelante, cuando Soco, de una lanzada, atraviesa la rodela de Ulises, éste «comprendió que –al levantar sólo la piel del costado– la herida no era mortal» (439).

Pero el saber médico lo encontramos, expresamente, en la ilustre figura de Macaón a quien, por cierto, Paris hiere. Idomeneo pide a Néstor que lo ponga en su carro y se lo lleve a las naves, «pues un médico vale por muchos hombres, por su pericia en arrancar flechas y aplicar drogas» (514-515). Y un ejemplo de estas drogas descubrimos en el pasaje en el que Néstor y Macaón llegan al campamento donde Hecamede les proporciona «cebolla, manjar propio para la bebida, miel reciente y sacra harina de flor..., y Hecamede, que parecía una diosa les preparó también la bebida; echó vino de Pramnio, raspó queso de cabra con un rallo de bronce, espolvoreó la mezcla con blanca harina y les invitó a beber una vez que tuvo compuesta la mixtura» (631-642).

Eurípilo, con la flecha clavada en su muslo y que regresa del combate cojeando mientras «abundante sudor corría por su cabeza y sus hombros, y la negra sangre brotaba de la grave herida», pide a Patroclo que le salve: «'Llévame a la negra nave, arráncame la flecha del muslo, lava con agua tibia la oscura sangre que fluye de la herida y ponme en ella drogas (*phármaka)* calmantes y salutíferas que, según dicen, te dio a conocer Aquiles, instruido por Quirón, el más justo de los centauros'... El escudero, al verlos venir, extendió sobre el suelo de la tienda pieles de buey. Patroclo recostó en ella a Eurípilo y sacó del muslo, con la daga, la aguda y acerba flecha, y después de lavar con agua tibia la negra sangre, espolvoreó la herida con una raíz amarga y calmante que previamente había desmenuzado con la mano. La raíz calmó todos los dolores, secose la herida y la sangre dejó de correr» (XI, 811-848). Cuando, más adelante (XV, 393-394), encontramos de nuevo a Patroclo y Eurípilo, la terapia patroclea presenta una curiosa variante: «Patroclo permaneció en la tienda del bravo Eurípilo, entreteniéndole con la conversación y curándole la grave herida con drogas».

Es en el canto IV donde vemos actuar al médico Macaón requerido, a instancias de Agamenón, por el heraldo Taltibio para curar a Menelao tocado por una flecha de Pándaro:

«Macaón sintió que en el pecho se le conmovía el ánimo. Atravesaron, hendiendo por la gente, el espacioso campamento de los aqueos y llegando al lugar donde fue herido el rubio Menelao... Macaón arrancó la flecha del ajustado cíngulo; pero al tirar de ella, rompiéronse las plumas y entonces desató el vistoso cinturón... Tan pronto como vio la herida causada por la cruel saeta, chupó la sangre y aplicó con pericia drogas calmantes que a su padre había dado Quirón en prueba de amistad» (208-219).

Un detenido análisis merecerían muchos otros episodios; pero no me resisto a reproducir, finalmente, y sin comentario alguno un pasaje de la herida de Sarpedón: «Arrojó el héroe otra reluciente lanza y erró el tiro, pues aquella pasó por encima del hombro izquierdo de Patroclo sin herirle. Patroclo despidió la suya y no en balde, ya que acertó a Sarpedón y le hirió en el tejido que al denso corazón envuelve. Cayó el héroe como la encina, el álamo o el elevado pino que, en el monte, cortan con afiladas hachas los artífices para hacer un mástil de navío; así yacía aquel, tendido delante de los corceles y del carro, rechinándole los dientes y cogiendo con las manos el polvo ensangrentado... El velo de la muerte se extendió por sus ojos y su rostro. Patroclo, sujetándole el pecho con el pie, le arrancó el asta; con ella siguió el corazón, y salieron a la vez la punta de la lanza y el alma del guerrero» (XVI, 477-505).

Esta danza en torno a la muerte está alentada de vida, llena de esperanza. Por encima de los hechos, las palabras que hablan del mundo, de los hombres, de la insondable peripecia de sus cuerpos, estaban enlazadas por un vínculo que la filosofía, la ciencia y el arte de los griegos iban continuamente a anudar: la *philía,* la amistad. Como el *lógos*, la palabra –estructura intersubjetiva que nos une y comunica–, la *philía,* la amistad, iba a alimentarse de vida, de realidad, y a desearla y descubrirla. Una cultura que se opuso a la inmensa soledad de los hombres, a su triste anonimato, y que, al lado de las palabras con que describían las heridas de los cuerpos, estaban describiendo e iniciando también, la larga aventura del conocimiento y, paradójicamente, la inagotable e incruenta hazaña del amor.

III

«CONÓCETE A TI MISMO»

I. En el canto VI de la *Ilíada*, como vimos, hay un diálogo entre Glauco y Diomedes, antes de enfrentarse con las armas, que delimita los términos de un problema de larga resonancia en la historia de la filosofía. Llama la atención, en los combates narrados en tan singular documento literario, que en el momento inmediato a la pelea se hable de la estirpe, de la casa y la hacienda, de la «esposa de hermosas mejillas» que Ifidamante, por ejemplo, tuvo que abandonar en la fértil Tracia, «para dormir el sueño de bronce», a manos de Agamenón (*Ilíada*, XI, 221-248).

Los héroes no luchan desde el oscuro rincón de una muerte anónima, sino desde el espejo de una biografía en la que el vencedor se ve también reflejado, apoderándose, en cierto sentido, de esa vida ajena que se le ha hecho presente en las palabras de su enemigo. Esas historias personales, que como pequeñas miniaturas aparecen, de pronto, en el poema, son resúmenes de vida donde se fijan los primeros atisbos de una personalidad, el inicial apunte de una memoria que consolida, más allá de la feroz naturaleza de la guerra y la discordia, el rostro de la cultura.

Entre los múltiples personajes que, en el estruendo de las armas, dejan ver su singularidad, destaca el encuentro entre Diomedes y Glauco. Tal vez sean las palabras que cruzan los dos guerreros la primera vez donde, en la historia de la cultura filosófica, aparece una pregunta que indaga, en la memoria, por el sentido y el contenido del propio ser. «Glauco, vástago de Hipóloco, y el hijo de Tideo, deseosos de combatir, fueron a encontrarse en el espacio que mediaba entre ambos ejércitos. Cuando estuvieron cara a cara, Diomedes, valiente en la pelea, dijo el primero: '¿Quién eres tú, de entre los mortales? Porque nunca antes te he visto en la batalla que da glo-

ria a los hombres. Sin embargo, ahora, te pones delante de todos y tienes la osadía de esperar mi lanza, de larga sombra'». Es ya famosa la respuesta de Glauco, que sumerge en el dominio de la naturaleza esa pregunta por la individualidad, por su linaje, pues –dice– las generaciones nacen, perecen y se esparcen como las hojas, o reverdecen asimismo como el bosque (*Ilíada*, VI, 123-149).

Lo que quiere saber Diomedes, «¿Quién eres tú, de entre los mortales?», señala la búsqueda del contenido de una determinada singularidad, ante el horizonte mortal que universaliza a toda la naturaleza. La respuesta proyecta sobre las hojas de los árboles o, en otros casos, sobre la estirpe o la familia esa sorprendente y casi anacrónica demanda de individualidad. La pregunta por *quién eres* queda, pues, sumida en la genérica respuesta de un esquema que absorbe al individuo en el espacio de la naturaleza, en el territorio de su clan.

Los seres humanos tienen que hacer presente con palabras, frente a esa inevitable caducidad, el perfil de un individuo que rompe, con la historia de su vida, la indiferente monotonía de la muerte. El *quién,* por el que pregunta Diomedes, expresa no sólo la avidez del combatiente que pretende vencer a su enemigo, sino también, al hacerse con la vida del otro, el deseo de apoderarse, con ella, de una memoria humana, de una historia personal a través del lenguaje que la sostiene. Los «mortales dotados de palabra» (*Ilíada*, I, 250; II, 285; III, 402; XI, 28), según adjetiva Homero al animal humano, son capaces de levantarse, sobre el nivel de la naturaleza, gracias a esa posibilidad de configurar sus propias vidas, y poderlas decir. Esa palabra «que tengo en mi interior», como dice Ulises (*Odisea*, XXII, 392), es el recóndito espejo al que se aferra, en el fluir de los instantes, el primer balbuceo de la consciencia.

Es verdad que no podemos revivirlo todo, pero las palabras de la lengua materna en que nacemos son el gran espejo que nos ayuda a recordar. En ellas sabemos decirnos aquellos momentos en los que hemos sido algo más que el aire que se lleva los días. Esa lengua materna, que universaliza la prolongada experiencia de los seres humanos, deja, a su vez, que

singularicemos, en sus surcos, nuestra propia historia individual, aunque no pueda penetrar todavía en la desnuda identidad de una consciencia, que se labra más hondamente de lo que señala el espacio tribal.

El *quién eres* pregunta por lo que has hecho, lo que has vivido, lo que has gozado o sufrido, lo que has querido, lo que has logrado o lo que has perdido; pero, sobre todo, ante el imperio del olvido que reina en todos los sucesos, el *quién eres* abre la puerta del lenguaje para que, en ese infinito territorio, hablemos nuestras propias palabras y recobremos, desde el presente, los restos de una existencia perdida que alienta todavía en él. Las palabras que podemos decir son, en el fondo, las palabras que podemos decirnos. Pero este lenguaje interior participa ya de un saber y una mirada –*eidénai*– que lo busca y que vislumbra las imágenes verbales, la coherencia que forma ese singular conocimiento, a pesar de que, en ese momento de la cultura, el individuo se cobije aún en el cálido y usual rescoldo del clan familiar. Aquello que Glauco contesta es todavía una incipiente forma de diálogo, previa a cualquier manifestación donde pudiera, poco a poco, indagarse el contenido de lo que decimos.

Faltan un par de siglos para el descubrimiento platónico, y el lenguaje no tiene aún la consistencia suficiente para poder preguntarse a sí mismo en el cauce de las mutuas palabras. El *quién eres,* no ha encontrado todavía la neutralidad de *qué es.* Y, sin embargo, un inexplorado paisaje cultural se vislumbra ya en la curiosidad de estos guerreros. Recojo, de nuevo, por su fuerza y por su belleza un ejemplo de entre muchos, en la traducción de Luis Segalá:

«Fue Ifidamante Antenórida, valiente y alto de cuerpo, que se había criado en la fértil Tracia, madre de ovejas. Era todavía niño cuando su abuelo materno Ciseo, padre de Teano, la de hermosas mejillas, le acogió en su casa; y así que hubo llegado a la gloriosa edad juvenil, le conservó a su lado, dándole a su hija en matrimonio. Apenas casado Ifidamante tuvo que dejar el tálamo para ir a guerrear contra los aqueos... Tal era quien salió al encuentro de Agamenón Atrida» (XI, 221-231).

Este idílico paisaje humano, que la muerte desgarra, pretende acotar el espacio de una existencia cuyos contenidos

responde, en buena parte, al modelo aristocrático de la sociedad griega. Pero estos modelos señalan ya una reflexión sobre determinados ideales, de la misma manera que esas minuciosas descripciones de las heridas, que van a desgarrar el cuerpo del infortunado héroe, son también traumáticas biografías del propio cuerpo herido, cuyo dolor se opone, desde la muerte, a la ventura de la vida abandonada.

Tales descripciones son formas, aún balbucientes, de responder a ese implícito *quién eres,* que pretende acotar una memoria y una consciencia. Las palabras señalan hechos en el curso de una existencia pero, además, el que dice *quien es* supone ya el reconocimiento, la *anámnesis,* que, desde el fondo de la memoria, descubre un mundo donde se cobija la configuración de una determinada vida, alejado ya del simple transcurrir de los días.

Entre la imagen ideal de esas vidas y la herida que va a acabar con ellas transcurre el fugaz instante que un poeta, posterior a Homero, va a reflejar ya de una manera más abstracta. Píndaro, en las alabanzas al atleta Aristómenes de Egina, concluye la *Pítica VIII* con unos versos sobre la inestabilidad de la existencia. Pero esos cambios de la vida se fundan no sólo en su carácter *efímero,* y en que, en consecuencia, los seres «de un día», que habitan en la temporalidad, son arrastrados, sin aliento, por ella, sino en la dificultad de precisar y delimitar su existencia.

Ese memorable pasaje dice, exactamente: «Seres de un día, ¿quién es uno?, ¿quién no es?, sueño de una sombra el hombre» (*Píticas,* VIII, 95-96). En la palabra inicial del verso, con el adjetivo *epameroi,* que ha llegado hasta nuestra lengua en el término 'efímero', se señala el espacio de esa transitoriedad. La etimología de 'efímero', como es sabido, se construye sobre dos palabras *(epi heméra)* que quieren decir algo así como «estar sobre los días», «cabalgar sobre días», ser algo tan rápido y fugaz como el paso de los instantes. La fuerza de ese adjetivo *–epámeroi–,* sintetiza toda la sustancia del vivir. Eso es realmente lo que somos, efímeros, simple y pura transitividad. Nada hay fijo, en este transcurrir sino la leve consciencia que se sujeta en la memoria y la tenue luz que, intermitentemente, la ilumina. Por eso las palabras que siguen, en un verso que se inicia con tan contundente presagio, plantean concisamente la inestabilidad que acompaña a lo efímero. Esas palabras repiten, también, la pregunta de Diomedes: *¿quién eres?*

Pero en el verso de Píndaro, la interrogación se levanta en el aire de su propia contradicción, *¿quién es algo?, ¿quién no es?* La concisión del lenguaje alude a la misma estructura del adjetivo que antecede. El escueto respiro que inquiere por el *quién,* deja paso, al instante, a un *no-quién.* No alcanzamos, pues, a ser algo, porque el día nos devora en su incertidumbre y fugacidad. La frase de Píndaro –ese *quién* que es un *no-quién*– manifiesta la dificultad de aferrarse a algo que pudiera vencer la inestabilidad.

Casi no importa ya la poética respuesta a ese interrogante: *Sueño de sombra el hombre,* que no hace sino confirmar tan raudo e inaprensible discurrir. Porque no es el sueño de alguien, el sueño de una vida y una memoria. El texto de Píndaro apunta a ese carácter onírico de nuestra supuesta vigilia: una sombra que sueña. Pocas imágenes más certeras que esa, para expresamos nuestra fugacidad. El *quien que no es quien* apenas puede cuajar en una sustancia capaz de soñar. El sueño de alguien real nos deja, al desvanecerse, el sustento del cuerpo, la consistencia de la carne. Pero el sueño de una sombra es igual a la nada. El interrogante de Hamlet, el «ser o no ser», tiene, siglos antes que Shakespeare, un planteamiento más radical. Sueño de una sombra, la existencia. Y esa existencia es tan inconsistente porque el tiempo no nos deja superar la secuencia de los latidos que nos sostienen y en los que alentamos. Una sombra que sueña ni siquiera puede plantearse ya la alternativa de ser o no ser. El hecho de que, en un momento tan temprano de la cultura, se formule esa inquietud, marca un hito importante, desde el que va a comenzar la historia de la mismidad, la historia del Yo y de sus contenidos, la biografía de la consciencia humana.

II. Señalaré algunos niveles en la construcción de esa biografía interior, hecha con otros materiales que aquellos con los que soñaba, entre el fragor de las batallas, la aristocracia griega, o adivinaba ya la honda intuición de Píndaro. Por

supuesto que la dificultad de esa indagación se hace presente al tener que superar, en los ribetes de la consciencia, ese carácter onírico, impreciso, que acompaña siempre a la personal y vagarosa introspección.

El gran paso hacia una teoría de la biografía interior, hacia la introspección –por muy alejados que estemos, todavía, de la reflexión sobre la *Selbstbewusstsein* del idealismo alemán–, tiene lugar en los diálogos de Platón. De entre ellos, destacaré el *Alcibíades I*. No entro, por supuesto, a discutir la posible inautenticidad de esta obra que, en mi opinión, tiene suficientes credenciales para incorporarse al *Corpus Platonicum*. Pero con independencia de esta cuestión filológica, no nos importa, ahora, quién fuera, realmente, su autor.

El diálogo de Sócrates con Alcibíades plantea varios temas que no sólo tienen que ver con el sentido de la justicia, de la capacidad para gobernar, del saber, de la belleza o de la educación, y que son cuestiones debatidas en la mayoría de los diálogos de juventud. Sin duda, la cuestión más interesante es la que se refiere al conocimiento de sí mismo, y que aparece bajo el ya famoso lema del santuario de Delfos «conócete a ti mismo» *(gnôthi sautón)*.

Este principio es, para Sócrates, la fuente de la que –con aplicación *(epimeleia)* y conocimiento *(téchne)*– surgirá nuestro personal dominio y superioridad. Eso implica el reconocimiento, por parte de Alcibíades, de que, en realidad, lo que buscamos es ser mejores, superarnos en ese espacio de excelencia que caracteriza a los buenos *(áristoi)*. En el movimiento de la conversación entre los dos interlocutores, Sócrates y Alcibíades, esta declaración supone algo más que un simple recurso dialéctico.

El conocimiento de sí mismo, que empieza a perfilarse ya, mantiene una fundamental estructura moral: la adquisición de la *areté*. Todas estas perspectivas éticas con las que el mundo griego nos ha familiarizado suponen, sin embargo, una revolución en el horizonte de la cultura. Porque la «mejoría» que sintetiza esa serie de virtudes que van a afluir en el territorio que acota el desarrollo humano, son virtudes del *más acá*. Esta «mundanidad» de la ética deja ver el asentamiento en la sociedad de uno de sus primeros horizontes de valores.

Ya no se trata sólo de enmarcar la propia soledad y el abandono del héroe, ante la inminente muerte, en el amparo de esas miniaturas familiares dibujadas entre los hexámetros del poema. Hay que buscar otro sustento, descubrir otro territorio, en donde pueda configurarse una nueva aparición de la intimidad, del *endothen*.

Por eso no es extraño que cuando, en el despliegue del pensamiento que el diálogo supone, se empiece a preguntar a las palabras mismas por el sentido que encierran y el espacio intelectual que ocupan, se quiera oír en ellas el eco de su historia, de sus usos, de la *dóxa* que la convivencia ha ido depositando en la intimidad de los hablantes.

III. La estructura interior que ofrece el fundamento cognoscible implica, en el imperativo del conocimiento, la esencia misma del existir. Conocerse a sí mismo es, sobre todo, reconocerse: poder encontrar en el complejo buceo de la intimidad, elementos que indiquen el sustrato coherente que articula cada personalidad, por muy deshilachada que aún esté. Y eso es resultado de la memoria como facultad que recoge, en los latidos de cada singular existencia, un poso de momentos que han ido sustentándose y condicionándose mutuamente. Memoria es, así, marco de referencia donde se proyectan, desde el fluir azaroso de la vida, la necesidad que enhebra, acumulándolos, los monótonos y, en principio, incoherentes «ahoras».

La fórmula délfica supone ya algo más que un simple imperativo dentro de los usuales apotegmas de la tradición gnómica. Conocer es obra de la iluminación de unos contenidos que forman la materia de la supuesta mismidad. Conocer es, también, interpretar –bajo la peculiar perspectiva en la que el animal humano se encuentra– los signos que recogen la mezcla de azar y necesidad que nos ha forjado. Pero interpretar es anudar, en un esquema inteligible, la libertad de la que se alimenta la cultura. Libertad que no es, esencialmente, otra cosa sino el horizonte de posibilidad donde la naturaleza humana se transforma. Aparecer el paisaje «factible» de la existencia, bajo la forma de posibilidad, indica que las realizaciones surgidas de ese espacio, en el

que el desarrollo de cada presente se inserta, tienen que conjugarse con un sujeto para el que se da ese «mundo posible». Porque son los hombres quienes hacen posible lo posible. Y es el cerebro humano el inventor y constructor de la posibilidad. Pero ello necesita un principio esencial de educación desde el que pueda abrirse ese íntimo espacio. Todas las formas de educación del cerebro que aglutine, en él, el pensamiento amasado en ideas fijas, en estructuras dogmáticas, en grumos ideológicos, en fórmulas lingüísticas hechas de estereotipos mentales, en coagulaciones de la trivialidad, son el aniquilamiento de la facultad de pensar, de la capacidad de elegir.

La mayor parte de las aberraciones históricas, de las injusticias y maldades, no sólo proceden de manipuladores del poder, de mortíferos discriminadores, de promotores de la ofuscación y la radical incultura, sino también, aunque en más inocente medida, de la sumisión provocada por esa enfermedad crónica que los fanatismos y las mentiras ajenas han inoculado en la mente propia. Esto constituye la plaga más agresiva de las que puede sufrir el progreso social. Porque el individuo así manipulado, a pesar de su indefensión y pasividad actúa, sin saberlo, en la forja de un pastoso suelo social, de un imaginario colectivo que inutiliza muchas iniciativas de progreso y, sobre todo, que paraliza las mentes para inventarlo.

El reconocimiento de estos hechos parece, sin embargo, mantenerse en un dominio teórico, en un supuesto reino de buena voluntad, si se piensa en las dificultades que presenta la realidad histórica, para que ese reconocimiento sirva, en muchos casos, de estímulo real en el progreso solidario, y para que la teoría de la buena voluntad pueda llevarse, sin más, a la práctica. De todas formas, el reconocimiento de ese ámbito general que mueve los comportamientos es la condición indispensable para mejorarlos y las bases de todo proyecto ilustrado.

El conocimiento de la mismidad supone que por los complejos vericuetos del lenguaje en el que nos vemos, y en el que nos hablamos a nosotros mismos, podemos atisbar, desde la memoria que nos ilumina, la peculiaridad que constituye cada biografía. Pero, precisamente por ese posible reencuentro en la memoria de cada ser, la inteligencia, desde la que se orienta el conocimiento, ha de estar libre para esa iluminación en la que se recoge y asume la particular historia. Esa libertad consiste en el ejercicio de los criterios –la capacidad de juzgar– que sostienen los controvertidos términos de subjetividad e intimidad. La subjetividad es, esencialmente, posibilidad «interior» –de nuestro cerebro, de nuestra mente–: un poder pensar la realidad desde la experiencia de un lenguaje en el que no se ha solidificado la «hechura» de una fraseología, que cubre de invisibilidad e inoperancia el mundo pensado. La posibilidad interior, como libertad, es el territorio que la propia consciencia histórica e individual va construyendo en el curso de sus elecciones y decisiones.

En el mundo homérico, por ejemplo, la escritura nos deja abundantes testimonios de una forma de pensamiento que inscribe su posibilidad en los esquemas formulados dentro del dominio social, donde se consolidan determinados valores. El pensamiento está cuajado en fórmulas que facilitan correspondientes comportamientos, y que son fruto de la experiencia en una sociedad dominada por los estereotipos del poder aristocrático. Pero siempre, en los inventores de la *eleuthería*, de la libertad, se descubre ya, a pesar de los paradigmas mentales que dan por pensados los hechos, el universo de la posibilidad. Por eso los héroes cavilan, piensan en sus acciones, aunque éstas tengan que discurrir en el paisaje descrito en el poema: «Acongojose el Pélida, y dentro del velludo pecho discurrió dos cosas: o, desnudando la aguda espada abrirse paso y matar al Atrida, o calmar su cólera y reprimir su furor» (*Ilíada*, I, 188-190). «Conozco los benévolos sentimientos del corazón, que tienes en el pecho, pues tu modo de pensar coincide con el mío» (IV, 360-363). «Pensándolo bien, le pareció que lo mejor sería rogarle desde lejos con suaves voces» (*Odisea*, VI, 141-143).

IV. En la historia posterior de la cultura griega, los diálogos platónicos son el ejemplo más claro de esa posibilidad de pensar, articulada en el poderoso ensamblaje de las palabras

«maternas». Sobre el fondo de la lengua griega el hablante elige las opciones que le liberan de asumir los estereotipos conjugados en esa lengua, y atados a los comportamientos mentales condicionados en ella. El lenguaje de los diálogos es la más diáfana expresión de esa libertad de pensamiento, que no se conforma con fluir sin detenerse en el curso establecido. En esas continuadas detenciones que los diálogos hacen, se abre siempre un ejercicio creciente de reflexión, donde las palabras no tienen ya otro peso que la gravedad que esa reflexión le proporciona. Para ello es preciso que la voz que habla no se haya endurecido en el repertorio que ofrece la oscuridad impuesta, en la mente, por el temor a pensar otra cosa que las órdenes dictadas desde los imperativos del dominio social que el lenguaje asimila. Porque un pensamiento sometido, desde la infancia, a tales procesos de adiestramiento, y congelado en inertes estereotipos, acaba por anularse como posibilidad y a empedrarse en una senda donde la seguridad, que le concede la ausencia de flexibilidad y variabilidad, bloquea la imaginación, la creatividad y, en consecuencia, la humanidad.

A lo largo de la tradición, los momentos de ejercitar esa libertad de pensamiento han estado acompañados de fórmulas religiosas, políticas, sociales que empañaban o dificultaban la necesaria libertad. Dentro, incluso, de una comunidad cultural, de una época histórica, el lenguaje administrado por el poder que, previamente, lo coarta o lo reprime, se pega a las mentes de los individuos anclándolas en el dique seco de la inercia intelectual.

La vieja lucha por la libertad de pensar encuentra su mayor oposición en esas fuerzas que le impiden ejercitarla. Así el deseo manifestado por los supuestos libertadores –que, en cada tiempo, han defendido el pensamiento como progreso y aventura de ideas y sentimientos– ha tropezado con múltiples dificultades. Ese deseo que aparece, tal vez ingenuamente, en una frase como «poder decir lo que se piensa», y que requiere un espacio social libre, en el que las ideas encuentren la vida y persistencia que les corresponda, puede sufrir una radical deformación.

Porque el problema no es tanto «poder decir», cuanto «poder pensar». La verdadera lucha por la expresión de la

libertad es hoy la de «poder pensar lo que se dice». La imposibilidad objetiva y social es, verdaderamente, reaccionaria cuando se transforma en imposibilidad subjetiva, en incapacidad de pensar. Lo grave es, pues, el no poder ya pensar. La presión sobre nuestro lenguaje interior, ejercida a través de una supuesta educación, en todos sus niveles, y con los poderosos medios de información, produce una clausura y enclaustramiento de las palabras. La manipulada influencia exterior alcanza un efecto destructor sobre la natural apertura del lenguaje.

Las palabras, que albergan –por su inmenso poder de articular referencias, de empujar la creación de nuestras perspectivas en el pensamiento– las semillas de discursos posibles, anulan esas posibilidades entre las murallas de las «frases hechas», de los pensamientos dogmatizados. El poder pensar se convierte, así, en una tarea complicada. A tal extremo puede llegar, en la sociedad mediatizada, esa complicación que «lo que se dice» no tenga el menor interés, y sea expresión muerta de esa previa anulación a la que ha llegado el inutilizado pensamiento. Pensar es, por el contrario, una tarea que únicamente puede realizarse en el contexto de la libertad, de esa indeterminación que hace juego con la posibilidad con que se nos hace presente el mundo.

V. Hay otro tema importante que salta en el diálogo entre Sócrates y Alcibíades. Ese conocimiento de sí atrae, a su vez, el concepto de bondad y excelencia social. Aparece aquí un saber que no brota del conocimiento de sí, ni de cualquier forma de introspección, sino del reconocimiento social. Sócrates pregunta a Alcibíades por el sentido del término «bueno» (*agathós*), como algo que implica ya una mirada social. No es, pues, extraño que para Alcibíades los buenos sean aquellos «que pueden mandar en la ciudad» (125b); y, ante la duda de Sócrates, se precisa aún más el concepto, al relacionarlo con «los hombres que participan de la vida pública y que se complementan entre sí» (125d). Una mutua mirada, y un continuo contraste en las actitudes y las obras, enlaza a estos ciudadanos que participan en algo que sobrepasa su individual interés. La mirada del otro, la palabra que acoge

los resultados de esa mirada, que se trasmite y amplía en los múltiples ecos de lo colectivo, va creando esa retícula que tensan formas de interés común. Esa relación entre los ciudadanos ocurre, sobre todo, «cuando hay recíproca amistad *(philía mèn autoîs gígnetai pròs alléllous)* y están ausentes el odio y las revueltas» (126c).

En el corazón de ese conocimiento de sí mismo se presenta la bondad. Una bondad que surge entre los lazos de la *philía.* La vinculación afectiva es uno de los grandes inventos de la cultura griega. Surgida del entorno de intereses familiares, alimentada, pues, en el núcleo originario de la naturaleza, la amistad romperá, pronto, ese «cielo protector» y se expandirá por la polis, estableciendo un nuevo territorio en el que los seres humanos empezarán a vivir otras vidas. Conocer al otro se transformará, así, en sentir el otro. Los hombres se unirán con los sentimientos y las razones que forjan, lentamente, una sociedad democrática. Pero, al lado de la mente que alimentan y cuidan las palabras, la mirada que descubre al otro, el espejo del otro que nos mira también desde esos ojos mirados, establece uno de los sustentos esenciales de las relaciones humanas. Real o ficticia, utilitaria o generosa, la amistad modifica ya la sustancia del mismo ser y lo desplaza hacia un territorio que jamás, a pesar de sus contradicciones, podrá abandonar.

El valor de esa relación es también una forma de entenderse. La mirada social señala los niveles en los que cada individuo es objeto de reconocimiento. La interioridad o intimidad del ciudadano sale de sí misma al encuentro de aquellos que han de establecer su «calidad». La valía social, el *kalós kaì agathós* es un tributo colectivo. Somos continuamente mirados y valorados. Y esa valoración es una manifestación fundamental del ineludible engranaje en el que cada individualidad se inserta.

La reflexión o conocimiento del «sí mismo» supone, por tanto, un reconocimiento en la serie de proposiciones que uno puede formular. La mismidad, aunque se reconozca terminológicamente –el «yo», «cada persona», «quien soy», «el complejo de herencia y educación», «lo que yo me pienso», «el encuentro conmigo en los estados de ánimo», «mis deseos», etc.–, es, sin embargo, un concepto muy vago, impreciso y general, como para constituir algo más allá de una leve referencia al «cada uno» que cada uno es. Y todo ello está teñido de ese impreciso y poderoso sentimiento de *philía.*

Pero hay todo un sistema de proposiciones, de frases y palabras que asumimos, que nos decimos, que podemos decir a los otros. Estas palabras forman «lo que soy» porque, en buena parte, son «lo que creo o pienso», o «me han hecho creer o pensar». Ese sistema de proposiciones que, podríamos llamar «ideología» son, al decirse, al formularse, una manera objetiva de mostrar o manifestar la «mismidad». Las palabras que emitimos, el lenguaje que hablamos, constituye, en realidad, lo que somos. Y esa manifestación supone ya el espacio colectivo en el «conocimiento de sí mismo». No es un proyecto individual en cuyo espejo se vislumbra la exclusiva imagen personal. La «mismidad» adquiere un rostro concreto en el que converge la mirada de los otros y el conocimiento, desde la alteridad, de nuestra ya abierta singularidad. El otro, que nos conoce bajo la forma de reconocimiento, contrasta, en esa objetivación, su propio «saber de sí» con el saber de una mismidad que es la persona que reencuentra. Las dos supuestas «mismidades» que, en principio, rebasan la frontera del exclusivo conocimiento de sí mismo, establecen una estructura común sustentada por el lenguaje. Las palabras que inician esa comunicación son el medio del reconocimiento, el lugar compartido en el que cada encuentro singular, cada «conocer de sí mismo», se hace reencuentro; o sea, atisbo y vislumbre del propio ser en las palabras de otros seres.

Es cierto que ese lenguaje apelmaza el discurrir interior de nuestra mente, previo a la manifestación fonética o literaria, y que ese apelmazamiento está condicionado a las varias influencias y «domesticaciones» que la capacidad de entender haya padecido. La libertad de la palabra, que muestra *quién se es,* puede convertirse en una manifestación que no expresa otra cosa sino las condiciones reales de nuestro particular encastillamiento mental. La respuesta y el reconocimiento se produce desde el inerte fluido de una lengua, que se derrama por la ley de una extraña gravedad, impresa en el cerebro a través de sucesivas manipulaciones y deterioros.

Por eso la mismidad que, en el lenguaje, se reencuentra con los otros asume, también, la nueva perspectiva que el «saber de sí» gana, desde lo que viene del «otro conocimiento» reencontrado en el diálogo.

Hablar es la suprema posibilidad, la característica esencial, como había dicho el filósofo, del ser humano. Y en ese habla se coagula nuestra intimidad, la mismidad que buscamos. Pero el lenguaje no se posa, inerte y abstracto, en el espacio de nuestro cerebro. Las palabras con que vamos tomando consciencia –nunca mejor dicho– de nuestro mundo, asumiéndolo e interpretándolo, entran pronto a funcionar y a actuar desde la vida afectiva que la *philía* produce y desde el reencuentro con los otros. Apenas quedan territorios mentales, palabras o visiones de la realidad, que estén fuera de ese inevitable e imprescindible componente de la existencia.

VI. La perspectiva del lenguaje es, pues, no sólo caracterización del hombre, sino su objetivación distintiva. Sin las palabras, sin lo que nos decimos, no podríamos conocernos ni dejamos conocer. Podríamos, tal vez, tener comportamientos hacia el mundo y los seres que nos circundan, originados en el bloque de nuestros instintos, y desde los que pudiera adivinarse, en parte, qué somos. Pero el *quién somos* exige unas respuestas que sólo se transparentan en las palabras que decimos, y frecuentemente, también, en el modo de afectividad en el que las pronunciamos. Es verdad que estas palabras pueden ser opacas, y ocultar, disimular, incluso mentir; pero todas esas formas de oscurecimiento son también manifestaciones simbólicas de nuestro estar en el mundo, de nuestro ser.

El «conocerse a sí mismo» hace presente en el lenguaje la más objetiva «composición» de la mismidad; pero, al mismo tiempo deja ver también la necesidad de «otro» reconocimiento que no sea el de lo «mismo». El rostro preciso y objetivo que vemos en el diálogo se abre, en el rostro de las palabras, a la asunción que de esa mismidad recibe el otro que, a su manera, nos objetiva y nos concreta. La fórmula délfica parece llevarnos hacia un dominio interior, donde el «conocimiento» encontrase un íntimo objeto, un territorio en el que se desplaza la inteligencia. Pero este proceso de conocimiento no es posible en el esquema epistemológico que presupone una objetividad «interior». No hay mismidad cognoscible, ni hay cognoscibilidad que se oriente en el oscuro espacio del «ti mismo», si no se hace presente en el territorio colectivo donde el saber de sí se enriquece y humaniza.

La posible vaciedad de la frase délfica tiene sentido, sin embargo, como expresión de un imperativo moral, y permite levantar, desde el deseo de conocerse, un universo en el que se proclama, como estructuras fundamentales, la sinceridad, la autenticidad, el reconocimiento, y, por supuesto, la memoria.

El esfuerzo por construir, desde un lenguaje vivo, habitado de memoria, la búsqueda del «sí mismo» cognoscible, inicia el despliegue de una consciencia de sí, de un estado de alerta continuo, en el que el hombre atiende y vigila, en cierto sentido, su comportamiento y su quehacer. El consejo del oráculo de Delfos enseña a plantear la existencia desde los niveles de la reflexión y el autoconocimiento. Aunque sólo fuera por la llamada de atención que implica este imperativo sobre el cuidado del saber y de la supuesta intimidad, la máxima que Sócrates recuerda –y que tan adecuadamente se acomoda al momento de perfección y mejora de la consciencia–, alcanza una importante resonancia moral. Sobre todo si se encuadra en el horizonte que determina el otro concepto que vimos aparecer también en el texto: el *kalós kaî agathós* –la belleza de la bondad–.

VII. El hombre «bueno», tal como se presenta en el contexto del diálogo, queda definido por la sensatez, que es una forma de conocimiento práctico *(phrónimos)*. Pero esa bondad que permite ordenar, con justicia, la ciudad alude, como veíamos, a la amistad recíproca que engarza las posibles relaciones entre los habitantes de la polis.

La *philía* es, pues, ideal de concordia *(homónoia)* que une en colectividad a los individuos aislados. Podría parecer, sin embargo, que el deseo de esa concordia es la expresión, sublimada pero irreal, de proyectos de buena voluntad y de dudoso alcance práctico. A pesar de ello, todos los planteamientos que destacan ese conocimiento de sí mismo no hacen sino delimitar un espacio de reflexión y reconocimiento. Y eso es ya un logro moral.

Las posibilidades, como vemos, de encontrar un fondo sobre el que desplazar la inteligencia, sólo puede objetivarse en el lenguaje con el que hablamos a los otros. La tesis más fuerte que parece expresarse, en el diálogo de Sócrates con Alcibíades, es la de que el conocimiento de sí mismo es esencial para saber lo que somos, cómo somos, quiénes somos (*tí pot' esmèn autoí).*

Pero este «quiénes somos» refleja su visibilidad en los «proyectos» de vida que el lenguaje articula en el horizonte de la sociedad. «Quiénes somos» no es sólo, ni principalmente, una pregunta que podamos respondernos nosotros mismos, sino una «encuesta» a la que tienen que contestar los demás. Esa conexión con los otros experimenta una modulación especial con la *philía.* El vínculo amistoso implica, sobre todo, reconocimiento, encuentro, de mismidades. Si el principio de las relaciones que tengamos con los otros es, como dirá más tarde Aristóteles, la *philautía,* o sea la proyección amistosa hacia nosotros mismos, ese reconocimiento en la querencia no guarda su reflejo en el solitario espacio de la «consciencia de sí». Como tantos otros términos del vocabulario filosófico, el adjetivo *philautós* que, posteriormente, dará el sustantivo *philautía* es una genial creación más de Aristóteles al descubrir un territorio nuevo en el microcosmos de los sentimientos; y sorprende que, en la literatura griega donde encontramos muchos compuestos con *philós*, no apareciera, ni siquiera en Platón, ese hermoso vocablo, *philautós*, «quererse», «amistarse a sí mismo». Este descubrimiento afectivo de la mismidad, del propio ser, era ya un sentimiento revolucionario que arrancaba al principio del egoísmo de su surco natural, trasplantándole al dominio de la cultura.

Toda mirada hacia sí mismo que objetiva, en la memoria, una forma de yo, y una dependencia inteligible con el propio pasado, se desplaza también por los cauces en los que fluye nuestra vida con los otros. El tejido social que así se origina, es un tejido político en el que se compensan y equilibran las tensiones. Y esa conexión compensatoria está, en buena parte, teñida del magma afectivo que sostiene la polis. Afectos reales o fingidos, tal vez, que manifiestan, sin embargo, en sus infinitas formas de expresión sustentadas en las palabras, el

fondo de una memoria colectiva hecho de personas conscientes o alienadas. El lenguaje que recoge el «conocimiento de sí», se entrelaza, pues, con el que surge en la mirada del otro, y en el sutil universo de imágenes desde el que vivimos. El entrelazamiento de esas problemáticas individualidades forja, pues, el entramado visible del «posible» conocimiento.

Pero antes, en el diálogo, se dan unos pasos metodológicos que nos dejan a las puertas de esa visibilidad. Y uno de ellos es, precisamente, esa capacidad de mejorarnos: «¿sin saber quiénes somos podríamos alcanzar el arte de hacernos mejores?» (128e). La respuesta, a tal interrogación, brota de ese lenguaje en el que se hace presente la mismidad. Asomarse a la ventana del otro por medio de las palabras implica, inicialmente una actitud afectiva como aquella que pone en contacto a Sócrates con Alcibíades. La práctica de esa relación supone ya, como decía, el imprescindible salto del diálogo con el otro, que es la originaria forma de conocimiento.

VIII. La pregunta por la «auténtica realidad» *(autó taûtó),* es la que lleva, pues, al conocimiento de sí mismo. No sé si en la historia de la teoría de las ideas podría tener importancia esa expresión que aparece en el diálogo. Sócrates ha insinuado que es fácil conocerse a sí mismo y, quizá, fuera «un poco simple el que hizo poner esa inscripción en el templo de Delfos, ¿o es algo difícil y no está al alcance de todos lo que tal consejo quería decir?» (129a). Sócrates no determina la dificultad de ese conocimiento y sólo indica que si nos conociéramos a nosotros mismos también podríamos descubrir la forma de cuidar de nosotros.

Es aquí donde se presenta la original expresión *(autó taûtó),* fuera ya de la mismidad personal[2]. En este mismo punto tiene lugar una de las más sugestivas inflexiones del diálogo.

La búsqueda de la «mismidad misma» *(autó taûtó)* –al menos en este caso concreto que el diálogo recoge– se va a hacer por los cauces de las palabras que se cruzan entre Sócrates y Alcibíades. Queda en el aire el «conocimiento de sí mismo» que nos llevará a saber quiénes somos y, de paso, el enigmático saber de la «mismidad en sí misma». De pron-

to, en el diálogo de los dos personajes, surge el tema que les va a llevar a un radical planteamiento, ante el paisaje social que la *philía* coordina y armoniza.

Hay, pues, una fisura entre las dos partes que constituyen esta conversación. La segunda de ellas, lo hace con una reflexión sobre el ejercicio dialéctico del que apenas existe tan clara constancia en toda la obra platónica: «Espera un momento, Sócrates, por Zeus, ¿con quién estás hablando ahora?, ¿no será conmigo?» (129b). El, en principio, inocente «conmigo» provoca el análisis y desmenuzamiento de la trivial expresión. El problema se plantea en un espacio más sutil. No son dos rostros, dos aspectos, los que se comunican entre las palabras, porque «el hombre es algo distinto de su cuerpo», y habría que saber «qué es entonces el hombre» (129e). La dificultad consiste, pues, en averiguar qué es lo que se comunica, y quién se manifiesta en el aire semántico de las palabras. La cuestión abordada, con la ingenuidad que parecen plantearla los dos interlocutores, alcanza uno de los temas centrales de la intersubjetividad. Al mismo tiempo se hace presente un nivel aún más complejo de la comunicación en un ámbito mucho más amplio que el marcado por la relación entre personas determinadas.

Alguna vez he mencionado la diferencia entre *estar* en una lengua materna –tener una lengua materna–, y *ser* una lengua matriz. Los seres humanos, por muy sumidos que se encuentren en los sistemas de valores que una lengua contiene y una sociedad propugna, no están en ellos, no tienen que estar en ellos, de una forma automática. Cada uno de nosotros es, efectivamente, un lenguaje, una forma de lenguaje, y no sólo una forma fonética que nos hace distinguir, aunque no viéramos su rostro, la voz conocida que nos habla, sino una forma semántica, un universo de referencias, de propuestas, de perspectivas, que individualizan lo que alguien dice, que le convierten en persona, y que constituye lo que, de una manera muy general, podríamos llamar su ideología. Las palabras tienen, pues, un rostro porque configuran, en sí mismas, una personalidad. Cuando hablamos un lenguaje que va más allá de la simple referencia a lo real del inmediato vivir –el usual lenguaje de la cotidianidad–, aparece, indefectiblemente, un lenguaje interior, coagulado en el tiempo de nuestra historia personal, que es el rostro íntimo de lo que somos.

No se trata, con esto, de suponer que cada individuo es, verdaderamente, persona; que tiene contenidos en los que expresa su visión particular y original de la existencia; que es responsable crítico de sus actos. Cualquier ser humano, incluso en los niveles más próximos a la animalidad o al fanatismo, deja ver su fondo personal, en la ciega y torpe asunción de lo que otros le predican, en el hecho mismo de su cosificación y alienación. Un fondo personal, por supuesto, negativo, pero que asume con la pasión propia de quien busca, en esas alienadas ideas que pudiera trasmitir, el refugio para su soledad y despersonalización.

Por eso, con independencia del lenguaje racional con que expresamos los distintos saberes y ciencias que pudiéramos conocer, en los seres humanos se manifiesta una biografía que se ha formado en estadios mucho más dilatados de aquellos que parecen hacerse presentes en el latido de los «ahoras» donde se alza nuestra voz y se asoma nuestro rostro. Incluso en la referencia a los saberes que conozcamos, queda siempre, como subsuelo personal, el bloque de nuestro ser, alimentado de otras realidades que aquellas donde nuestra posible «racionalidad científica» discurre.

Estos derroteros parece que podría andar ese conocimiento que Sócrates exige, cuando pretende hablar con otra cosa que la mera presencia corporal de Alcibíades dialogante. Habría, pues, que saber «qué es el hombre».

En el diálogo se introduce el misterioso término «alma» *(psyché)* para indicarnos todos esos componentes que perfilan el espacio interior donde «se hacen las palabras» y, en definitiva, el cuerpo que las pronuncia. Después de reflexionar sobre si es el conjunto *(sunamphóterón)* el que, tal vez, constituya, el ser del hombre, Sócrates afirma que, «puesto que ni el cuerpo, ni el conjunto son el hombre, sólo queda, en mi opinión, el hecho de que esas partes o no son nada o si, efectivamente, son algo, ocurre que el hombre no es otra cosa que alma» (130c).

El problema del conocimiento de sí mismo adquiere aquí esa variante esencial. El conocimiento de sí, se transforma,

por medio del *lógos*, en conocimiento del otro. Un conocimiento que lleva desde el cuerpo al conglomerado de tensiones, deseos, pensamientos que determinan y caracterizan ese cuerpo.

En la investigación de esa «cosa en sí» ocurre, pues, una importante derivación. Esa abstracta entidad se concreta, por medio del ejercicio dialéctico, en algo abstracto también, pero que tiene un nombre algo más preciso, *psyché*, alma. «¿Tiene sentido pensar, cuando juntos hablamos sirviéndonos de las palabras, que es el alma la que se enfrenta con el alma?» (130d). En realidad este encuentro no es sino el encuentro de dos distintas formas de lenguaje, porque es el «aire semántico» que se cruza entre dos seres quien define, concretamente, los límites de esa relación: parece, pues, como si la pretendida «cosa en sí» fuese, esencialmente, la «cosa en otro», o mejor dicho la «cosa entre otros».

La confrontación de lenguajes ofrece una sólida realidad para levantar sobre ella el edificio de la mismidad. En la precisión de ese diálogo ha aparecido el término que va a servir para agudizar el problema más importante de la conversación, «pues lo que decíamos hace un momento, no es Sócrates el que habla con Alcibíades utilizando palabras, no es a tu rostro, como parece, a quien me dirijo, sino a tu alma» (130e). El rostro, la forma superior de presentarse el cuerpo, es sólo un «fenómeno», una simple apariencia del hombre, en comparación con ese fondo móvil de palabras que todo lo sustenta. El rostro, como suprema manifestación de la corporeidad, es la realidad sobre la que se hace presente el *quién es* de cada individuo. El inconfundible espejo donde se singulariza y expresa cada ser no es sólo apariencia, ya que ese aparecer ha estado unido a un aire semántico, a una voz que modula la expresión de ese rostro y describe, también, con las palabras su carácter personal.

El problema que subyace a este planteamiento socrático consiste en descubrir aquello que, en cada individuo, es el interlocutor principal en todo diálogo posible. Porque nuestra vida es un incesante dialogar «con el hombre que va con nosotros», con el mundo que nos rodea, con nuestros semejantes, incluso con nuestros «ajenos».

IX. El encuentro de dos mismidades que, en el dominio social, manifiesta el rostro ajeno, tiene lugar como diálogo. Es Sócrates quien habla y Alcibíades quien escucha (129b). Pero este, al parecer, proceso abstracto está enraizado en la propia corporeidad. Es todo el cuerpo el que, en cierto sentido, obedece los mandatos del alma que le domina como expresión y voluntad de la personalidad. Pero son dos rostros, dos personas, que se miran y atienden. El encuentro primero de los ojos alcanza su continuación en el diálogo que la mirada inicia. Conocerse a sí mismo presenta, pues, una variación esencial en «mirar al otro», «mirarse en el otro». La presencia del cuerpo hace que el conocer se transforme en mirada. Conócete a ti mismo se concreta y encarna en otro imperativo: «mírate a ti mismo».

Aunque en el encuentro de Sócrates con Alcibíades se llega a la conclusión de que son dos «almas» las que hablan, sorprende ese giro que da el diálogo hacia el instante de la corporeidad, y que busca el «ser en sí» de la personal existencia. «Hace poco decía que es Sócrates el que habla con Alcibíades, usando el logos, pero no hablando, como parece, a tu rostro, sino a Alcibíades, o sea, a tu alma» (130e). Ese logos que se «hace», necesita el dinamismo interior que es el alma. El «manejo» de las palabras, alentadas en el tiempo dilatado del discurso, es lo que constituye el ser humano y, por consiguiente, su mismidad. Una mismidad que se despliega en el discurrir de las palabras. El tiempo humano se hace palabra. Existencia y palabra son los constitutivos de lo que verdaderamente somos. Una existencia que no se destaca sobre el despliegue de lo natural sino por su ensamblaje lingüístico, por su capacidad de «hacer discursos», de discurrir enhebrando significados.

Es verdad que Sócrates y Alcibíades divagan sobre los oficios de artesano, agricultor, médico. Quienes los ejercen no se conocen a sí mismos porque lo que hacen, al ser obras del cuerpo, no les dejan ver la mismidad: esa mismidad del lenguaje que da razón de lo hecho. Todo obrar remite, pues, a una consciencia que lo justifica, asienta y ordena, porque «quien cuida de su cuerpo cuida de las cosas que tienen que ver con él, pero no se cuida de sí mismo» (131b). El «sí

mismo» vuelve, de nuevo, a aparecer como el entramado de un discurso que, al «deshacerse», al desgranarse en el tiempo de los latidos, «hace» y construye la mismidad.

X. El último paso hacia la inteligencia de lo que ordena el oráculo de Delfos tiene, como había indicado, un extraño giro. Buscando todavía lo que el dicho délfico pretende enseñarnos, no hay mejor ejemplo, según Sócrates, que el de la vista. «Imagínate que ese mandato se dirigiera a nuestro ojo aconsejándole como si fuera un hombre y le dijera: 'mírate a ti mismo' *(idè sautón)* ¿Cómo entenderíamos la frase? ¿No crees que estaba diciéndonos que mirase a aquello que el ojo, al mirarlo, nos deja vernos?... Y eso no es otra cosa que un espejo o algo parecido» (132e).

El ejemplo de la mirada intenta explicar la difícil aplicación que el conocimiento de sí supone, al no encontrar realidad sobre la que constituirse. «Mírate a ti mismo» en el símil socrático, tiene una posible solución en el espejo. La problemática mismidad se hace cosa en ese objeto que nos refleja.

El espejo objetiva la mirada. El ojo se refleja en ese espacio frente al que la visión se realiza. Pero, de hecho, la mismidad que requiere tal encuentro no es lo que, en el espejo, se recoge. No es la visión de sí mismo lo «visto» en el espejo. El espejo reproduce sólo la «vista» del que mira, pero no su visión. Lo visto con esa mirada es, en cierto sentido, un espejismo. Una vista que no ve, una apariencia tras la que no hay «visión» alguna. Sólo el encuentro de dos distintas formas de realidad, es lo que tal reconocimiento ofrece. No es, pues, un «mírate a ti mismo» lo que manifiesta nuestro apercibimiento en el espejo, sino «mira el reflejo de tu mirada, una mirada que, por cierto, no ve».

La comparación que hace Sócrates tiene, sin embargo, otro nivel de reflexión. Ese apotegma se duplica, en una exclusiva perspectiva lingüística: «mira el ti mismo». Pero lo visto no es mismidad alguna, porque eso visto no «sabe» su visión. Un mirar, pues, que no reconoce, que no devuelve otra forma de saber distinta del que «se sabe» mirándose.

El imperativo de mirar *–idé–* se dice en griego con un verbo que es, sobre todo, «visión», o sea, conocimiento de la

mirada. Ver es, en la literatura griega, una forma de saber lo que se mira, saber que se ve, y en ese «saberse» se puede encontrar la mismidad. Pero saberse es, en el fondo, poderse decir lo que se sabe. Un saber que se hace presente en la estructura del «ser dicho». Únicamente en las palabras se encuentra la mirada que reconoce y que habla.

El ejemplo socrático que confía en explicar la dificultad del conocerse –con la transformación del «conócete a ti mismo» en «mírate a ti mismo», y que no sirve por esa pasividad de la mirada vista, se desplaza–, sin embargo, hacia un inesperado horizonte.

El supuesto mundo «interior» que refleja nuestra mente; esa misteriosa intimidad, que constituye lo que somos, es el verdadero espejo de nuestro «recogimiento» y nuestro encuentro. Pero ese espejo es el espejo de las palabras. Lo que decimos o lo que nos decimos constituye la auténtica objetivación donde se realiza, reconstruye y encuentra nuestro saber y la mirada íntima que lo reconoce. No hay otra posibilidad más clara de conocerse. Es cierto que lo que hacemos es manifestación de lo que somos; pero el hacer implica siempre un decir, una estructura íntima que organiza y proyecta en nuestras obras los «efectos» de nuestra reflexión y nuestras «decisiones».

Las palabras espejean el saber de nosotros mismos, porque ellas son objeto y mismidad. Objeto, porque reflejan el mundo, los seres reales o ideales que lo habitan, y se sitúan ante nosotros como totalidades ajenas a la particular singularidad. Y mismidad, porque su carácter objetivo está subjetivizado por los múltiples sentidos que esas palabras albergan. Esa mismidad es, precisamente, la posibilidad de reflejarnos nuestros pensamientos y devolvérnoslos. La objetividad de las palabras está, pues, llena de los contenidos que han ido poniendo, desde la vida histórica, las múltiples subjetividades que las han utilizado.

XI. El carácter «especular» –especulativo– del lenguaje confirma un modo sutil de expresar la fórmula del «conócete a ti mismo». No hay posibilidad de conocimiento de sí que no arranque de esa especulación que habita en las pala-

bras; de mirar y mirarnos en esos espejos. «Conócete a ti mismo» se transforma, de nuevo, en «mira las palabras»: las palabras que hacemos nuestras, a lo largo de la vida, y que configuran el fondo ideológico de cada singularidad, de cada personalidad. El lenguaje que somos y en el que se refleja la mismidad –o sea, las opiniones, muchas o pocas, que tengamos de la vida, de los otros seres, de la sociedad y la cultura– es el espejo con el que continuamente nos encontramos y en el que nos vemos. Verse en el lenguaje es reconocer –pensar– las palabras y reconocerse –verse iluminados– en ellas. El conocimiento y la mirada que el consejo de Delfos propone, sólo puede alcanzar ese territorio vagaroso de la mismidad, si lo concretamos así en el lenguaje. El mundo ideal que conforman las palabras y que, en ellas, se vislumbra es, pues, la más certera realización de la inscripción délfica.

Producto de la historia, continuamente reflejado en nuestra mente, el lenguaje que hablamos, desde el sesgo concreto de cada biografía, abre la puerta del recóndito espacio de nuestra intimidad. No cabe, pues, conocimiento de la individualidad sin la especulación de las palabras.

Delante de los ojos de la mente leemos las palabras que nos pronunciamos, como espejo que fluye ante nosotros y en cuya fluencia descubrimos los sentidos reflejados, vistos, reconocidos, sabidos en ellas. «Conócete a ti mismo» es decirte a ti mismo lo que piensas, lo que deseas, lo que te propones, lo que eres. No hay otra posibilidad de mirada, o sea, de consciencia de sí, que no se haga presente en el espejo lingüístico.

Por eso, el conocimiento de sí mismo está, como en el proyecto socrático, unido a una perspectiva moral. El imperativo del saber es, a su vez, el imperativo que nos obliga a sabernos para mejorarnos (133c). Precisamente porque esa mejoría tiene que establecerse en el dominio colectivo, en la polis (125b), el mandato délfico adquiere una enriquecedora resonancia social. No se trata, pues, de una abstracta forma de conocimiento. «Conócete a ti mismo» se convertiría en una fórmula vacía, absolutamente inoperante, si no irradiase su mandato, a través del lenguaje, hacia la vida colectiva. Esa

colectividad, las imágenes y visiones que proyecta, es el contenido más real de la, en otro caso, imprecisa intimidad.

Ni siquiera, como vimos, el ejemplo del espejo servía como adecuado contraste para explicarnos tan singular y arriesgado conocimiento. La visión, desde lo visto en el espejo, es una visión que no ve, que no habla. El espejo está mudo ante nuestros ojos y sólo confirma, como mismidad, ese carácter insensible y plano de la mirada vista que no es mirada porque no nos mira. Pero las palabras sí nos miran. La voz que articulamos, el sonido que oímos, las letras que leemos, no sólo son el referente «especulativo» de una mismidad, sino que nos miran, nos hablan, nos dicen y, de alguna manera, nos leen. La reciprocidad de esa función mental, que el lenguaje destaca, ocupa, por un lado, la consciencia de sí que sabe lo que el lenguaje significa y, por otro lado, al arrastrar consigo toda esa historia objetiva, que la lengua materna comporta, hace presente ante nosotros el verdadero objeto al que tiene que mirar el conocimiento que el oráculo de Delfos recomienda: Conoce tu lenguaje, piensa tus palabras, descubre lo que el tiempo, a través de la educación y los mensajes sociales, ha hecho de ti y en ti, y sabrás, efectivamente, lo que eres y lo que puedes.

El oráculo délfico se convierte en una fórmula de solidaridad. Nadie puede conocerse a sí mismo sin que ese conocimiento no sea, al mismo tiempo, conocimiento de lo otro y de los otros. Por eso, el diálogo es expresión del encuentro con una peculiar mismidad que irrumpiendo en nuestra mente, como individualidad consciente, nos lleva hasta el dominio colectivo que ha hecho posible la constitución de esa individualidad en el ajeno espacio de la naturaleza y en el ancho dominio de la cultura.

XII. El imperativo del conocimiento de sí suponemos que debe poseer también ese componente moral al que me he referido anteriormente. De lo contrario habría que plantearse, de nuevo y con total radicalidad, qué significa «conoce tu mismidad». En este caso tendríamos que preguntarnos: «¿Qué es conocer? ¿Qué quiere decir que nos conozcamos? ¿Para qué sirve ese posible conocimiento?».

A los problemas que plantea el término mismidad, se une ahora el sentido del verbo «conocer». Una primera aproximación nos permite intuir que tal conocimiento supone determinado grado de consciencia. «Conocer» es saber lo sabido, objetivar lo que sabemos y poderlo juzgar. El verbo «conocer» encierra una estructura esencial del existir humano. Porque conocer no es tanto el grado de información que, el animal que habla, necesita para vivir, cuanto la elaboración y juicio que hemos de llevar a cabo para orientar nuestras decisiones o nuestras sumisiones, en imprescindible relación con los otros. Por eso, el verdadero sentido de ese verbo no consiste en la reflexión sobre su valor epistemológico en abstracto. Conocer se desarrolla en un espacio histórico concreto; y, cuando leemos el texto platónico, no queda otro remedio que traer, desde allí, esa máxima para incorporarla a nuestra perspectiva histórica.

Es posible que la característica fundamental del conocer, como consciencia de las informaciones que la vida nos presenta, no haya variado mucho y que el fondo de «intenciones» que emergen de una persona sea una forma primera y primaria en la estructura del conocer. Pero, en nuestro tiempo, las posibilidades de modificar las respuestas de nuestro cerebro son infinitamente superiores a las de cualquier otro tiempo. ¿Qué significa entonces, hoy, tan etéreo mandato? ¿Qué podemos conocer verdaderamente en el mundo de la información y la tecnología? ¿Podemos hablar todavía de mismidad?

La perspectiva moral surge aquí, de nuevo, con más fuerza de la que el viejo mandato exigía. Porque el conocimiento de sí nos pide el conocimiento y el análisis y la crítica en el lenguaje que nos rodea y, en parte, nos asfixia. Pero tal experiencia no puede ni debe moverse en el ámbito personal. Aunque sea cada individuo quien asume en sí mismo, por muy alienado que pudiera estar, la ética de la responsabilidad, son los espacios colectivos, las instituciones, los medios de información tan diversos y tiránicos, los que determinan los modelos que, a través de diversas formas de lenguajes y, a veces, de sus manipulaciones, aprietan la consciencia individual.

El rostro que se nos acerca y con el que dialogamos está acompañado de los múltiples rostros que no son de nadie, de los miles de lenguajes que ningún *ser* articula, de los infinitos silencios que hay detrás de las voces que nada dicen. Mal se encajaría, aquí, el texto del *Alcibíades*: «Así, pues, querido Alcibíades, si el alma pretende conocerse, ha de mirar a un alma y, sobre todo, a aquella parte del alma en la que se encuentra la virtud –el poder– del alma, o sea la sabiduría» (133b). Entonces, ¿a qué alma podemos mirar para conocernos?, ¿cómo podremos defender las posibilidades de encuentro que no estén marcadas ya por el «ruido y la furia» de la algarabía mediática?, ¿tendremos que admitir que la trillada expresión «conócete a ti mismo» suena anacrónica porque ya no hay mismidad alguna que conocer?

XIII. «¿Quién eres tú de entre los mortales?», preguntaba Diomedes, y Glauco diluía, como vimos, en el dominio de la naturaleza, en las hojas de los árboles que las estaciones derrotaban o alumbraban, esas biografías familiares que cobijaban en los ideales aristocráticos, los ideales de los «mejores». Pero ya ni siquiera alcanzaríamos a contestar con la bella imagen de las hojas caídas en otoño y renacidas en primavera. La sencilla pregunta de «quién somos», que la mismidad libre y elaborada desde los niveles de la «consciencia de sí» debería saber responder, tras siglos de filosofía, puede encapsularse hoy en respuestas más vacías, artificiales y anodinas que esas hermosas biografías que daban vida al sueño de los héroes y aliento ideal –ser mejores– al *dêmos* que las escuchaba.

A pesar, sin embargo, de las dificultades para encontrar ya un sentido al mensaje de Delfos, puede todavía alimentarse una consciencia que se alce, desde la larga experiencia de tantos siglos de reflexión, a refrescar e interpretar la endurecida fórmula.

Creo que el viejo apotegma encierra, como síntesis de un proyecto moral, una permanente enseñanza porque el conocimiento de sí apunta a un proyecto ilustrado del que aún quedan importantes capítulos por escribir. Ese proyecto mantiene vivo, como ideal utópico y, paradójicamente real, el sueño

de un espacio de solidaridad al que el tiempo futuro no debe renunciar. Y ese tiempo por venir sólo puede construirse sobre el lento e incesante trabajo de la política y las instituciones que la política funda.

Es cierto que las tensiones, oposiciones y enfrentamientos –el *pólemos* de Heráclito– ponen, al parecer, un contrapeso durísimo a la utopía de muchas de las palabras que, a veces, como consuelo, nos seguimos pronunciando. Pero, después de siglos de cultura y de los ejemplos que los viejos y nuevos cínicos ofrecen, intuimos que estos ejemplos no pueden seguirse y que la sociedad jamás llegaría, verdaderamente, a progresar por los senderos que marcan muchos comportamientos de la política y el poder económico. Muy imprecisamente todavía, presentimos que, a pesar del imperio con el que nos atenazan, están ya camino de su propia corrupción. No sabemos el tiempo que aún durará ese sortilegio de la mentira, esa continuada producción de miedos y terrores abstractos –además de la angustia, la violencia, la crueldad reales– con los que se atosiga a los que desconocemos los resortes del poder de los cínicos aprovechados. Sería una dura derrota de la vida social, de la cultura, de la posibilidad de ser, aceptar esa tergiversación de las consciencias que ya no pueden oír el mandato de Delfos, porque es imposible «conocer» y no queda resto de «mismidad» sobre la que proyectarse, entre tantos fragmentos y tantas desgastadas y aplastadas palabras.

Las continuas respuestas que buscamos en el conocimiento o, al menos, en la experiencia individual, confirman el inacabado proceso en el que se encuentra el territorio de nuestro cerebro. El progreso de su constitución nos plantea el reto de integrar, en el lenguaje singular que cada persona lleva consigo, las múltiples posibilidades de lenguaje que anidan en la tradición literaria. Frente a los semilenguajes de los aún recientes medios de comunicación, que apenas alcanzan, en la mayoría de los casos, el nivel del balbuceo, hay que reconquistar los lenguajes de la tradición escrita que simboliza una palabra necesitada de revisión: humanidades.

El «conócete a ti mismo» no puede darse en la neutra indiferencia de una simple recomendación moral que sólo

habla a la consciencia individual. «Conócete a ti mismo» resuena, hoy, en un espacio más amplio donde, por medio del lenguaje materno y de todo lenguaje posible, encontramos reflejadas las imágenes de nuestro propio ser.

La mismidad está, pues, diluida en las miles de páginas escritas y en las que nos reconocemos. Ellas son el verdadero espejo donde encontrarnos y en cuya visión aprender y aprendernos. La mismidad es una reconstrucción, en el espacio social, de los mejores deseos y proyectos –comunes a la mayoría de los seres humanos– donde colectiva y solidariamente podamos encontrarnos.

Esta reconversión del apotegma de Delfos es, tal vez, la más clara posibilidad de encontrar su sentido, y de renovar su apuesta para mejorar, como se dice en el *Alcibíades*, «todos nuestros planteamientos políticos» (125c, ss.).

«¿Sin saber qué somos nosotros mismos, cómo vamos a conocer el arte de hacernos mejores?» (128e). Por lo visto, el supuesto conocimiento de sí se despliega ante un horizonte moral, y este horizonte es la *pólis*, el espacio donde se construye la cultura y donde se realiza el lenguaje. Por eso, el conocimiento de sí es prudencia, honradez, equilibrio, inteligencia, sosiego *(sophrosýne)*. Sin esta forma de conocimiento no podemos, de hecho, distinguir el bien del mal (133c).

La *pólis* es hoy para nosotros la cultura. Nunca mejor empleado el término «humanidades» que, en este contexto, y nunca más esperanzado y significativo el mandato socrático. Conocerse a sí mismo es, en definitiva, un deseo que siempre podemos asumir como un imperativo moral que, individualmente, reclama lucidez y claridad en el motor que origina nuestras decisiones. Pero, junto a este impulso personal en la moralidad de nuestro saber, se implica todo un saber del pasado. En ello adivinamos una mirada que, al posarse en la tradición literaria y escuchar su voz, recobra la memoria ofreciéndonos una compañía constante, donde aprender a orientar nuestro quehacer.

IV

AMISTAD Y MEMORIA

I. En un texto del *Banquete* platónico, uno de sus interlocutores, Aristófanes, narra un mito en el que se caracteriza a las criaturas humanas como unos extraños seres, de extraordinaria fuerza y perfección que, por su deseo de emular a los dioses, fueron castigados por ellos. Estos seres de forma redonda, con cuatro brazos, y dos rostros opuestos en una misma cabeza, fueron cortados, verticalmente, por Zeus, duplicándolos y, de paso, debilitándolos. Se convirtieron, así, en seres partidos, incompletos, añorando siempre la mitad desgajada para compensar, en el posible reencuentro, el sentido de la existencia: «Desde tan remota época es el mutuo amor de los seres humanos algo connatural –inserto en ellos mismos– y reunificador de la antigua naturaleza, tratando de hacer de la dualidad en la que se han convertido, la unidad que fueron. Cada uno de nosotros es, pues, un *símbolo* de hombre. De ahí que andemos siempre buscando nuestro propio símbolo», nuestra otra mitad (*Banquete,* 191c-d).

El mito que habla de estos seres partidos no sólo es una brillante imagen literaria en la que se expresa una teoría de la condición humana. El mito refleja, además, algo sustancial a la misma naturaleza concreta de cada uno de nosotros. Esa misma naturaleza tiene un motor y guía, el deseo *–órexis–* que en su incesante inestabilidad está en el origen de toda convivencia, de toda elección. Porque, en el suelo de la historia, el deseo se determina, modifica y completa desde las condiciones de posibilidad que emergen de esa misma historia. La fractura de nuestra existencia, la pérdida de autarquía, la continua búsqueda de lo otro, representa ese carácter simbólico y fragmentario que anida en nuestro ser. Es verdad que ya no andamos tras las huellas de la mitad cortada, tal como cuenta el mito; pero, fuera de él, el aliento del deseo, la inse-

guridad y el azar, la inquietud y la pasión, son manifestaciones de esa existencia quebrada y, por supuesto, estimuladora, que determina la vida.

La existencia humana tiene el mismo afán, la misma necesidad de completarse que las criaturas del mito. Pero su posibilidad de realización y perfección es algo mucho más abierto y creativo que las ausentes mitades que, en otro tiempo, forjaron nuestra identidad. El deseo, que impulsa más allá del complejo organismo que ciñe la piel, necesita determinarse; ir construyendo un mundo en el que la soledad en donde se cobija, inevitablemente, cada consciencia individual, encuentra los mensajes que la humanizan, que la enriquecen y que airean la monotonía de su fragmentario existir.

En el discurrir de los días, se nos ha hecho habitual e insensible el sorprendente fenómeno del necesitar, sobre el que se alza el arco del deseo. En la *República* (369b), Platón había intuido, desde un espacio político, esta forma peculiar de constituirse el hombre: «Pues bien, la polis nace, en mi opinión, por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas». Esa indigencia manifiesta también la soledad imposible, la pérdida de autarquía, la incesante recepción y creación de mundo. La indigencia que moviliza el deseo se proyecta en un espacio objetivo donde –en su manifestación ideal, modulada por todas las posibles contradicciones– construimos el mundo elegido, dentro de las tantas veces agobiantes condiciones de posibilidad de la vida. Es verdad que esas condiciones son condiciones reales, engarzadas con nuestros instintos, con nuestra educación y carácter que también, como el mundo circunstante, nos determina y aprieta con la misma fuerza que las condiciones objetivas y sociales. Porque, en el fondo, buena parte de la subjetividad que somos, de la persona que nos define, se ha hecho en el juego del mundo que, como destino, nos toca vivir y que ha enriquecido o empobrecido cada singular existencia. Una memoria, pues, de lo que fuimos para que, sobre esos seres fragmentados, flote siempre la amenaza de un nuevo castigo si, excepcionalmente, se lograse recuperar la redonda identidad y, con ella la energía, fuerza y seguridad que antes tuvieron.

Pero también, fuera del espacio mítico, la memoria real que nos constituye, indica las orientaciones y logros posibles a que nos arrastran los deseos. Fondo de nuestro existir, la posibilidad de evocarlo nos ata siempre, en cada presente, a la fría reconstrucción de otro tiempo en el que ya no podemos elegir. Los vericuetos de esa memoria que, fragmentariamente, evocamos nos permitirían aprender de aquellos pasos que decidieron nuestro destino. Por eso, ser es ser memoria. No tanto por la siempre difícil plenitud de evocación, sino porque, en el hilo del tiempo recordado, podemos encontrar las decisiones, elecciones, azares que nos trajeron al lugar en el que estamos. Criaturas indigentes, condenadas a recuperar esa indigencia en el ámbito de otros seres, intentan reconstruir, inventándosela, la mitad perdida. Y esa reconstrucción que movilizó el deseo hacia el futuro se alimenta, además, del pasado.

La memoria es, así, el otro elemento esencial de esa búsqueda y creación de la fragmentada y duplicada identidad. Zeus ordena a Apolo que cure las heridas producidas por el corte; que alise las cicatrices; pero que deje bien visibles unas cuantas «alrededor del vientre y el ombligo como memoria (*mnemeíon*) del antiguo sufrimiento (*tou palaiou páthous*)» (191a). El término «memoria» (*mnemeíon*) emerge, en el pasaje platónico, como un hito de ese camino dirigido al encuentro de lo que nos completa. Porque la recuperación fragmentaria del pasado, que cada acto de recuerdo implica, no consiste en la momentánea evocación, en el presente, de un resto de otro tiempo. El fundamento de la memoria no es sólo su posibilidad de evocar, sino de construir, de crear, de fijar. En el surco del tiempo y en la infinita sucesión de latidos que conforman la existencia, la memoria establece la permanencia, aglutina unos instantes con otros y enhebra la posible coherencia de cada biografía.

Lo que hemos ido siendo ha estado marcado y orientado por las determinaciones que pasaban por el curso del existir. Sin la determinación que pervive hacia el futuro, sin la fijeza que imprime a cada instante su engarce con el instante anterior y posterior, la vida carece de sentido y contenido, y su tiempo no podría contar más que segundos vacíos, sustenta-

dos en su propia nada: la imposibilidad de construir el argumento de su continuidad. La memoria es ser, porque es permanencia y porque diseña en cada individuo los perfiles de un carácter, de un rostro, de una «persona», que manifiesta, efectivamente, una «manera de ser». Y esto es fruto de la persistencia de esos engarces que remachan e identifican lo que, en otro caso, sería una vacía e imposible sucesión.

El recuerdo que aparece en el mito platónico de los hombres redondos que, al ser partidos, se ven ya, necesariamente, impelidos a desear, a buscar lo otro y al otro, con la esperanza, nunca colmada, de la antigua plenitud, se transforma, dentro de la existencia concreta de cada uno, en una teoría del amor y la amistad. En esta tendencia a la perfección en la alteridad, en ese vínculo que define el impulso más fuerte de la vida personal, alienta la memoria de lo que hemos sido. Nuestra forma de querer, las perspectivas que acogen cada historia de amor y de amistad, arrancan, fundamentalmente, de un tiempo pasado en el que nuestras decisiones y elecciones han ido dibujando los contornos de una personalidad. Somos desde la memoria y no sólo desde el pequeño espacio del puntual recuerdo, sino desde el tejido que nuestros actos han ido formando y que dicen cómo hemos llegado a ser. Pero queremos y deseamos también como ha querido y desea esa memoria; queremos desde nuestra concreta y determinada esencia, desde las fibras que han urdido nuestra personal biografía, desde los rincones en que nuestro cerebro ha aprendido, o le han enseñado, a movilizar o a paralizar sus neuronas.

La memoria inventa y descubre el espacio que va cobijando la contextura de nuestra ideología, de lo que pensamos del mundo y de los otros seres, la voz de ese lenguaje interior en el que hablamos con nosotros mismos y en el que, continuamente, nos reconocemos. Y esa memoria, que reconoce, habla y da sentido a la monotonía de la naturaleza, está hecha del diálogo que llevamos con las informaciones que nos llegan del mundo exterior. Un proceso de maduración en el que la educación desempeña una parte fundamental. Educar será, sobre todo, construir el argumento que sostiene el incesante acopio de signos y lenguajes que, a veces, nos desborda; sintetizar las múltiples experiencias en un rostro homogéneo, en

una «persona». La memoria como centro de liberación o de esclavitud, según haya sido la fluidez o el anquilosamiento de las informaciones recibidas, acaba convirtiéndose en la garantía sobre la que descansa la intimidad, en la voz del lenguaje que somos, del intérprete necesario que no puede cesar de mirar, de juzgar, de asimilar.

En el foco de la memoria individual, como esa cicatriz de las criaturas desgajadas que cuenta Aristófanes en el *Banquete*, descubrimos esos vestigios de la experiencia, esos relieves del tiempo que se han salvado de su deslizamiento y que, en cierto sentido, organizan y unifican lo que hacemos. Pero también, como en el mito, esa mirada que podemos dirigir hacia nosotros mismos para reconocernos en el espejo del tiempo que la memoria solidifica, puede ser reflejo del deseo, objeto de la amistad y el amor. La mirada hacia sí mismo no es nunca una mirada neutra, sino que en ella se hace patente no sólo la apetencia del ser, sino su aceptación. Pero esto amplía ya el paisaje del mito hacia nuevos horizontes que abren uno de los más fecundos territorios de la filosofía moral y de la filosofía política. Porque en esa aceptación de sí mismo y, paradójicamente, en la aceptación y querencia del otro descubrimos, una vez más, el eje que armoniza la historia de esos seres indigentes, que únicamente pueden vivir, si son capaces de sentir el amor y la amistad, si son capaces de soñar, de inventar lo otro que se quiere y que, en ese querer, les completa y realiza.

II. En la historia del amor y la amistad hay dos momentos capitales, que arrancan ya de las dos primeras reflexiones importantes sobre este fenómeno afectivo. Sorprende que, precisamente, en sus orígenes, los escritos de Platón y Aristóteles dedicasen largas páginas a analizar y describir, con precisión y sutileza, el sentido, fundamento, formas y poder de la amistad. Y sorprende, porque aunque ya en el pasado siglo la psicología y la sociología se han interesado por estos elementos esenciales de interacción social, la amistad y el amor han estado, en buena parte, ausentes en los escritos de los filósofos. Es cierto que, después de los griegos y partiendo de sus ideas, Cicerón y Agustín de Hipona, vol-

vieron a reflexionar sobre la amistad, y que en el *Llibre d'amic e amat* de nuestro Llull resuenan ecos del mejor platonismo, y que en el Renacimiento y la Ilustración, Ficino o Rousseau, por ejemplo, abordan, desde perspectivas muy distintas, el platonismo o la pedagogía de los afectos. Pero, de todas formas, para la importancia que tiene este fundamento de la vida y las relaciones humanas, parece como si el impulso original, que movió a los griegos a hacer una de sus más brillantes y agudas aportaciones teóricas, no se hubiera mantenido, al menos con la intensidad que su comienzo prometía.

El interés que para los griegos tuvo el problema de la amistad, de la *philía*, lo pone de manifiesto el hecho de que, entre los diez libros de la *Ética Nicomáquea*, dos estén dedicados a la amistad. Que en el primer escrito en el que se plantea esta fundamental cuestión de la filosofía práctica y en el que se analizan, por primera vez, las estructuras más sutiles del obrar humano, aparezca la *philía* como un componente esencial de ese obrar, indica la importancia que, para la ética y la política, tuvo ese conocimiento. Aristóteles que exploró, por primera vez, el inmenso territorio de la amistad, creó también una parte de la terminología que la expresaba como, por ejemplo, el término *philautós*. Traducido de una manera muy esquemática, diríamos «amor a sí mismo», «amor propio»; pero esa traducción deja fuera algunos componentes esenciales de esta palabra, compuesta del adjetivo *phílos*, «tendencia amistosa», «amado», «querido» y el pronombre personal o adjetivo de identidad, *autós*. Este tipo de creaciones permiten ver la riqueza de una lengua que se moldeaba por las intuiciones de sus filósofos y que dejó plasmado en ella el sonido de sus descubrimientos intelectuales.

Como es sabido el adjetivo *phílos*, surge ya en los albores de la literatura griega y no significa, en principio «amigo», tal como hoy lo entendemos. «Si el hombre homérico, de las muchas cosas que encuentra en el mundo que le rodea, quiere destacar una, ante la que se sitúa en una relación muy próxima, utiliza la enigmática palabra *phílos*. Las más recientes investigaciones nos indican que se trata de un adjetivo posesivo pronominal» En este sentido, *phílos* expresa una estrecha relación que se podría definir como «la pertenencia al yo, como propiedad, y como propiedad que se aprecia y cuya posesión no es indiferente y que nos da alegría. Porque eso es *phílos*, aquello que nos es más próximo: el propio cuerpo, la propia vida»[1].

Textos de los poemas homéricos, de la tragedia y la comedia nos ofrecen abundantes ejemplos. Tan personal pertenencia salta pronto al mundo de los objetos, «así son *phíla* los bienes que nos rodean y que sobrepasan la esfera del Yo: los vestidos, la casa, el lecho, las ofrendas, el arco, la cítara, la nave»[2]. Estos objetos y bienes no sólo nos sirven sino que, en parte, conservan algo de nosotros: el desgaste del roce de nuestras manos, o esas arrugas de nuestros vestidos que se han hecho al aire, al gesto, a los hábitos y movimientos de nuestro cuerpo. Una corriente profunda de pertenencia y fraternidad, por así decirlo, que fluye entre los seres humanos y las cosas. Pero, tal vez, lo más sorprendente, como ha mostrado Dirlmeier, es que *phílos* empieza a trascender el cerrado espacio del cuerpo y proyectarse hacia los otros; pero precisamente, hacia aquellos otros que estaban unidos por los vínculos familiares. *Philía* nace, como decía, en el espacio de la consanguinidad, de aquellos que tenían la misma sangre.

Los primeros pasos en la historia de la amistad se dieron, pues, en el cobijo del grupo familiar. La literatura griega está llena de testimonios que expresan esta *philía syngeniké*. Es lógico que el afecto hacia los otros hubiese que aprenderlo en los brazos de la naturaleza, que dictaba su poderosa ley, defensora y protectora de la propia vida, en el dominio de la solidaridad y la pervivencia. Pero, pronto, las formas democráticas de la sociedad, que se consolidan en el siglo V, ofrecen en la relación amistosa y amorosa un cambio fundamental. Ese cambio había sido ya iniciado en el seno mismo de la sociedad aristocrática.

El nombre de «amigo», en los poemas homéricos, es el de *hetaíros*, una amistad que no tiene, en principio, que ver con el clan familiar ni, en consecuencia, con la consanguinidad. La sociedad bélica que describen esos poemas, la soledad ante el destino, el peligro y la violencia, llevan al héroe griego a buscar en el otro –partícipe también de una existencia acosada– ayuda y compañía. Las primeras formas de una

amistad libre, más allá de la consanguinidad y la familia, tienen lugar, en ese espacio donde van juntas la muerte y la vida. La defensa real del cuerpo y la defensa ideal de unos determinados valores, que la aristocracia guerrera había sublimado, dibujan el horizonte de referencia para nuevas formas de relación entre los hombres. Esas relaciones habían establecido una fórmula férrea, que expresaba el primer atisbo moral en las vinculaciones humanas: «ama al amigo y odia al enemigo». Un principio feroz como elemento de cultura y concordia, pero que, paradójicamente, ponía al descubierto la necesidad de la *philía*. En un pueblo agarrotado por guerras continuas, como fue el pueblo griego, esa teoría del comportamiento, donde entrechocaban los primeros balbuceos de la justicia y la injusticia, dejaba ver no sólo la dureza de la vida, sino la dificultad de defenderla.

La discriminación y barbarie que encerraba tal comportamiento, expresa, sin duda, una forma de reconocer la escasez que acosa a la existencia y confirma la angustia de un ser que tiene, efectivamente, que luchar para serlo, para vivir. Con ello, la naturaleza mostraba también su rostro de «maestra de la vida», y enseñaba la salvaje lección de su pasión por defenderla. Lección que, por cierto, ha resonado, sin apenas respiro, a lo largo de la historia. Pero ese dictado de las fuerzas instintivas –que, bajo múltiples máscaras, nos indicaba la estrecha e inestable frontera del persistir–, empezó a ser desoído por otra fuerza de la que había de arrancar la cultura o, con un adjetivo a veces trivializado, lo humano, lo específicamente humano.

Uno de los primeros momentos de ese cambio aparece ya en la filosofía griega. En la discusión sobre el fundamento y sentido de la justicia que se lleva a cabo en el libro primero de la *República* y donde se recoge el viejo apotegma de «hacer bien a los amigos y mal a los enemigos» (332d), se resquebraja ya esa tesis. «Por tanto, si alguien afirma que es justo el dar a cada uno lo debido, y entiende, por ello, que el hombre justo debe dañar a los enemigos y beneficiar a los amigos, no fue sabio el que así dijo» (335e). Con tales palabras, irrumpe en la tradición filosófica un horizonte de referencia sobre el que proyectar un nuevo sentido para los

actos humanos. Pero en esta proyección había que construir unos principios que pudiesen sustituir o, al menos, modificar la implacable ley de la naturaleza.

III. El instrumento para esa construcción habría de ser la *philía*, un impulso que, modificado como deseo del bien hacia el otro, deseaba el bien para sí mismo. En su democratización y apertura, la *philía* va a ser el mejor camino de sociabilidad y concordia. No es extraño, pues, que Platón y, sobre todo, Aristóteles, entendiesen que las posibilidades ocultas en el universo afectivo de la amistad, constituían el inicio de una revolución en los condicionamientos que organizan el obrar humano. Un conocido fragmento de Epicuro a quien, tal vez, llegaron ecos de los planteamientos éticos de Aristóteles, sintetiza, con una imagen muy certera, esa inmensa democratización del principio universal de la amistad. «*Philía* hace su ronda alrededor del mundo y, como un heraldo, nos convoca a todos a que nos despertemos para colaborar en la mutua felicidad» (G.V., 52).

No sorprende que el libro VIII de la *Ética Nicomáquea,* donde Aristóteles comienza su larga reflexión sobre la amistad, se abra con una impresionante afirmación: «La amistad es lo más necesario para la vida» (*anankaiótaton eis tòn bíon*). Muchas veces me he preguntado por el sentido de esta necesidad y he buscado en los textos clásicos los matices de este adjetivo, *anankaíon.* En la *Metafísica* (1015a 20 ss.) explica que «lo necesario es aquello sin lo cual no se puede vivir, por ejemplo, el respirar, o la alimentación». Entre los diversos sentidos de esta palabra, en el texto aristotélico, no aparece uno que creo es importante para el significado de la necesidad de la *philía*. La necesidad, como la amistad, corre también por los canales del parentesco. Los miembros de una familia son los *anankaíoi* (*necessarii*: los parientes de la misma sangre). Platón hablará de una madre como la amiga necesaria (*República*, 574c), y es muy probable que la expresión aristotélica volviese, a través de la consanguinidad, a recoger el engarce de la amistad con la naturaleza, congregando e identificando a los individuos.

Esta amistad, necesaria para la vida, que encuentra en las páginas de la *Ética Nicomáquea* uno de los análisis más detenidos y certeros en toda la historia de la filosofía, va a enraizar su necesidad en un espacio distinto de aquel que configuraba el clan familiar. Precisamente porque se trata ya de levantar una teoría democrática de la amistad, las referencias familiares –el amor de los padres a los hijos, por ejemplo– tendrá un papel secundario. La amistad nace, sin duda, desde ese modelo natural que determina y crea las relaciones paterno filiales; pero esto es, como decía, el modelo de la naturaleza. Una sociedad nueva, sobre vínculos mucho más abiertos, no podía aceptar sólo los afectos que proclamaban la defensa del clan.

Una de las primeras lecciones de esta amistad democrática dictaba su sabiduría bajo la forma de otro de los conceptos esenciales de la nueva ética: el concepto de «elección» –*proaíresis*–. Porque las identidades de la tribu o la familia se alimentaban de tajantes principios de exclusión y de discriminación. El individuo discriminado, por muy excelente que sea, jamás podrá pasar, aunque se esfuerce, la barrera que los otros le han levantado. El «no eres de los nuestros», no sólo fija una fórmula de exclusión y rechazo sino, en el peor de los casos, de condena. El valor del individuo, su victoria democrática que, con la educación, tiende a encontrar la igualdad y la libertad entre los seres humanos, choca contra ese principio discriminador que ya no se funda en el *ser*, en la elección, en la honestidad, en la inteligencia, y la cultura, sino en el pasivo *estar* dentro de la muralla infranqueable de los distintos, de los «mejores», de los que han llegado a creerse mejores. La *philía* era, pues, la posibilidad de romper con esa ideología de la exclusión al pretender, con la posibilidad de una elección voluntaria y libre, limpiar la asfixia y la irracionalidad que producían los intereses egoístas del clan.

«Sin amigos, nadie elegiría la vida» (*Ética Nicomáquea*, 1155a 5). La vida se elige, se sueña y se construye ante el horizonte amplísimo de la amistad. Y esto es lo que le presta su dramatismo y su interés. El poder elegir es el fundamento de la existencia y el principio esencial de una cultura democrática. Por eso la sociedad humana que, de verdad, pretenda seguir una vía de progreso –a pesar de lo deteriorado que pueda parecer el término– tiene que mantener viva esa posibilidad de elección. Porque no sólo elegimos desde una siempre clara y jugosa racionalidad. Elegimos desde el conglomerado de razón y sentimientos que, a veces, manipulados por las informaciones que nos hacen llegar, coagulan y paralizan nuestra facultad de pensar. Nuestra mente, nuestra personalidad se convierte, así, en un esperpento ideológico, en un amasijo de reflejos condicionados, de tergiversaciones inconscientemente asumidas, que nos impiden vivir.

La sociedad democrática tiene que luchar contra esos fantasmas que la oprimen, y que producen un efecto devastador en la inteligencia y la sensibilidad de los individuos. La filosofía política de la modernidad inventó un término muy expresivo para señalar este hecho, el término «alienación» que, entre otras cosas, manifestaba la pérdida total de consciencia de sí, de reconocimiento, de sustancia personal.

La deliberación, como momento previo a la elección, sólo es posible si la mente alcanza, de hecho, a reflexionar; si es capaz de mirar, de descubrir, de pensar, fuera de esos cauces que han construido la sinrazón y la arbitrariedad. Por eso tiene sentido la elección. «Lo elegible es, necesariamente, algo que depende de nosotros», dice Aristóteles (*Ética Eudemia*, 1225b 36-37). Y esta dependencia implica, en primer lugar, libertad. Elegimos porque somos libres, porque el mundo se nos ofrece como el territorio de una posibilidad que la elección determina y realiza. Para ejercitar esa libertad, necesitamos poder elegir. Y esa posibilidad no es algo exterior a nosotros mismos. La posibilidad es forma también del tiempo, que es nuestra posibilidad suprema. El blando horizonte de lo porvenir tiene que acompañar, en los «posibles» cauces con que se nos aproxima, a otra más imperceptible forma de posibilidad «interior». El universo de la intimidad –esa palabra tan problemática para la filosofía contemporánea– es, sin embargo, un microcosmos que conserva, de hecho, su libertad –forma singular de posibilidad humanizada– si mantiene alerta el delicado mecanismo de la elección.

La *philía* constituye una de las grandes manifestaciones de esa elección humanizada porque es, esencialmente, una manera de acercarse, desde nuestro mundo personal, al mundo exterior y, en él, sobre todo, a los otros seres personales. La forma de aproximación que la *philía* implica es, tal vez, tan compleja como la del *lógos*, del lenguaje, la otra gran forma universal de aproximación entre los hombres. Su complejidad consiste en que el código referencial, para expresarnos hacia el otro, es aún más directo e inmediato que los códigos lingüísticos.

En el lenguaje que comunica dos consciencias, hay siempre un universo significativo que, más allá de los sujetos que lo utilizan, apoya y da sentido a las palabras. Un triángulo, pues, donde el vértice referencial del lenguaje preexistente a cualquiera de los posibles interlocutores de un diálogo, sobrevuela, determina y ciñe la elección de lo que decimos. Pero la *philía*, carece de ese código referencial, aunque tantas veces pueda reflejar, en palabras, sus sentimientos y deseos. La *philía* percibe la comunicación con el otro, a través del fenómeno universal de la «simpatía» (*sympátheia*), esa percepción afectiva en la que vivimos la alteridad, en el ámbito de lo propio, de lo personal. En este ámbito, el lenguaje es, por supuesto, un camino donde se manifiesta la *philía*, pero ésta se nutre, además, de otros signos que nacen de la mirada, de las manos, de los gestos, del lento ser consciente de nuestra propia sensibilidad[3].

La necesidad de la amistad para la vida deja ver ese orden íntimo del individuo, que se siente parte de un organismo afectivo donde se encuentra con el fenómeno de la alteridad como solidaridad. Pero de la misma manera que el *lógos*, el lenguaje que somos, puede atrofiarse y convertirse en un monótono círculo de estructuras autoreferentes, incapaces ya de entender más cosas que el grumo impenetrable de su fabricada ideología, la *philía* puede también diluirse en el inconcreto paisaje donde un miserable entorno utilitario nos acosa y acapara. Es verdad que el principio de la utilidad alimenta, en parte, el espacio de la amistad, y lo que nos beneficia marca un territorio donde alienta alguna de sus formas. Pero esta relación utilitaria, que arranca de la necesidad para la vida y

modula, en ella, los deseos, es sólo un momento inicial, o una compañía marginal en el inmenso dominio de los afectos.

IV. Aristóteles, en su análisis de los elementos que constituyen la *philía*, pretende llegar al fondo de este sentimiento y descubrir qué es aquello en lo que se funda. En la revolución terminológica que lleva a cabo, crea varias palabras que expresan la estructura de esa realidad que se nos presenta como amada o querida. En el neutro del adjetivo *philetós* levanta una perspectiva teórica que le permita descubrir, en aquello que queremos, la cualidad que justifica nuestro apego. Ese fundamento ideal sería, pues, lo «amable», en un sentido fuerte de la expresión: aquella cualidad objetiva que despierta nuestro deseo. «Parece, en efecto, que no todo puede ser objeto de predilección, sino lo que es amable, y esto es o bueno o agradable o útil» (*Ética Nicomáquea*, 1155b 18-19).

Estos son los tres ámbitos en que se asienta la *philía* y alguna de estas tres características tienen que poseer los seres que queremos. Por encima de lo útil parece situarse lo bueno y lo agradable aunque, en algún momento, estos conceptos pudieran confundirse. Pero los términos que fijan un cierto horizonte semántico, estructurador de preferencias, reclaman la presencia de otra palabra, la *phílesis*, que se refiere al acto concreto en el que vivimos nuestra predilección. El sutil hilo que enhebra estas expresiones, con las que Aristóteles describía un fenómeno de la sensibilidad y de la consciencia que la refleja, dejaba ver la fragilidad y, al mismo tiempo, la condición singular e histórica de esta aventura afectiva. Porque en el mismo capítulo donde habla de estos componentes que llaman a nuestro deseo, presenta Aristóteles lo que constituye una de las aportaciones más vivas y actuales a la filosofía práctica: «Parece que cada uno ama lo que es bueno para él, y que aunque, en general, lo bueno sea amable, para cada uno lo es el bien de cada uno; no tanto lo que es bueno para él, sino lo que se lo parece; queremos, pues, lo que nos parece querible» (1155b 24-26).

Este concepto de «bien aparente», al comienzo de los libros sobre la *philía*, sitúa la supuesta objetividad del bien,

en el centro mismo de la subjetividad. Es cierto que, en abstracto, se puede afirmar que aquello a lo que llamamos bien, es el fin de la apetencia y el deseo de los seres humanos. La *Ética Nicomáquea* se abre, como sabemos, con una tesis radical: «El bien es aquello hacia lo que todo tiende» (1094a 3). Pero este bien universal, impulsor de la vida y en el que se recogen ecos del platonismo, encuentra en Aristóteles un cierto correctivo histórico. El bien queda diluido en las múltiples formas bajo las que se presenta. Esta multiformidad permite entrever un mundo intermedio, que traza su frontera entre la subjetividad y la objetividad. El supuesto carácter objetivo del bien queda reclinado sobre el lado de la apariencia y, en cierto sentido, construido desde ella. Ese fluido universo de apetencias y deseos a los que tiende el hombre queda, pues, supeditado al contenido mismo de su propia tensión. «Si se dice que el bien aparente, o sea lo que a cada uno se le presenta como tal, es aquello que queremos, tenemos que deducir que no hay un objeto natural de esa querencia, sino que para cada uno es el bien lo que se le presenta como tal... Y para el hombre bueno lo que, de verdad, lo es... porque en lo que se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de todas ellas» (1113a 18-32).

Al descubrir textos como este, escrito hace veinticinco siglos, no podemos por menos de entender por qué la literatura, la filosofía, el arte griego, siguen estando presentes en nuestro tiempo. De la misma manera que esa belleza y perfección de las esculturas griegas sigue llenando y asombrando nuestros ojos por los museos del mundo, muchas páginas de sus filósofos siguen dialogando con nosotros, a veces con tanta o mayor intensidad, que los escritos de algunos contemporáneos.

El bien aparente, el *phainómenos agathón*, relativiza nuestra capacidad de vivir, al dejar a la responsabilidad humana la fundamentación de la bondad. Porque la apariencia no es sino la perspectiva personal, con que irradiamos, sobre las cosas y sus posibles significados, las formas ideales por medio de las que hemos aprendido a querer y a entender. El gran problema que se plantea desde esa subjetividad que

inventa, en el mundo objetivo, parte del universo de sus apariencias, de sus «presentaciones», consiste, sin embargo, en que la libertad con que podemos elegir o pensar, es una libertad condicionada. Nuestra voluntad o inteligencia no es manifestación de una voluntad o inteligencia pura, que actuase desde una facultad neutral o incontaminada. La subjetividad está sometida, partiendo ya del mismo lenguaje que nos clasifica y enseña el mundo, a las presiones de quienes nos lo administran, nos lo interpretan y, en algunos casos, nos lo imponen. La construcción del bien aparente sale del espacio de esa mismidad originaria que, sin embargo, está comprometida, en su imposible inocencia, por la alteridad de aquellas estructuras sociales que, más o menos inconscientemente, la han ocupado y, muchas veces, avasallado.

La teoría del bien aparente es una de las más sugestivas aportaciones de Aristóteles porque, en ella, se nos hace presente, además, el fenómeno global de nuestro tiempo: la portentosa visualización del mundo; pero, al par, la terrible amenaza de su global manipulación y falsificación. Ese bien que queda supeditado «a lo que a cada uno le parece», nos permite descubrir el desgarro de esa pretendida unidad del individuo. El «uno» que ve la apariencia de bien y que, en esa visión, contribuye a la constitución de lo deseable, está compuesto por una amalgama de tensiones e informaciones que podrían, por un lado, estimular el contenido de ese bien, armonizando y enriqueciendo la consciencia que reflexiona y elige o, por el contrario, podrían atrofiarla y disolverla.

Por ello, en el texto aristotélico encontramos, sorprendentemente, el hombre bueno, como principio y medida de ese bien, en una jugosa variante de la fórmula de Protágoras: «el hombre es la medida de todas las cosas». En el texto de la *Ética Nicomáquea*, se indica, además, una característica esencial que nos permite descubrir en qué consiste esa bondad: «Lo que más distingue al hombre bueno es el ver la verdad en todas las cosas» (1113a 28-31). Juzgar rectamente y ver la verdad son partes constitutivas de la bondad. Estas cualidades que acentúan el aspecto intelectual de los seres humanos, no son sólo manifestación de un predominio exclusivamente cognoscitivo. Juzgar y descubrir la verdad tienen una

vertiente moral, porque es en la inteligencia y en su capacidad de elegir donde radica, sobre todo, la capacidad de ser.

El bien que le aparece al ser humano, el bien que ve, es parte, en cierto sentido, de sí mismo. El bien con el que se enfrenta es, por consiguiente, el bien que hace, desde ese juicio recto y desde esa visión de la verdad. Un bien que brota entre las estructuras de sus propios juicios y de su aproximación a lo verdadero. Para que esa visión de la verdad sea posible, la mente tiene que estar libre de esa amalgama ideológica que imposibilita el contacto con ella. Porque la verdad, a su vez, consiste, por muy utópico que pudiera parecernos, en la capacidad de entender el mundo y a los seres humanos, sobre un territorio de libertad, de progreso, de lucha por la solidaridad y la racionalidad.

V. El ejercicio de la *areté*, de la excelencia humana, descubre en el núcleo originador de la *philautía*, del amor a sí mismo, el amor a los otros. «Las relaciones amistosas con los otros y las características por las que se define la amistad parecen derivarse de los sentimientos que tenemos para con nosotros mismos. En efecto, se dice que el amigo es el que quiere y hace el bien o lo que al bien se le parece, por causa del otro, o como el que quiere que el amigo exista y viva, por amor del amigo mismo» (1166a 1-5).

Este texto nos deja ver un giro fundamental en la teoría del bien y la amistad, al enlazar, en la energía de la existencia, ambos conceptos. El amor a sí mismo no es ya una derivación de aquel vínculo familiar que originaba la primera manifestación afectiva de nuestra relación con los otros. Al establecerse la bondad en ese dominio personal donde se ejercita el entendimiento y el juicio, el ser humano empieza a construir aquella mitad ausente que el mito del *Banquete* narraba. La existencia se transforma, así, en un peregrinaje en busca de aquella mitad perdida que alienta en el fondo de cada persona a medida que ejercitamos, a lo largo de nuestro tiempo, la *areté,* la excelencia, que sólo es posible en la práctica de nuestro vivir. «Las cosas que hay que aprender para hacerlas, las aprendemos haciéndolas. Por ejemplo, nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara, Así también, practicando la justicia, nos hacemos justos» (1103a 32-34).

En el centro de toda la ética encontramos ese «amor a sí mismo», que supera cualquier tentación de egoísmo, porque se funda en el reconocimiento y aceptación del yo que construimos. Y ese edificio está levantado sobre un fundamento de bondad que no es sino el cuidado por la facultad de juzgar y de entender. De esta manera, el hombre de bien, que elige la inteligencia y la verdad como el fin del vivir, encuentra, en esa mirada hacia sí mismo, la necesidad de dirigirla hacia los otros.

La mirada hacia sí mismo se nutre de memoria. El yo que vislumbramos es el resultado de una continuada reminiscencia, en la que aparecen los destellos de nuestra historia personal. El «sí mismo» entrevisto a través de los latidos del tiempo presente, es el reflejo que conserva los restos de una biografía y, en ella, asumimos aquello que quisiéramos poder entregar en la amistad. Porque los sentimientos afectivos hacia esa propia mismidad no son, en el fondo, manifestación de los instintos que fuerzan a permanecer en el propio ser. El «sí mismo» es una expresión mucho más compleja, en la que se sintetiza el recorrido por el tiempo de cada persona. Ese recorrido pasa por los senderos más o menos azarosos de la vida; pero también por aquellos múltiples momentos, que quizá ya no recordamos, y que han ido fraguando, desde nuestras posibles elecciones, el sentido de cada inmediato porvenir. Mirarse a sí mismo es el paso previo a toda verdadera amistad. En ella entregamos al amigo lo que somos, porque ese ser, forjado en nuestro interior, y que se enlaza en la relación amistosa, no es sino el rostro, la persona que hemos sabido formar, desde la lucha por ser libres en nuestras elecciones, y desde el ejercicio de la suprema idea de solidaridad que es la inteligencia.

La amistad es la forma más intensa de nuestro encuentro con los otros que es, al mismo tiempo, la forma más enriquecedora de encontrarnos con nosotros mismos. Pero, precisamente porque ese encuentro hace real la presencia del bien –del bien construido en esa imprecisa frontera a la que, anteriormente, me había referido–, la amistad, como la inteligencia, se educan.

En una sociedad como la nuestra, acosada y acogotada, en buena parte por principios utilitarios y agresivos, donde la nueva ideología insiste en los aspectos económicos, como exclusivo fundamento de una globalización desinflada y sin sustancia, hay que esforzarse en globalizar –por seguir con tan desagradable y desafortunada palabra– la inteligencia y la amistad. Sé que no es fácil, y que muchos de estos deseos pueden quedar en un etéreo e inalcanzable dominio. Pero si, a pesar de todos los miserables principios de la pragmacia imperante, somos capaces de idealizar y de soñar, estaremos apuntando a un horizonte posible de desarrollo y de futuro. Por eso es tan importante mimar la educación, crear Escuelas, sostener Universidades donde se forme la inteligencia y los sentimientos de los que en ellas trabajen, e inventar nuevas formas de una cultura moral: idear cauces por donde discurra la *philía*, la amistad, hacia el saber, hacia el lenguaje que nos abre la puerta de nuestra visión del mundo, hacia ese ser humano, nacido en la indigencia; pero también en la posibilidad del conocimiento y del amor.

Es ésta una responsabilidad de la política, de la amistad política, a la que se refería Aristóteles. Es verdad que la lucha y la guerra son el padre de todas las cosas. Pero el viejo dicho de Heráclito añadía que a unos les hace dioses y a otros hombres, a unos esclavos y a otros libres (Diels, B 53). La guerra de los seres esclavos es la guerra del dolor y la destrucción. La guerra, en cambio, por la memoria y la amistad es la que tensa el deseo de los hombres libres. De la maravillosa memoria de la cultura, de la lucha por el conocimiento, del recuerdo de los mil ideales que han surgido en los seres humanos, nace una amistad que nos ayudará a construir esa forma de bien inventado desde una inteligencia en lucha por la sabiduría y la concordia.

V

«SÍMBOLOS DEL ALMA»

En la terminología filológica hay una palabra que, desde hace algún tiempo, ocupa mi atención. Ese término aparece en el título de una de las obras filosóficas más importantes del pasado siglo –la *Filosofía de las formas simbólicas* de Ernst Cassirer–, cuyo primer volumen está dedicado, precisamente, al lenguaje. Esta inserción del adjetivo *simbólico* en la filosofía me llevó a rastrear en los orígenes del sustantivo *símbolo*, antes de que cayera, él mismo, en las revueltas aguas del simbolismo o en los removidos surcos de la filosofía del lenguaje.

I. Como es sabido, al comienzo de la *Política,* se dan dos definiciones del ser humano. La primera afirma que «el hombre es por naturaleza un animal político», un *dsoon politikón* (1253a 2). Dejando a un lado las rebuscadas interpretaciones sobre tan elemental y certera definición, deducimos, por el contexto en el que aparece, que, en ella, no se quiere decir otra cosa sino que los seres humanos tendemos a vivir en comunidad, necesitamos de otros para existir. Y es la ciudad la que nos ofrece esa suprema forma de convivencia, y es la política, la organización de la *pólis*, la que nos ayuda a superar la indigencia de nuestra individualidad, y a compensar nuestra originaria soledad.

Un par de líneas más adelante se nos presenta la otra conocida definición que ha dado origen a esa expresión «animal racional», y que literalmente dice: «el hombre es el único, de todos los animales, que tiene logos» (1253a 10). Es curioso que el verbo que acompaña a ese logos sea «tener» (*échein*), que parece una construcción paralela a esa otra de «dar» logos (*lógon didónai*), frecuente en la literatura griega[1]. Efectivamente, se tiene logos para darlo, para comunicarse

con él, para, a través de la buscada verdad, unirse y afirmarse en él. Este es el sentido más hondo de la posible racionalidad: unirse en el logos, unirse por medio de esa voz significativa, en el mundo ideal que nos humaniza y nos conforma[2]. La palabra, el *lógos*, la posibilidad de comunicación son, pues, el instrumento, el órgano fundamental para la estructuración de la ciudad, para la realización de la política.

Sorprende la expresión «dar logos» (*lógos didónai*). Como un tesoro personal que cada uno tuviese en su alma, que hubiésemos descubierto y elaborado en ella. En esa donación de *lógos*, de lenguaje, de intimidad, cada uno se da, de una cierta forma, a sí mismo. Al entregar el lenguaje al otro, entregamos también parte de lo que sentimos y pensamos, de lo que queremos o rechazamos; en definitiva de lo que somos. Precisamente por eso surge la mentira, la ocultación del pensar, la ocultación del ser que se dice: la tergiversación del decir es un aparecer sin ser, sin realidad. La falsedad, la mentira, es una forma de desunión. Una sociedad en la mentira no es, por tanto, una sociedad política sino una sociedad tramposa, entrampada en sí misma. El desgarro que produce la palabra equívoca, el engaño, establece entre los miembros de una sociedad un territorio resbaladizo en el que es imposible basar la convivencia y entender la vida: acaba corrompiéndola, degradándola: «el no utilizar bien el logos –el decir la mentira– no sólo es un fallo, un defecto en sí mismo, sino que además hace daño en las almas» (Platón, *Fedón,* 115e).

La consciencia humana, al asimilar la lengua materna, al identificarse, crearse y recrearse en ella, está ejercitando su propio destino, que nos hace personas, que nos individualiza y nos da que existir. La vida humana depende, pues, de ese aire semántico que «sale del cerco de los dientes» –como decía el verso homérico–; de esa *phoné semantiké,* capaz de crear inteligencia, comprensión y solidaridad. Sin el lenguaje no existe vida humana posible –dar logos es, en un sentido esencial, dar vida–, y seríamos dominados por las presiones de nuestra original e irrenunciable animalidad, enhebrada en la poderosa red de los instintos que nos constituyen.

Esa voz que emitimos no es sólo un grito de dolor, un aliento de placer que, en cierto sentido, nos uniría a la naturaleza animal que somos. Ese soplo semántico que sale de nuestra boca nos lleva hacia un universo abstracto, hacia un mundo exclusivamente humano que nos distingue de la animalidad. Esa distinción se funda en algo tan misterioso y problemático como el bien y el mal, lo justo y lo injusto, la verdad y la falsedad. Precisamente en estos conceptos y en el inmenso dominio que abarcan se funda lo humano. No me resisto a reproducir, una vez más, el impresionante texto que las distingue: «Pero la palabra es para mostrar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el poder sentir (*échein aísthesin*) qué es lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y la participación en todo esto es lo que hace la casa y la ciudad» (*Política*, 1253a 12-16).

El grito y desgarro del dolor, la armonía y plenitud del placer, brotan de nuestra misma corporeidad. Es la naturaleza la que, como afirma Platón (*Leyes*, 636d), hace correr esas dos fuentes, la del placer y la del dolor, y nos señala las direcciones del originario bienestar. Pero tal manifestación brota, se desarrolla y concluye en el mismo sujeto que siente. El dolor y el gozo son, sobre todo, reacciones corporales, latidos fluyentes o entrecortados del tiempo, y en los que se enraíza el cuerpo de cada ser, en su afirmación o negación, en su desahogo o angustia. Esa concordia o discordia del existir debido a lo que sentimos, nos mantiene en el sendero de la escueta y cerrada individualidad.

Pero el logos que «tenemos» –un tener que es necesariamente un dar, un tener para dar– se va constituyendo en nosotros como el logos que «somos». Esta especie de creación personal pertenece a un territorio totalmente distinto del concreto sentir. Ya no es un ser que sufre o goza su desarmonía o armonía con las otras cosas o con él mismo, en esa delicada insalvable e intransferible frontera de la sensación.

La manifestación o expresión de los sentimientos se hace, en los seres humanos, sobre todo, con palabras. Aunque el llanto o la risa digan también algo de lo que siente o «padece» nuestro cuerpo y de su relación o vinculación con el mundo que se vive, el grito sólo indica la percepción, clausurada y efímera, del particular sufrimiento o del singular gozo.

Es el cuerpo quien clama en el inmediato latido de la sensación. La manifestación sonora no dice más que el exclusivo encuentro consigo mismo en el límite inalienable de cada ser. Pero dejar «escapar del cerco de los dientes» ese «soplo semántico» que pronuncia palabras –como *placer*, *dolor*, *amistad*, *belleza*, *deseo*, *serenidad*, *verdad*, *libertad*– es ya estar situado en un espacio compartido, en un sistema de referencias abstractas que, más allá de la *aísthesis*, de la sensación, adquiere su sentido en un universo de signos en el que se comparten y crean los significados. Un sistema de referencias abstractas que, en principio, no obedecen a ese inmediato y ardiente clamor de la carne, sino a un complejo artificio que la necesidad de entenderse con los otros ha llegado a formar, y en cuya instalación y comunicación existe lo humano. Pero este compartir fue siempre un suceso móvil, inestable, inmerso en el tiempo histórico –que quiere decir en el tiempo donde va sucediendo la vida–, y en cuyo suceso y discurrir las palabras se hacen significativas y explicativas.

II. Esa manifestación de sentimientos que desembarca en las palabras no tiene, sin embargo, la misma espontaneidad e inmediatez que en los animales. En primer lugar porque, con independencia de las expresiones de agrado o desagrado que salen del cuerpo, los sentimientos que alcanzan las palabras son productos absolutamente distintos de esa primaria respuesta de la carne. Pero, además, las palabras asentadas en esa historia colectiva que organiza la estructura lingüística, tiene también un engarce personal; vienen de una concreta historia biográfica. La lengua materna que archiva, para nuestra disposición, el tesoro de una lengua colectiva –participada y hecha luz–, que alumbra nuestras relaciones, se hace personal y única como lengua *matriz*: esa palabra individual que dice nuestra ideología –el sustrato de creencias y actitudes que dan forma a la existencia–, dice también lo que somos, quiénes somos, para qué somos e, incluso, cómo hemos llegado a ser.

Decir, hablar, narrar, escribir, es estar en la luz. Esta iluminación interior no es una fórmula metafórica, sino un elemental fenómeno antropológico. Vemos en el lenguaje y

desde el lenguaje. El efecto de la luz en nuestros ojos, que nos permite asumir la mayoría de las sensaciones, lo produce en el espacio y tiempo de la mente, la palabra. Una mente sin palabras es una mente ciega, una inteligencia paralizada e inerte. El oscuro mundo interior de nuestro cuerpo, más acá de los sentidos, se alumbra en la infinita constelación de las palabras. Ese origen subjetivo de la lengua asumida, «ideada», modulada en los vericuetos históricos de cada individuo, transciende ya la experiencia de la animalidad en la que estamos, para llevarnos a la humanidad que pretendemos.

Pero esa pretensión, esas manifestaciones de las palabras, ese ser interior y silencioso que se transforma en el viento, en el soplo sonoro que nos dice, reforma la fijeza de la lengua en la que estamos, para hacerla fluir en la voz personal que somos. Esta posibilidad de los seres que hablan adquiere, de pronto, en ese hablar que arranca del propio ser, un tono individual, casi como el que, sin saberlo, brota del dolor y el placer del cuerpo.

El problema que se plantea a esa transformación del lenguaje individual apunta a la esencia misma de nuestro propio ser. El lenguaje, como se ha dicho, es la «casa del ser». Pero no basta con esta certera metáfora si esa casa está vacía, si sus posibles moradores están en ella como seres inertes, pasivamente refugiados entre sus paredes, sometidos a vendavales e insolaciones o a la persistente e implacable llovizna de la manipulación.

Esa casa donde vive el ser humano, es un espacio en construcción, y ese dinamismo se produce en el aprendizaje de las palabras, en la reflexión sobre ellas, en los contextos, los matices, el sistema de reflejos condicionados donde se forjan los signos personales que estructuran, con mayor o menor coherencia, el «ser» que hablamos. La casa del ser sólo se hace habitable si sus moradores aportan los utensilios personales, su inalienable biografía y, desde ella, su capacidad de crear, de iluminar sentido; de dialogar y enriquecer significados.

La manera de ser que nuestro lenguaje particular nos «hace» o nos da, es un producto azaroso. Depende, en buena parte, de la familia, de la escuela, de las instituciones, de la

sociedad, donde hemos aprendido a hablar, a saber pensar; o donde también, desgraciadamente, nos pueden haber adoctrinado en el ejercicio mortal del olvido. Todo un sistema de reflejos que, como la inesperada campana, anunciaba a los perros de Pavlov la presencia de la comida, y que cuando ésta no aparecía, el sonido inventaba la imaginaria presencia del alimento. Una parte demasiado grande de esa múltiple, infinita, campana de las palabras, maniatadas en formas de aprendizaje, nos ofrece, insinúa, fuerza, significaciones que graban en el cerebro determinadas e imperativas reacciones y, muchas veces, estúpidos comportamientos.

Ya no aprendemos a decir, a pensar, sino a olvidar. La historia de la falsa organización de la vida mental, por parte de las instituciones que alteran y corrompen esa vida destinada a la creatividad y a la libertad, es la mayor desgracia que, como el hambre y la miseria, puede caer sobre aquellos seres inmaduros, por uno, para desarrollar el pensamiento y la inteligencia.

Los sistemas de aprendizaje que, en la historia de la humanidad, en la historia del poder, intuyeron la fuerza hipnótica de las palabras para adormecer y enajenar la inteligencia, son, entre otros, un buen ejemplo del retroceso del logos que, en lugar de establecer una fecunda relación con el universo de abstracciones que inventa, lo apelmaza en el ámbito de su soledad. Ese proceso de anquilosamiento convierte al lenguaje vivo de las abstracciones y la reflexión, que surgió de la experiencia con el mundo y con los otros seres, en un sistema de reacciones que, como las del placer y el dolor de los animales sin logos, acaba formando un organismo de conductas automáticas, de respuestas uniformadas, que van angustiando la fluidez del pensamiento, la libertad de pensar. El ya viejo, aunque no envejecido término de «alienación», alumbrado en la filosofía de Hegel, expresa, también en el lenguaje, su mortífera función.

III. En este punto, quisiera abordar un texto aristotélico sobre la interpretación. En el pequeño escrito, de poco más de ocho páginas en la edición de Inmanuel Bekker, se dice, al comienzo: «Hay en la voz símbolos *(sýmbola)* de lo que siente *(pathemáton)* el alma, y a lo que vemos escrito *(graphómena)* llega también lo que trasmite la voz» (*Peri hermeneías*, 1, 16a).

El hablar, la emisión del «aire semántico», no era sólo la referencia a un mundo ideal, del que participaban los hablantes y que les permitía, en esa idealidad compartida, en esa inmensa casa del ser común, entenderse. En el soplo de esa voz se ocultaba, ardía, un pequeño fuego del instante corporal en el que late la palabra. Y esa palabra del lenguaje común dejaba en el aire significador el sello peculiar del hablante.

El texto usa, sin embargo, un término que, tal vez, pueda ser clave de posibles interpretaciones. Este término, por decirse casi igual en español y en muchas otras lenguas europeas ha hecho que, muchas veces, pasemos casi automáticamente sobre él. Aristóteles dice que la voz es *símbolon* de lo que pasa en el alma. Pero esa *symbolon* remenas que oímos y entendemos en un horizonte de referencias y significados que, en principio, casi no tienen nada que ver con lo que, posteriormente, ha sonado en esa palabra y con los hábitos mentales que la han petrificado.

En un reciente diccionario de la terminología lingüística[3] se dice que símbolo es propiamente un «indicio de conocimiento», un *Erkennungszeichen*, y de una manera más general, se indica que es «cosificación de una idea» (*Verbildlichung einer Idee*), «signo sensible», que nos lleva a otra cosa. Pero Aristóteles va más allá de la obviedad de este significado. El verbo *symbállein* significa «juntar», «reunir», incluso «cambiar» (palabras), «explicar», «interpretar». El sustantivo *sýmbolon* era algo real, un objeto, un trozo de madera, o incluso de metal partido en dos, y cuyas partes se daban a personas diferentes, a algún viajero que al llegar a su destino, entregaba esa mitad, que haría evocar al receptor el otro trozo en manos de una persona amiga. Era, pues, testimonio de *philía*, de amistad, y aquel que lo entregaba era recibido con el mismo afecto que el amigo que guardaba la otra mitad del *sýmbolon*.

Este pequeño objeto viajero era, pues, una especie de concreto y singular pasaporte que, en su ruptura, en su *mediación*, por su *medio*, por su *mitad*, manifestaba que en el

ideal reconocimiento de la otra mitad lejana, se producía la síntesis de un recibimiento en el amor[4].

Los símbolos del alma son, pues, parte de algo que está en ellos. *Pathémata,* afecciones, que necesitan compensarse, equilibrarse, en mitades buscadas, en presencias perdidas, en realidades anheladas. Una palabra que expresa, también, una quiebra, una fisura[5]. El *páthos* implica, en principio, algo subjetivo, frente al *nóema*, a las abstracciones de la mente. No «sufrimos» los pensamientos, aunque, tal vez, éstos nos hagan sufrir. El *páthos,* la pasión, es algo subjetivo que, en el plano de la expresión, se refiere, sobre todo, a ese aspecto personal, íntimo, que las palabras recogen en la aureola semántica donde, imprecisa y vagarosamente alienta el aire de la intimidad, de la palpitante y «afectiva» lengua matriz. Una lengua matriz que se hace no sólo reflexionando sobre el tesoro de experiencias colectivas de la lengua materna en la que estamos, sino sobre la historia personal donde se conjuga la herencia genética que nos alcanza y el torbellino de vivencias, sentimientos, aprendizajes, pasiones, opiniones, que hemos forjado en la vida, o que nos han hecho forjar.

Nuestras expresiones no son, por lo general, frías, abstractas instalaciones en la lengua materna, común a una sociedad. Son susurros, ecos, de una biografía, de una singularísima y particular historia. Sentimos el mundo en el espacio íntimo de los *pathémata,* de las «pasiones». Lo sentimos como la participación de una sensibilidad que convive con su entorno, desde los condicionamientos históricos de un tiempo singular, de una particular y, en el fondo, solitaria evolución.

IV. Alguna vez me he preguntado a qué se debe nuestra particular ideología, nuestra manera de entender el mundo, de entendernos; por qué somos o hemos llegado a ser lo que somos, por qué difieren o se encuentran nuestras maneras de pensar. Ese lado íntimo, esa fractura del símbolo, en la frontera de cada ser, podría ser el principio de una posible explicación. Porque instalados en una lengua común, aceptando el universo de significaciones que cada lengua arrastra, apenas parecería posible esa diversidad, por así decirlo, de sintaxis, de semánticas, con las que construimos nuestra personalidad.

Los «padecimientos» o «afecciones» del alma alimentan, con las reacciones de sus deseos, esas variaciones y modulaciones, desde la profunda armonía de la lengua, en el asumido territorio de sus hablantes. Pero esos deseos, en el enclave de las singulares experiencias que constituyen el lado de acá del símbolo, son efecto vivo, eco vibrante de nuestra forma de vivir. Se han ido levantando, en la historia de cada ser, con los alimentos que le ha ido ofreciendo el mundo social que cobija y encapsula su desarrollo[6].

Ese territorio social no es nunca un espacio neutro e indiferente. La sociedad no es un lugar en el que estamos sino en el que somos –en el que nos hacemos o nos deshacemos–. Y el ser es una estructura de tensiones y afecciones que viven en el dominio institucional, en los recovecos de las distintas formas de dominio que aglutinan y solidifican las configuraciones diversas del espacio colectivo.

Pero, como decía, las estructuras en las que se establecen los individuos están condicionadas por los belicosos torreones del poder, que imprime en ellas sus condiciones de posibilidad. Ese poder nos acecha, sobre todo, en el aprendizaje con el que se somete a los súbditos encasillados en las supuestas instituciones pedagógicas, tribales, familiares donde, tantas veces, se condimenta el venenoso caldo del sectarismo. En esas instituciones puede llevarse a cabo uno de los más solapados y feroces asaltos contra la inteligencia y la libertad; contra la posibilidad de vivir.

Creo que en el texto aristotélico se vislumbra, por primera vez, ese espacio de análisis e investigación que siglos de reflexión en el lenguaje han traído hasta nuestros días. Porque la estructura mental que el lenguaje constituye no es, en ningún momento, un campo cerrado –una habitación, una casa en la que se está–, sino un extenso territorio en el que se vive.

Tal vez la única casa posible que tiene una cierta «objetividad», «realidad», sea el lenguaje escrito: el inmenso, infinito espacio de las letras y los libros. Pero ese espacio ya cerrado, ese mundo de los libros, dormido en el silencio de las bibliotecas, está ahí para ser abierto: libros abiertos, letras fluyentes ante los ojos del lector que, en cierto sentido subje-

tiviza esos objetos en el puente invisible de su propio tiempo, al interpretarlos y asimilarlos.

En la escritura, se hace patente ese peculiar carácter del símbolo. Las palabras de los libros son mitades perdidas, signos flotantes de amistad, de amor, que espera la otra mitad que completa, en la conjunción y asimilación de las dos mitades, el prodigioso fenómeno de la interpretación. Para ello tenemos que poseer ese espacio interior de libertad, que nos permite recibir el lenguaje en el surco abierto donde fructifica la esperanza de vivir, la posibilidad de ser.

V. En la voz aparecen, como símbolos, las pasiones, las afecciones del ánimo. La voz semántica y el aire que significa cosas, realidades, abstracciones, teorías, dice también sentimientos, afectos, pasiones. Es interesante descubrir que ese escrito sobre la interpretación se inicie con tal particular mensaje. La voz que habla, como elemento esencial de la comunicación humana y como acto inicial y fundacional del lenguaje, es –según el famoso fragmento de Heráclito (B 93)–, algo que, sobre todo, «indica» *(semaínei)*, y ofrece la nunca agotada posibilidad de interpretación. Esas «indicaciones» dejan caer el lenguaje en el «apasionado» territorio de la cada singular e inalienable «visión».

Esta perspectiva que se ilumina en las primeras líneas del escrito dice, en primer lugar, que el hecho de esa voz significadora, de ese aire semántico, necesita entenderse, asimilarse, instalarse en el contexto de la vida de cada individuo. Ningún mensaje, de los múltiples que pueden recibir los hombres, es indiferente. Su posible neutralidad, como hecho exterior al sujeto, está siendo determinado, valorado, asumido o rechazado, desde la personal historia de cada observador.

El desarrollo de cada existencia se hace en función de las respuestas que damos, o que podemos dar, en el dominio de ese horizonte social que nos cerca. Vivir es superarlo, responder a esa frontera histórica y ponerse, con nuestros actos, más allá de ella. El horizonte hermenéutico es, pues, una fuente continua de estímulos a los que necesariamente tenemos que responder.

Hay, pues, una voz, en el alma que, desde ese horizonte hermenéutico, cobija cualquier forma surgida en ella. Y es un cobijo cálido, un cobijo de afectos. No sólo un cobijo, un *êthos,* que entiende, sino un *êthos* que desea, que quiere.

Esa posibilidad de querer o desear, tampoco se ofrece desde una voluntad pura, como podría establecer el sueño kantiano de la «buena voluntad». En esto consiste, precisamente, la estructura simbólica, quiero decir, partida e incompleta, de ese lenguaje que somos, y que tiene que conformarse o deformarse en nosotros mismos por las posibles pasiones, creadoras o destructoras del paisaje histórico y social en el que se construye la inteligencia y la sensibilidad.

Lo mismo pasa con la escritura. También lo que dicen las letras –la voz «gráfica»– es eco de la voz, fijado, configurado, dibujado en las letras. Pero ambas, letras y voz, laten bajo la fuerza de los mismos deseos, bajo el impulso del mismo querer. Hay, pues, un esencial momento, un inicio pasional en la mayor parte de nuestros actos mentales. Lo cual no quiere decir que, al mismo tiempo, no se dé en nosotros una lucha por la objetividad, por la teoría, por la abstracción, por el saber sobre las cosas, como momento decisivo de esa racionalidad deseada.

Esta doble ciudadanía constituye las dos vertientes fundacionales de lo humano. Por un lado la «precisión» de entender; el afán por encontrar determinados elementos mentales que la mayoría de los hablantes pueda aceptar y compartir. –La ciencia, a pesar de sus variaciones y progreso, es un ejemplo claro de esta comunidad en el saber–. Por otro lado, el variable dominio de las pasiones, de lo que nos afecta y conmueve, de lo que nos motiva o paraliza, de lo que nos da luz, o nos apaga[7].

VI. La palabra *sýmbolon,* que Aristóteles emplea para significar, en la voz, los latidos de lo que sentimos, recobra con este texto un original «simbolismo» que va más allá de la simple metáfora. Pero esta palabra que, en otros pasajes de Aristóteles, aparece en contextos alejados de nuestra usual interpretación[8], tiene un apasionante inicio en la tradición griega: el inolvidable pasaje del *Banquete,* mencionado antes en otro contexto (p. 75).

Como es sabido, este diálogo es una reflexión sobre el amor, y sobre el lugar que la afección amorosa ocupa como centro del universo humano y como motor de la vida. Varios comensales de tan singular encuentro, van exponiendo lo que opinan de Eros, del dios del amor. De los seis discursos, que pronuncian esos comensales, tal vez el más extraño y original sea el de Aristófanes.

Los seres humanos éramos, en un principio, doble de lo que somos. Seres esféricos, de extraordinario vigor, con cuatro brazos, cuatro piernas, dos órganos sexuales, dos rostros en una única cabeza. Estos extraños seres pertenecían a tres géneros: masculino, femenino y andrógino. El Sol era el origen del género masculino; la Luna, del femenino; y partícipe de ambos era el andrógino que existió realmente y, como afirma Platón, «sólo ha quedado el nombre como algo oprobioso». La forma redonda de estos extraños seres, tenía que ver con los astros de los que provenían, del Sol, de la Tierra, de la Luna. Eran, además, extraordinariamente móviles por su forma y sus miembros, estaban llenos no sólo de fuerza, sino de arrogancia y talento. En algún momento debieron sentir la inutilidad de los dioses, y quisieron ponerse en su lugar. Zeus no sabía qué hacer para amainar su soberbia. Un dios, pues, caviloso, humano ya. Y un dios que, como los hombres es también indigente *(endeés)*. Porque si los extermina, dice, se priva de los posibles sacrificios que puedan hacerle en su honor. Zeus pensó, entonces, que lo mejor sería partirlos de arriba abajo, duplicarlos, debilitarlos. La redondez y plenitud se vuelve, así, indigencia. Cada ser no es ya sino deseo de unión con las mitades perdidas. Los múltiples matices del texto convierten estas páginas en una prodigiosa y misteriosa teoría de la existencia.

VII. En relación con el texto de Aristóteles voy a referirme únicamente a ese pasaje en el que Platón, después de habernos mostrado que «nuestra anterior naturaleza no era como la de ahora» (189d), dice de los seres humanos que, por el corte que dieron los dioses a esos seres redondos, nos hemos convertido en «símbolo de hombre» y esa fractura va a hacer surgir, el deseo y el amor: «Desde tan remota época es, pues, el *éros*, el amor, de los unos para con los otros, innato a los hombres y reunidor de la antigua naturaleza, tratando de hacer un único ser de los dos que eran y sanar así a la naturaleza humana. Cada uno de nosotros es, efectivamente, un *símbolo* de hombre, que como resultado del corte, de uno que éramos nos han hecho dos, como si fuéramos lenguados. De ahí que cada uno busque siempre su propio *símbolo,* su propia mitad» (191c-d).

Desde entonces y para siempre nació, en esos seres tronchados, el anhelo de lo otro, el deseo del otro. Ya no son sólo las palabras las que andan perdidas por el mundo, buscando quien las ame y las sepa interpretar, sino que somos nosotros mismos, nuestra corporeidad y personalidad, nuestro ser, el que se hace visible como símbolo maltrecho, como apariencia perdida, como «fenómeno» que ha de ser *salvado.*

Parece como si en los seres redondos no hubiera habido nunca deseo. Desear ocurre, en el mito, cuando falta la otra mitad, cuando no se puede vivir plenamente, humanamente, sin unirnos con alguien. El deseo es, pues, la búsqueda de la perdida unión. Pero desear parece, en el fondo, como una anticipación mental. Un saber que ilumina el impulso del cuerpo que es origen real del deseo. La pérdida de la mitad que antes constituía el pleno ser, provoca una tensión, una apetencia, insaciada, si no tiene lugar el encuentro y posesión de la otra «mismidad» (*epithymountes symphynai,* 191a).

El verdadero deseo, junto a la fuerza y necesidad del querer, implica también la construcción de lo querido. Hay que intuir, presentir, conocer, buscar el supuesto objeto de lo que queremos. Una busca ciega, muchas veces. Un tantear los senderos de la vida y los rincones de la memoria, para sacar de ella los elementos que apelmazan la subjetividad en el fluir homogéneo y neutro del tiempo. Sin embargo la pretendida realidad de ese objeto parece ser un producto mental. Su carácter objetivo es, pues, extraño: nuestro y ajeno, ideal y real, perdido y encontrado, próximo y lejano. No es algo que se presente a los sentidos, ni siquiera en los casos de la visión amorosa, del enamoramiento, de la mirada del cariño. Porque también, en estos casos, «todo amor es fantasía». Una idealización, pues, donde se mezclan partes de nuestra propia intimidad, de nuestros quereres.

El deseo así construido es, de hecho, una afirmación en las actitudes y comportamientos, pero no arranca sólo de una voluntad exclusivamente, abstractamente, imperativa. Los deseos están contaminados por las posibilidades selectivas de la mente, y éstas por el gravamen de los diversos modos de aprendizaje y por las distintas formas de educación. En el fondo hasta los deseos se construyen desde la cultura o desde la incultura también, desde la ignorancia y la bestialidad.

VIII. En el texto platónico ya no son sólo las palabras, como en Aristóteles, sino el hombre mismo el que es un ser partido, y anhelante siempre de una mitad perdida que ha de inventar y, de alguna manera, conquistar. La busca es consecuencia de ese deseo. Buscamos porque no somos, porque el ser es indigente *(endeés)* y sólo puede estabilizarse en el encuentro y fusión con el otro. Esta tesis tan abstracta tiene infinitas variaciones, manifestadas en las múltiples maneras de existir como individuos dentro de la comunidad humana.

La metáfora platónica «símbolo de hombre» (191d), se refiere, sin duda, a esa originaria quiebra del existir. Estar en el mundo, no sería tanto un estar arrojado *(geworfen)*, según la famosa fórmula heideggeriana, cuanto un estar partido.

Es cierto que desde la armonía de los astros hasta las más pequeñas adaptaciones al entorno, la esencia de cada ser es la insuficiencia, la imperfección. Ese obvio descubrimiento, que nuestra experiencia consciente realiza, no es sino la afirmación de nuestro precario existir. Toda la naturaleza sufre esa precariedad que, paradójicamente, la hace vivir. Pero los seres humanos, al ser capaces de construir un mundo distinto del mundo animal en el que están, se hacen creadores responsables de ese mundo. Porque aunque como historia, como instalación en la sociedad, se hereda un mundo cultural, de la misma manera que se está en un mundo natural, cada individuo que aparece sobre esa historia puede, sin embargo, influir sobre ella.

El único problema importante es el cultivo de esas posibilidades de crear: la posibilidad de la posibilidad. Porque las presiones sociales, las dificultades o inercias familiares, las deformaciones que puede provocar la imposibilidad, impiden,

frecuentemente que la existencia se presente como un horizonte abierto a la imaginación, a la inteligencia, a la acción.

Cada individuo se convierte, así, en una «realidad imposible», en una «posibilidad irrealizable»; en un apelmazamiento y estancamiento en el fluir del ser que es, esencialmente, génesis, tránsito, curso y discurso. La imposibilidad de un individuo atenazado, alienado y sin memoria, endurece el horizonte móvil y penetrable que puede ser el mundo.

«Símbolo de hombre» son esos seres partidos. Este término expresa, antes de la formulación aristotélica, que no es sólo el lenguaje el que es «simbólico», el que necesita de la otra mitad de la interpretación y del diálogo que está más allá de la siempre indigente palabra, sino que es el hombre mismo, todo su ser, el que viaja por la sociedad como algo que por singular y único, es parte de un complejo organismo, ajeno a su particular trozo simbólico, a su soledad, fruto de su originaria fractura.

El carácter metafórico del mito platónico expresa algo más que una visión poética de la existencia. La realidad humana es, efectivamente, incompleta e indigente. El principio de autarquía es imposible desde el momento en que existen los sentidos y la palabra. Mirar, descubrir las cosas bajo la luz del Sol, es ya la confirmación de que la realidad humana, el «ser» humano, lo es para estar ante lo otro, ante el mundo, y para llenarse de él, para completarse y realizarse en él.

«Símbolo de hombre» expresa, pues, la necesidad y la indigencia que, como toda la naturaleza, tiene el animal humano. Es la sociedad en su variedad de manifestaciones la que completa la insuficiencia de un ser «simbólico», de un ser partido. La mitad perdida se encuentra, pues, en los otros. Pero la vinculación con el entorno, sobre todo con el entorno humano se hace presente por la mediación de *éros*. El amor es deseo y selección. El origen del deseo es la indigencia, el origen de la selección es la experiencia de la memoria. Porque «cada uno busca siempre el símbolo de sí mismo» (191d). La vida de cada uno *(hékastos)* de los seres humanos es búsqueda *(dsetei)*. Expresión, pues, del impulso a salir de sí mismo, a no poder vivir sólo en sí. El buscar se proyecta sobre el *sýmbolon,* como ansia de la semejanza, como sueño

de la originaria plenitud. Pero, tal vez, este concepto de la plenitud misma, de la mismidad, sea un simple espejismo en el que se concentran los impulsos vitales y las aglomeraciones ideológicas que se apelmazan y agruman en el cerebro.

Lo buscado es, pues, una semejanza, otra mitad. En este punto el mito expresa la elemental estructura de la sociedad. La formación de los seres humanos que, como tales seres se realiza en la vida colectiva, en la vida «institucional», construye su subjetividad y su personalidad en función de ese ámbito público o privado que le ciñe. Somos, por tanto, un símbolo que expresa los resultados de una construcción social con los múltiples matices y las infinitas variaciones que ese espacio común le ofrece. El símbolo, la mitad, que es, en buena parte, una construcción ideal, o sea una construcción de lenguaje, una sintaxis –¿«ideológica»?– enhebra todos nuestros procesos mentales en la formación de la personalidad del «cada uno». Una masa flotante que emerge de «imaginaciones», de «imaginarios» sobre los que se levanta la percepción personal. Pero entonces el símbolo que buscamos –de acuerdo con la certera simbología platónica– es la otra parte de nuestra propia manera de ser. De ahí nuestras simpatías o antipatías, de ahí, por muy primitiva que sea, nuestra estructura ideológica, nuestra singular personalidad.

En la perspectiva de esa mitad simbólica, de esa quiebra del ser que, en cierto sentido, se ha nutrido de los alimentos «terrestres», de los alimentos históricos, la mitad buscada es mitad de uno mismo, o sea, una mitad construida también, querida, esperada tal como quiere y espera cada subjetividad.

Estas supuestas mitades objetivas que esperan la asunción y asimilación en el sujeto simbólico, en el ser que desea y se proyecta para mejor vivir, acaban perdiendo su posible objetividad. Buscamos, pues, y queremos lo que ya somos. Es verdad que en el mundo en torno a cada individuo hay realidades que pretendemos tal como son, por ejemplo determinados bienes materiales; pero los bienes, por así decirlo, mentales, nuestras propias concepciones del mundo, nuestras ideas «sociales», son el resultado de ese universo de reflejos condicionados que el martilleo de la sociedad, desde sus estructuras adoctrinadoras, desde la «pedagogía» de otras miradas,

de otras proyecciones e informaciones, ha formado en nuestras neuronas.

IX. El «símbolo» del *Banquete* adquiere en el pasaje del *Peri hermeneías* una especial humanización. Se percibe más claramente aún la ruptura y el quiebro esencial de la existencia humana. Las palabras que pronunciamos, que oímos, los rasgos de la escritura, son manifestaciones de nuestra alma, a la que ha llegado con sus configuraciones y deformaciones, la voz y la presencia de la colectividad. Por supuesto que en la misma estructura del logos se da una teorización que permite, en la busca de la verdad, caminar por un territorio, aparentemente neutral, donde la oralidad o la escritura no son expresión, símbolo roto, de algún afecto del alma, sino esquemas abstractos, fluidos abstractos que leen las cosas del mundo para crear sensibilidad e inteligencia.

En un territorio más impreciso, la voz y la letra siguen siendo lo que el pasaje de Aristóteles proclama: pasiones y afectos que denuncian la estructura esencial de la menesterosa y precaria individualidad. Pero ese peculiar carácter de las palabras muestra lo que la misma naturaleza humana es. La palabra es pieza partida que requiere, inevitablemente, ser completada en la interpretación de quien escucha o quien lee. Todo símbolo del lenguaje está precisando siempre el diálogo con esa otra imprecisa mitad. La parte, las piezas del símbolo que son las palabras requieren siempre un «inacabado acabamiento». Continuamente exigen y necesitan la posible perfección que puede otorgarle el sentido e inteligencia de quien las interpreta. La palabra, partida desde su origen por la indigente personalidad de cada ser, muestra el nunca finalizado proceso hermenéutico de la existencia. Así, nuestro ser humano, nuestro ser biográfico, igual que las palabras que pronuncia, requiere también el calor colectivo de la interpretación con que los otros nos miran, nos aceptan, nos entienden.

El viejo tema del romanticismo alemán de que «sólo los amigos se entienden», declara esa necesidad de interpretación que arranca del vínculo afectivo que sostiene las relaciones humanas. Es verdad que somos «simbólicos», o sea, seres

quebradizos, por la natural y originaria carencia de esa autarquía que nos levante sobre la propia inseguridad. Una inseguridad que nos hace sentirnos continuamente en peligro. De la misma manera que la naturaleza puede hacérsenos hostil, también la historia, la cultura construida, deja asomar su violencia y extrañeza.

El mundo afectivo que enlaza tantas interpretaciones, y adorna y fecunda los lazos sociales, nos envuelve también en la violencia. La palabra que, como símbolo necesita unir y completar a los hombres, adquiere, a veces, múltiples formas de rechazo, e impide que nuestro lenguaje y nuestro ser lleguen jamás a sosegarse y perfeccionarse. Nuestros deseos quedan, así, perdidos en un espacio social en el que no podemos ya vivir. La pieza simbólica que somos y que nuestras palabras manifiestan, queda incompleta e insaciada. Nuestro pobre ser simbólico se condena, entonces, a un continuo vagar en la infelicidad.

Estamos, de hecho, sumergidos y, en buena parte, perdidos en el mundo. Lo realmente misterioso de tal estado es el azar que lo preside, y que hace que cada ser se encuentre fatalmente condenado a completarse en él. Bajo esas circuns-

construcción levan-

símbolos nacen también en el mismo dominio que ciñe a quienes las buscan.

No existiría el lenguaje si no tuviéramos esa necesidad de comunicación, ese deseo de unión. El encuentro con lo otro, con los otros, incluso la mirada hacia nosotros mismos, es prueba de esa inestabilidad personal. Una inestabilidad que es, en el fondo, un regalo de la existencia. La vida consiste, al parecer, en encontrar un espacio que, de múltiples maneras, la hace posible y deseable. Pero las formas que envuelven esos deseos, las «apariencias», o apariciones de esos deseos, se mueven en el inmediato horizonte que rodea a los seres «efímeros», a los seres enhebrados en el hilo del tiempo, en el fluido de los instantes. Esos seres, sin embargo, tienen memoria, y ella los desplaza desde la consistencia de un saber o un creer en sí mismos –la mitad del símbolo– hacia el territorio que, construido desde los deseos, se hace en el espacio sorprendente de la amistad y del amor.

X. El descubrimiento de esa estructura esencial de los seres humanos –seres partidos, palabras a medias que precisan siempre ser entendidas, completadas– nos lleva al problema fundamental de esa natural y mental indigencia. La parte del símbolo que constituye nuestro ser, igual que las mitades de nuestras palabras, se forma y construye en el curso de cada vida. Somos, sobre todo, lo que hablamos. Pero ese habla está, en cada momento, levantada desde nuestro cuerpo y nuestros sentidos, desde nuestra libertad o esclavitud, desde la siempre azarosa historia de nuestro individual destino, desde el gozo y la desgracia, la miseria o la abundancia, el amor o el desamor, la luz o la ofuscación.

El lenguaje envuelve a cada vida con la niebla surgida en el horizonte de aquellos que nos han hablado, que nos han iluminado o entontecido. Los lenguajes que, desde niños, han llegado a nuestra sensibilidad e inteligencia pueden habernos encerrado en una jaula de hierro de la que nunca podremos ya salir.

Ese ser partido y perdido no podrá jamás mirar la existencia sino entre los barrotes con que los reflejos condicionados, que le han maleducado, han aprisionado su alma. Sin duda que, entre estas limitaciones, hay que contar también genes, carácter, condiciones biológicas. Pero son los mensajes, las insinuaciones, la sustancia teórica que, con las palabras, llegan a nuestra mente, los que realmente la forjan, la construyen, la liberan o, definitivamente, la esclavizan. Semejante amenaza de esclavitud constituye uno de los problemas más importantes de la existencia; y es, precisamente, en nuestros días, por la abundancia de medios para la manipulación y la ofuscación, por las falsedades que muchos poderes desalmados nos transmiten, donde el símbolo partido de nuestras palabras sabe orientar la búsqueda de su mitad perdida.

Esa mitad de nuestro ser es nuestro patrimonio. Un patrimonio que se hace o deshace, según como lleguen a nosotros esas palabras que –en el aire de la sociedad–, se conjugan con

nuestra indigencia o flaqueza, mostrándonos, para superar esta clausura, el espacio de otros seres. Ese territorio que nos completa es un territorio que nutre la amistad y el amor, por mucho desamor y enemistad con que esté lleno el mundo, y lo que nos empuja siempre a buscar las otras mitades perdidas. En esta búsqueda vemos la existencia como una necesidad de interpretación, de inteligencia hacia lo que nos rodea. Con ello, damos a los latidos de nuestro corazón la única posibilidad de trascender hacia los otros en los que, de alguna manera, se eterniza el paso efímero de los días.

VI

ATENAS, LA CIUDAD DE PALABRAS

I. La vida intelectual es una forma más de las múltiples que dan sentido a la aventura del vivir. En el espacio en el que se despliega esa vida intelectual, hay temas que no podemos dejar de enmarcarlos en el impreciso lugar de esa aventura. Uno de los espacios más característicos es la ciudad, como ámbito en el que se desarrolla buena parte de la existencia. Un espacio que alienta y dinamiza pero que, frecuentemente, angustia, atruena, deshace a los indefensos ciudadanos.

Desde la presencia de esa máquina de la ciudad moderna en la que vivimos, voy a evocar algunas de las estructuras teóricas que sustentaron a la primera *pólis* de la cultura europea. El desarrollo y desconcierto de las ciudades en las que vivimos hace deseable una reflexión sobre otros modelos que, como en el caso de Atenas, fueron construyéndose desde principios ideales. Una ciudad de la que querríamos aprender, y en la que todavía habitamos. Precisamente, en los momentos que pensamos en ella, que la recordamos, acabamos siempre sintiendo a la otra ciudad, a esa máquina de la ciudad entre cuyos engranajes nos movemos, que puede ser obra de ignorancias o iluminaciones, de la voracidad de particulares que aniquilan lo público, o de la lucidez y generosidad de quien ha entendido las palabras del ateniense: «Y así, la ciudad nuestra y vuestra vivirá la luz del día y no entre sueños, como viven ahora la mayor parte de ellas, por obra de quienes luchan unos contra otros por vanas sombras, o se disputan el mando como si fuera un gran bien...» (*República*, 520c-d). También Aristóteles insiste, repetidamente, en este tema: «La mayoría de los hombres políticos no merecen ser llamados así, pues no son de verdad (*katà tèn alétheian*) políticos, ya que político es el que elige obrar noble y generosamente (*politikòs tôn kalôn esti práxeôn proairetikós*), mientras que

la mayor parte de los hombres abrazan esta vida por dinero y codicia (*pleonexía*)» (*Ética Eudemia*, 1216a 23-27).

Atenas es, pues, el paradigma de esa ciudad edificada con palabras tal como Platón había expresado (*República*, 369c). Palabras que, como tesis fundacional, reflejaban el rechazo más decidido al enemigo de toda política como empresa colectiva: la corrupción. *Pólis* y *lógos*, *pólis* y *eîdos* establecen una correlación esencial que él, originariamente, realizó. Y no es que la palabra *pólis* no existiera ya en la lengua griega antes de Platón; pero lo que aún no se había encontrado era el término *politeía*, la «política», que pone en marcha el gran mecanismo que convierte a la *pólis* en una red de convivencia, de contrastes, de críticas, de informaciones, de ideas. Por supuesto que *politeía* aparece ya en Heródoto (IX, 34, 1) y, sobre todo, en Tucídides (VI, 104, 2), pero es con Platón y Aristóteles con quienes va a entrar en la historia de las teorías sociales.

La ciudad de palabras, a la que Platón, alude es una ciudad *ideal*. Este famoso término del pensamiento griego es, como sabemos, una creación ateniense, y está tan enraizada con su inventor Platón que constituye el hilo que enhebra y da coherencia a la mayoría de sus diálogos. La «teoría de las ideas» es una expresión con fortuna en la historia de la filosofía. Pero *eîdos-idéa* están, desde un principio, en la lengua griega. *Eîdos* lo encontramos en Homero con el significado de «forma», «apariencia», «figura». El estudio detallado de esas significaciones y los múltiples textos en los que *eîdos-idéa* aparecen, constituyen un punto de partida fundamental para entender lo que, de una manera un tanto asignaturesca, se denomina Epistemología o Teoría del Conocimiento.

La idea es algo que *se ve*, que se ve con los ojos del cuerpo y con la luz real, con la luz del Sol con la que se han hecho los ojos que miran. Tener ideas es tener «visiones», en un sentido inmediato y elemental. Es producir mentalmente algo comunicable, revisable, discutible, y que proviene de esa experiencia de los ojos, de la libertad para ver y entender. Porque en el mundo que nos rodea o en el mundo que vivieron los griegos, aprender a ver, aprender a mirar, constituye un fundamental ejercicio de libertad. Aprendemos a ver desde

lo visto, desde lo «ya visto» en el lenguaje sobre el que nacemos, desde la libertad y posibilidad con la que hayamos podido extender y entender nuestra mirada por la originaria superficie de las palabras. Porque la visión es resultado de lo que vemos, de lo que nos llega encendido por la luz en la que estamos, e iluminados por *la luz que somos*.

Atenas proyectó sobre la cultura posterior la luz de sus propias visiones. La iluminación de su propio «visionar». Unas visiones que han llegado a nosotros a través de las palabras de sus creadores, de Sófocles, de Tucídides, de Aristófanes, de Platón, de Eurípides, de Esquilo, de Demóstenes, de Aristóteles. Visiones, pues, compartidas en esa comunión singular que ocurre en el lenguaje.

Ese lenguaje visto y entendido –un lenguaje que era visión y luz al mismo tiempo–, nació en Atenas, en la ciudad griega por excelencia, en la Atenas democrática de los siglos V y IV a.C. Ello tiene, entre otros privilegios, el de poder evocar de sus ruinas la imagen, los contenidos teóricos, de una de las hazañas humanas más importantes de la historia, la más rica, tal vez, y fundamentadora. Imagen, pues, del pasado y cuyos latidos cesaron ya hace siglos pero que, de alguna forma reviven en nosotros, en nuestra temporalidad.

II. Es difícil sintetizar, por su misma riqueza, esa aportación al desarrollo de la cultura política. Precisamente, por esa dificultad, intentaré alejarme de las consabidas descripciones y ensayar esa síntesis desde una perspectiva que nos la facilite: el logos, el lenguaje, o sea, la *expresión racional* y algunas de las manifestaciones de una lengua que plasmó, en sus articulaciones, los sentimientos, el espíritu, la tensión continuada por entender el mundo desde las exclusivas condiciones de posibilidad que señalaba el más acá de los hombres, la condición terrena y carnal de su existencia en este mundo.

Este planteamiento implica muchas exclusiones que, quizás, contradirían el esquema «ideal». La guerra, decía uno de los primeros filósofos, es «padre de todas las cosas y rey de todo». Pero no importa que en ese modelo que tuvo que limitarse y concentrarse en Atenas, resonasen todavía los ecos de la *ideología de la enemistad*, de la que el poeta Teognis nos

dejó abundantes testimonios. Precisamente, porque la ciudad que hoy evocamos está, una vez más, cercada por los muros de la memoria, descubrimos que las enseñanzas atenienses y su inicial humanismo hicieron saltar las propias murallas, con las que tuvo que defenderse, para irrumpir, casi contra su asediada y cercada voluntad, en el espacio mucho más abierto de la historia. Un ejemplo de globalización en el que se universalizó, no la violencia o la ignorancia, con sus promotores, la codicia y el lucro, sino la inteligencia y la reflexión, desde la *alétheia*: la compartida y democrática verdad.

La ciudad es un espacio concreto donde los seres humanos dejan marca de su vida, restos efímeros de su presencia en ella. Una máquina real de encuentros o distancias, de convivencia o enajenación; un aparato que concentra o disuelve a sus habitantes. Esta ciudad concreta se encuentra siempre condenada al desgaste del tiempo y a convertirse, como víctima de ese desgaste, en una ruina. Una ruina es un espacio ocupado solamente por el recuerdo, y en el que ya no se puede vivir. Quizás recordar el pasado desde los muñones de esos restos que nos sugieren formas inalcanzables de presencias, latidos extinguidos del tiempo, no sirva sino para confirmar el carácter transitorio de la existencia.

III. Hay, sin embargo, otra forma aún más real de ciudad, aunque sea una ciudad «ideal», una estructura teórica en la que, sobre todo, vivieron los atenienses. Una ciudad de palabras que evoca Platón en la *República* (473e), en relación con el famoso tema de los «reyes-filósofos». Pero el texto platónico se refiere, sobre todo, a esa ciudad que, desde las palabras, podría convertirse en realidad y que, tal vez, por la perfección de los ideales que esas palabras proyectaron, no alcanzaron los griegos y, tal vez, no sea posible alcanzar nunca.

La tensión entre ese ideal y las edificaciones reales, las formas políticas de vivir, son una tensión sin sosiego, una continua aspiración sin definitivo logro. Y esa es la vida humana: la lucha por mantener siempre bien orientada la flecha que tensa ese arco, templado en la forja de la teoría y la praxis y que jamás llegará al blanco, porque el blanco era la flecha misma, porque el camino era ya el andar.

La *pólis,* la realidad ciudadana, engendró la verdadera polis de palabras que articulaban y conjugaban las contradicciones de la existencia. Su nombre griego, vivo hasta hoy, con la misma fuerza que en la Atenas del siglo V, fue el de «política». En este término, *politeía,* se expresa la forma concreta en que la afilada flecha de la inteligencia armoniza los inestables objetivos de la convivencia, la solidaridad y la justicia.

Pero nosotros sabemos ya que la ciudad realizada y perdida, de la que nos ha quedado el impresionante destello del Partenón, no es sino una maravillosa ruina que, sin embargo, sólo recoge los reflejos de aquel originario fulgor. Porque la ruina es símbolo de una antigua permanencia. La ruina no habla sino a nuestra nostalgia y a esa difusa memoria de los ideales y los deseos.

La ciudad que no se derrumbó, la ciudad de imágenes y palabras, construida en el entorno de las obras de Ictinos o Fidias, y cuya presencia es todavía más real aún que las de esas esculturas y ese edificio, es el tesoro de las palabras, la retícula de comunicaciones y mensajes que tendió la obra intelectual de los atenienses. Esta inmensa estructura no podía convertirse en ruinas. Los *logoí,* las palabras, como decía Platón, ruedan por la historia; y precisamente porque se deslizan por el ámbito de la mente y se trasmite siempre por ella, su contenido ideal no envejece. El contenido lo recoge vivo la inteligencia de cada usuario. Y la *pólis* en la que con claridad se ejemplificó ese juego de la política y la vida, de lo colectivo y lo individual fue, sin duda, Atenas: la ciudad de palabras que pervivió intacta sobre el maravilloso *rostrum* del Partenón.

El nombre de esa ciudad nos sitúa ante un paisaje semántico en el que se configuran los contenidos de eso que se llama la cultura occidental. Ninguna otra ciudad, ningún otro país puede discutir esa primogenitura. Pero es verdad, también, que en el crisol ateniense se fundieron diversos metales y que, en él, se recogió un material que había empezado a formarse al otro lado de mar Egeo, en las colonias griegas de Asia Menor.

Atenas sintetizó y, por supuesto, enriqueció esa herencia intelectual y fue tan extraordinaria la cosecha recolectada en

ese mínimo territorio que hablar del «milagro griego» ha sido un tópico de la cultura europea. En realidad, no hay tal milagro, por muy asombroso que sea el legado que nos entregaron los atenienses. Efectivamente si contemplamos la aportación de ese pequeño pueblo, asentado en un territorio pobre, asolado por guerras incesantes contra los persas que amenazaban su independencia y, lo que es peor, contra ellos mismos en las campañas del Peloponeso, se hace todavía más difícil comprender cómo pudieron tener el suficiente sosiego interior para crear tan ingente obra artística y literaria.

IV. La mirada griega es algo más que una metáfora. Empezó por descubrir el carácter fundamental de la *phýsis*, de la naturaleza. Desde esas primeras reflexiones se inició la astronomía, la física y, también, a partir de ese pensamiento físico la estructura metafísica, ontológica de la realidad y su posible fundamento y origen. La Psicología, la Ética, la Retórica, la Filosofía, la Política, la Historia, la Poética, la Lírica, la Tragedia, la Comedia, la Biología, la Lógica, la Física, etc., fueron, entre otros muchos descubrimientos, contenidos esenciales de esa mirada. El mismo nombre con el que los designamos hoy, es también nombre griego.

El poner nombres a las cosas es algo propio de todo lenguaje, pero en los griegos tuvo una variante original. Los griegos crearon en su lenguaje las denominaciones de lo que, como objeto de creación y análisis, era hallazgo propio. Un mundo, pues, de objetos mentales, un universo de perspectivas y conocimientos que organizaban el entorno de objetos reales, el mundo de los hombres. Ese universo descubierto y que decía cómo era la realidad, encontró un nombre definitivo para expresarlo, *theoría:* una nueva forma de mirar, una peculiar visión. Detrás de cada uno de esos nombres late la materia originaria de esa denominación. Un lenguaje nuevo, para un mundo nuevo.

Lo realmente asombroso –y el asombro, la *thaumasía* es una palabra clave en esta conquista del conocimiento– fue que, al par que intuyeron los contenidos de esos territorios teóricos, supieron comunicarlos y estructurar los cauces por

los que fluían hacia los otros, engarzándose en otras mentes, y adquiriendo, desde ellas, su continuidad.

V. De todas las palabras que caracterizan esta revolución quisiera destacar una de ellas que emblematiza ese universo de creaciones ideales. La palabra *filosofía* es, como sabemos, una creación ateniense. Esa palabra marca ya un sendero desde el que iban a desarrollarse, conectando con ella, otros múltiples saberes. Porque ese término no significa, originariamente, «amor a la sabiduría», tal como de una manera un tanto anacrónica se suele interpretar. La palabra está compuesta de dos elementos significativos que determinan ya esa proyección hacia el conocimiento. *Phílos* significa «tendencia», «apego», «proclividad», «agrado», «pertenencia», «propiedad» y, por supuesto, en un estadio posterior de la lengua griega, significará también «amigo», alguien que siente con otro un vínculo afectivo, un lazo de unión que completa, estimula y da vida a la individual soledad. Este adjetivo *phílos*, substantivado a veces y del que brotará la palabra *philía*, implica una tendencia esencial del ser humano.

Sentirse *phílos* supone salir del singular y único espacio de nuestra mismidad, y tender a algo que no somos nosotros mismos. Una inclinación, pues, sustancial a la vida, y que permite completar la natural indigencia. En un pasaje famoso, Platón hace decir a Sócrates: «Pues bien, la ciudad nace, en mi opinión, porque se da la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo *–ouk autarkés–* y está siempre careciendo (*endeés*) de muchas cosas. ¿O crees que es otra la razón por la que se fundan las ciudades?... Así pues, cada uno va buscando otros para suplir esa necesidad. Reunimos, así, un gran número de personas que nos ayudan a vivir en un lugar común, y a esa posibilidad de convivencia es a lo que llamamos polis» (*República*, 369b-c).

Esta indigencia, que se manifiesta como motor organizador de la comunidad, tiene una vertiente más humana, más personal todavía, que la irradia en el espacio concreto de la convivencia. La indigencia no se limita sólo al ámbito individual en el que necesitamos el alimento para sostenernos en la vida. La necesidad, la carencia es capaz de construir una alte-

ridad cultural y de inventar el territorio ideal en el que la alteridad se humaniza. La carencia de completa autarquía es, pues, la expresión suprema de la necesidad de convivir, de ser en otros y con otros.

Pero lo que el término *phílos* indica, como componente de la palabra «filosofía» yace en un plano más profundo. Ya no se trata de organizar las ayudas mutuas que, en la polis, nos sirven para vivir, para sostener nuestra naturaleza animal. El *phílos* de la filosofía se refiere a otra forma superior de instalación que implica no tanto vivir cuanto pensar, no tanto *estar* sino *ser*. Nuestro estar en la existencia ya no es simplemente animal.

La definición que encontrábamos en Aristóteles –*Política,* 1253a 11-19– señala el paisaje de proyección intelectual que la Filosofía abona: este texto[1], tantas veces citado, muestra, desde la perspectiva de la «ciudad de palabras» que buscamos, el radical fundamento en el lenguaje de la ciudad real. La peculiaridad de lo humano presenta un plano superior en la estructura de *phílos*. Tendemos a un horizonte exclusivo, y nuestras personales proyecciones llegan a constituir un entramado conceptual que alimenta y administra el *lógos*. Un lenguaje depositario de los instrumentos teóricos en los que se afirma, establece y define la vida, y que es el canal imprescindible de identificación, de comunicación y de contraste. Al percibir la idea de bien y mal, de justo e injusto, la *philía* se convierte en una forma concreta de deseo, donde se manifiesta, de nuevo, la indigencia pero, al mismo tiempo, como de esa indigencia ha surgido el territorio ideal para suplirla y compensarla, se expresa, además, la *enérgeia* que mueve lo mejor de la vida humana para buscar ese ideal. Es, pues, un deseo que no sólo aspira hacia lo que no tiene, para poseerlo y asimilarlo, sino que es tensión amorosa donde se enlaza el objeto querido y que nos quiere a su vez porque es, en el fondo invención de un homogéneo y universal amor. Este cauce del *phílos* será una de las grandes aportaciones de la cultura griega y, concretamente, de la cultura ateniense.

Pero había otro componente en esa palabra «filosofía», el término *sophía*. Su usual traducción como «sabiduría», limita el conocimiento a un íntimo y, en cierto sentido, difuso

momento de lucidez personal que, por supuesto, se encuentra también en ese concepto. Pero *sophós,* sabio, fue, en un principio, aquel que «sabía hacer» algo, que era hábil para algo. Se describía, así, una forma de mirar el mundo y sus cosas como objetos moldeables en las manos del hombre, esas manos que hacían pensar, como dirá Aristóteles glosando a Anaxágoras. Así eran «sabios» los artesanos o un auriga; o un médico, o un timonel. También *sophós* significará, listo para cuestiones prácticas, sutil, ingenioso[2].

Formas, pues, todas de mirar el mundo, de manejarlo e interpretarlo; pero formas que se están encontrando, que se están descubriendo en la inmediatez de ese contacto y esa *empeiría*. Experiencia, al fin y al cabo, «mezcla de sensación y de memoria», según Aristóteles (*Analíticos segundos,* 100a 3). Filosofía significa, pues, esa tendencia innata ya a los hombres, por descubrir el mundo en el que se encuentran, y descubrirse a sí mismos, también, como microcosmos. Este aprendizaje con las cosas, partiendo de la continuada tensión con la experiencia, supuso la familiaridad con las condiciones concretas de mundanidad, y con la pasión, el amor –por utilizar ya la tradicional palabra– por el conocimiento. Saber del mundo sin otras ayudas que las de las manos y el conglomerado de noticias que iba acumulando la experiencia, estuvo en el origen del pensamiento. La palabra «filosofía» delimitó, así, el horizonte en el que se proyectaría el impulso teórico, la energía intelectual de la cultura ateniense.

VI. La ciudad de palabras que, sin ruina alguna, ha llegado desde Atenas hasta nuestros días, surgió de esa mirada concreta hacia el mundo, de esa pasión que iba a dibujar dos horizontes teóricos diferentes. Uno que tendría que ver más con la vida, y otro que daba luz al pensamiento. El que tenía relación con la vida y con la forma de vivirla, encontró su más radical implantación en la palabra *démos*, que habrá de señalar la materia humana sustentadora de las posibles articulaciones en la que se engarza la convivencia.

La «democracia», inventada por los atenienses, como preeminencia y poder del *démos*, fue resultado de un largo proceso. La historia política de Atenas nos permite conocer

cómo se llegó a esta forma de gobierno. La tiranía, la monarquía, la aristocracia, la oligarquía, fueron los estadios previos al florecimiento democrático del siglo V. Tales palabras señalaban las estructuras de un poder que imponía, arbitrariamente y sin posibilidad de resistencia, un cielo plomizo sobre sus súbditos y en el que nada se podía ver, ni entender, ni saber.

De la larga e interesante historia de la democracia ateniense únicamente señalaré dos hechos que permiten descubrir el sentido de la realidad histórica que la alumbró. En la sociedad predemocrática, la organización de la vida colectiva estuvo polarizada en dos extremos: En uno de ellos se situaba, el poder del *ánax*, del señor y rey, habitante de un espacio protegido, de una especie de pequeña fortaleza. Pero el rey, el *ánax*, no puede vivir aislado, necesita de ese entorno humano que circunda su particular «acrópolis», que le sirve y ayuda, y que se convierte, aun sin pretenderlo, en su apoyo y razón de ser.

El famoso apartado B –«autoconsciencia»– de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, donde se expone la dialéctica entre el «señor y el siervo», eleva a categoría abstracta esa tensión de la «consciencia de sí» *(Selbstbewusstsein),* del poder y la sumisión que se vivió también en este primer estadio de la organización de la vida colectiva griega. Ante la amenaza de los ejércitos persas, el monarca necesita del *démos,* de sus siervos, no sólo para que le cultivasen los campos o le modelasen ánforas, sino también para defenderle.

En ese momento histórico en el que surge una forma nueva de guerrear, aparece una nueva forma de amor. El *démos,* el hoplita, como soldado de a pie, empieza a sentir su independencia y su fuerza ante su señor, y a descubrir una nueva especie de *philía,* de solidaridad con los suyos, con aquellos con los que comparte el escudo y la palabra. Esa solidaridad y esa comunicación fundaron el poder de lo colectivo. En las improvisadas asambleas, en las que cada uno de aquellos soldados tenía derecho a la *isegoría,* a la palabra, percibió su independencia del señor, del cetro –*skêptron*– que simbolizaba la autoridad sin logos y sin justificación.

VII. A través de los estadios en los que la sociedad va realizándose como democracia, y de las luchas y tensiones por

las que tiene que pasar desde Solón a Pisístrato, desde Clístenes a Pericles, hay un sentimiento de *eleuthería,* de libertad, que será la forma esencial de entenderse los seres humanos. Ese sentimiento de libertad fue expresión de una liberación real. La libertad no es un concepto abstracto sino una actitud ante la vida y una aceptación de las condiciones de posibilidad del más acá. Un pueblo bañado de supuestos sueños trascendentes no puede descubrir el aliento de la «mundanidad» y de las formas no mistificadas de humanismo. El *dêmos* oprimido por el *skêptron* del señor y obnubilado ante su autoridad, «máscara encubridora de la violencia», no puede jamás salir del círculo de ese poder, si no se dan las condiciones reales, las condiciones mentales para ejercitarse, día a día, en su liberación.

Aquí se encuentra, como veremos, otro de los momentos capitales de la democracia y el escudo ideal que la protege: la libertad de pensar, la posibilidad de ser racional, la lucha contra la pringue ideológica con la que el poder del monarca, de la oligarquía o, en su penúltimo estadio, de la oligarquía democrática, intenta apelmazar la mente de los que, democráticamente, dice regir.

Ese sentimiento que alienta en la democracia ateniense late ya en su literatura y, desde luego, en sus asombrosas manifestaciones artísticas. Un pueblo que tuvo los ojos de Fidias o Policleto, o de los ceramistas sutiles que habría de inundar de ánforas y belleza los museos del mundo, tenía ya unas ideas nuevas sobre los hombres y su destino. Aunque el sueño de la inmortalidad o la pervivencia fuera alentado muchas veces, hay un pasaje de la *Odisea,* que refleja lo que después, en plena democracia, iba a dominar sobre los añejos mitos aristocráticos. En esos hexámetros encontramos un diálogo memorable entre la ninfa Calipso y Ulises. Siete años han estado juntos en la isla Ogigia, pero Ulises sueña con el regreso a Ítaca, con revivir la constante memoria de la tierra humana, con el reencuentro con su vida: «¿Así que deseas irte a tu casa y a tu patria tierra? Vete enhorabuena, pero si tu inteligencia conociese los males que te deparará el destino, antes de que arribes a tu patria, te quedarías aquí conmigo para guardar esta morada, y serías inmortal» (V, 203-209).

Pero Ulises hace una elección sorprendente. Rechaza la inmortalidad, ese sueño que fluye a lo largo de la literatura griega, ese deseo de sublimar y eternizar la existencia y escoge la muerte que es, en el fondo, preferir el tiempo, preferir la vida.

VIII. Muchas veces, leyendo la *Odisea*, me he preguntado por las razones por las que el héroe elige los sufrimientos del regreso y, en definitiva, la vejez, la finitud, frente a los jardines y mansiones de la ninfa Calipso y a su inmortalidad. La *proaíresis*, la elección, como motor de la democracia, que Aristóteles analiza en la *Ética Eudemia* (1125b 25ss.), encuentra, tal vez, el primer documento literario en este pasaje homérico. «Lo elegible es, necesariamente, algo que depende de nosotros» (1125b 38) había escrito Aristóteles. El mundo de la elección es nuestro mundo. Tener que elegir entre la muerte y la inmortalidad supone una distorsión esencial en el orden de los deseos. Nos salimos ya fuera del mundo, al comparar dos dimensiones absolutamente incomparables. No podemos ni pensar ni vivir la inmortalidad. Los seres en el tiempo, en el efímero, diario discurrir de los instantes, no pueden ni siquiera imaginar otra vida fuera de esas coordenadas temporales que la estrechan, pero que también la estimulan: El verdadero descubrimiento de «lo aquí», de «lo ahora», de lo que realmente es.

La proyección ideal hacia esa trascendencia sin tiempo que Calipso ofrece, se sale del territorio de la elección humana y es la raíz de todas las alienaciones y engaños. No hay posibilidad de preferir, porque una existencia sin tiempo, en el puro goce del pensamiento que se piensa a sí mismo, como después ensoñara también Aristóteles, está al otro lado de la posibilidad y, por consiguiente, de su realización.

A pesar del empeño por ese mundo ideal fuera del mundo, donde se coagulan los deseos que brotan de las limitaciones del vivir, tal como aparece en Platón e incluso en Aristóteles, la genial aportación de la cultura ateniense fue esa conciencia de la mundanidad y del humanismo. Eso dejaba al hombre descarnado en su soledad; pero esa condición se trasformaba pronto en libertad. Libertad, sobre todo, para construir

con la inteligencia las condiciones de vida que permitieran realizar el más acá.

La literatura de Atenas permite descubrir cómo se llevó a cabo la construcción colectiva de la libertad. La tragedia, la lírica, la comedia, la historia y la filosofía navegan entre los escollos de unas realizaciones concretas, de unos acantilados emergentes en un océano de utopía. Pero el contraste utópico no era la proyección interesada hacia un mundo imposible que pudiera falsificar el esfuerzo para mejorar el dinámico mundo de la posibilidad, sino el estímulo ideal que nos acercaba más a él.

IX. Hay algunas constelaciones utópicas que, desde este legado literario, reflejan el suelo democrático de Atenas. La primera de ellas tal vez sea la que permite ver un problema real de la historia vivida por los atenienses: el sentimiento de insolidaridad. Educados en el fragor de tantos combates que ponían de manifiesto la dura ideología, expresada, por ejemplo, en las obras de Píndaro o Teognis, no tuvieron más remedio que aceptar la forma primitiva de la relación entre los hombres, que consiste en la tesis de esa teoría desgarrada de la amistad «ama al amigo y odia al enemigo»: «Amar quiero al amigo, y contra el enemigo quiero saltar como enemigo, a manera de lobo» (*Píticas*, II, 84). «Que caiga sobre mí el ancho cielo de bronce... si no ayudo a los que me quieren, y no soy el dolor y el azote de mis enemigos» (Teognis, 869-873).

Sólo con Sócrates experimentará esta ideología de la enemistad un cambio radical: «Por tanto, tampoco si se recibe injusticia dice Sócrates, se debe responder con la injusticia, como cree la mayoría, puesto que de ningún modo se debe cometer injusticia... Y responder con mal cuando se recibe mal, ¿es justo, como afirma la mayoría, o es injusto? De ningún modo es justo» (*Critón*, 49b-c; también *República*, 335e).

El descubrimiento de la insolidaridad es, pues, un hecho que la experiencia nos muestra diariamente (véase Platón, *Leyes*, 625e). Pero aquí se parte pronto hacia una búsqueda de la amistad secularizada, de la amistad que no tiene su origen en los vínculos de la sangre, ni siquiera en el afecto libremente compartido. Esa amistad secularizada es la *díke*, la jus-

ticia. La *díke* se elabora como un sentimiento opuesto a la violencia. La educación de ese sentimiento, que se enfrenta a la destrucción y al odio, será uno de los pilares sobre los que se asiente el poder del *dêmos,* de la democracia. Hay, pues, que articular una estructura neutral que nos permita sortear las dificultades del natural egoísmo. Los conceptos de *eunomía,* como búsqueda de una ley que no sólo fuera buena sino que fuese respetada, y de *isonomía* como igualdad ante la ley, fueron pasos en dirección hacia el *nómos,* como esquema que compensa y equilibra la administración y aceptación de la justicia, estructuradora de la vida social.

En el episodio de Demáreto (Heródoto, VII, 102-104), dice éste a Jerjes: «La pobreza es desde siempre connatural a la Hélade, pero a ella va unido la *areté* conseguida por sabiduría y por una ley vigorosa... Siendo libres no lo son del todo, porque sobre ellos impera la ley».

X. El *nómos* va unido a otro concepto, el *êthos*. Con este término se introdujo, en la cultura occidental, la posibilidad de encontrar en cada individuo un cobijo personal y universalizable, en el que pudieran reunirse y aceptarse todos sus actos. Las primeras veces que encontramos la palabra *êthos,* significa «morada habitual», incluso guarida para los animales, y de ahí, «uso», «costumbre», «hábito» y, en cierto sentido «protección». Algo así como el recuerdo que va dejando en nuestra consciencia la justeza de lo que hacemos y emprendemos. Eso que hoy podría parecernos trivial, expresa otro refinamiento intelectual del mundo ideológico de la democracia ateniense. La ética es una de sus ideas más innovadoras. Aristóteles, el ateniense adoptivo, fue el teórico que fundó ese territorio de conocimiento y acción. No es que la filosofía platónica, la filosofía del aristócrata ateniense, no se hubiese preocupado de delimitar el territorio del bien y el mal, en la concreta actividad de los hombres; pero Aristóteles es el que, verdaderamente, construyó, en sus tres escritos sobre ética, la primera teoría moral.

Antes de la democracia, la idea de bien y mal estuvo fundada en el poder de los aristócratas y del monarca. Sus acciones configuraban el horizonte en el que se entendía el

sentido de los actos humanos. Por el hecho mismo de ser el «mejor», el *aristós*, el héroe griego establece en sus obras el criterio para juzgarlas. Y este juicio se acrisolaba y pervivía en alas de la fama. «Ser dicho mejor», existir como héroe en la memoria implicaba, paradójicamente, más que un principio de singularización, un cauce de universalización. Por eso, Aquiles prefiere luchar y morir junto a las murallas de Troya que envejecer con los suyos (*Ilíada*, IX, 408-415).

El ejemplo de la fama como pervivencia implicó el reconocimiento del futuro como tiempo humano, como tiempo real en el que se desarrollaba –más acá de la fría y pétrea inmortalidad que ofrecía Calipso *(Odisea,* V, 136)– , esa historia ambigua donde había que luchar por conquistar un bien que, como bien siempre aparente (*phainómenon agathón*), permitió, en su fragilidad, construir en cada hombre la subjetiva bondad que sostiene y da sentido a esas apariencias.

Hay además otra utopía que se nos hace presente con el reconocimiento de la miseria real, de la escasez con que el mundo se nos manifiesta, y que aparece como un sueño en la ideal aspiración hacia lo «mejor», desde la experiencia que brota de la siempre efímera naturaleza. El mito cósmico de la abundancia será el instrumento ideal de tal indigencia. Desde la isla de los feacios donde el tiempo, la temporalidad del deseo rompe, con la eterna cosecha, el ritmo del tiempo de las estaciones y su naturaleza, hasta los felices lotófagos, va apareciendo junto a la dura realidad la fuerza ideal para superarla. «Los frutos de esos árboles no se pierden ni faltan, ni en invierno ni en verano, son perennes... La pera envejece sobre la pera, las manzanas sobre la manzana, la uva sobre la uva» *(Odisea,* VII, 120-121). Una inmortalidad o pervivencia de las cosas, de la esencia misma de lo «natural».

XI. Dos conceptos éticos se elaborarán y refinarán entre los muros de Atenas y compensarán esa triste experiencia de la miseria, la finitud de la vida y el mundo: felicidad y excelencia *(eudaimonía* y *areté).* La *eudaimonía* arranca, como teoría, de una forma de experiencia. En sus orígenes, ser feliz,

ser *eudaímon* era tener más que los otros. Un *daimon,* una especie de duende caprichoso, había henchido de bienes a unos pocos, y había perdido de su vista a la mayoría.

Pero la transformación democrática de la felicidad logró variar su contenido. La felicidad, como vimos, no será ya *tener más,* sino *ser más.* Esa transformación lleva consigo la consolidación de un principio que interioriza la propia satisfacción en los sutiles niveles del conocimiento. La *eudaimonía* será, pues, un concepto ético y una reflexión sobre el bien personal en el espacio de los bienes colectivos. Porque la felicidad individual no sirve ya, en la democracia, para acompasar el propio sosiego en los niveles exclusivos de la personal satisfacción. La *eudaimonía* es mucho más que el conjunto de sensaciones o sentimientos placenteros que podría confundirse con la *hedoné*, con el placer y el gozo del cuerpo –magníficas medidas, por cierto, para establecer nuestra salud–.

La *eudaimonía* es, sobre todo, una forma de liberación intelectual ante las amenazas del presente y la angustiosa inseguridad de todo futuro. Por ello, en principio, ser feliz era tener más. Ese excedente de bienes materiales, ánforas para guardar el agua o el vino, abundancia de trigo y animales, de vestidos y joyas, eran formas de asegurarse el tiempo, de combatir ya, desde el presente de esas posesiones, el inestable y angustioso porvenir. Consciente, tal vez, de que vivir es efímero (*epi hemére*), «seres de un día», la mente del *eudaímon,* de aquel que un benévolo dios había mirado y que había recibido el don de poseer más, se consolaba con esa tenue seguridad del *tener* en el impreciso latido de los días.

Todo esto fue un atisbo de esa sociedad de consumo que rodea, hoy, a cada individuo –no importa en que nivel de riqueza o pobreza– para decirle que, por el cauce del dinero, todo es suyo, todo puede ser suyo. Una manera de consolar la vaciedad de la existencia ansiosa, es dejar pasar ante sus ojos ese variado festín del *poder tener*. Todo está ante nosotros para ser adquirido. La única inseguridad es la obsesión por tener «posibles», como metaforiza la conocida expresión. Tener «posibles» es la forma neutral, que expresa un mundo realizable sólo desde la abstracta capacidad del dinero, para abrir la puerta del tener.

XII. No sé si en la sociedad democrática moderna hemos dado el paso que ya dio la sociedad ateniense para llevar esa felicidad del *tener* al *ser*. El descubrimiento de esa libertad y riqueza interior que es capaz de levantar, en cada individuo, los rasgos característicos de una personalidad, vino a significar un paso decisivo en el desarrollo de la democracia ateniense. La riqueza y la felicidad eran cuestión de equilibrio en la consciencia (*sophrosýne*), que se forjaba en el reflejo de unos ideales éticos, o sea en la proyección del bien individual en el horizonte del bien colectivo.

Para ello se requería otra nueva transformación: la del concepto de *areté,* de «excelencia humana». De la misma manera que *eudaimonía* pasó del tener al ser, la *areté* sufrió una forma aún más refinada de interiorización. La *areté* empezó creando ella misma su forma de bondad. Los héroes tienen *areté,* «excelencia»; son «excelentes», porque su ser crea bondad, fabrica el bien. Un bien que, por cierto, nada tiene que ver con la idea convencional de bueno. Lo que los héroes hacen es lo bueno. Por eso son los *áristoi,* los mejores. El campo semántico de *bueno* se nutre de conceptos que expresan utilidad, capacidad de hacer algo que *sirve*. Y, en eso, estos primeros aristócratas marcan la pauta del deber y el modelo inimitable de comportamiento.

La cultura moral ateniense de la que los sofistas, con Sócrates a la cabeza, van a ser los pioneros, traza otro rasgo esencial en ese dinamismo de la sociedad. El ser bueno, como forma de *areté,* no se hereda sino que puede aprenderse y puede enseñarse. Esta sencilla tesis provocó una verdadera revolución moral e intelectual. Lo importante era descubrir por qué medios podía hacerse ese aprendizaje y qué objetivos eran aquellos que debían presidirlo.

La democracia, como vimos, fue una realización de la vida ateniense. Pero esa realización requería un instrumento adecuado. Los griegos inventaron no sólo la democracia sino el único instrumento que la hacía realmente posible: la *paideía*. Con el concepto de educación se expresó la raíz

profunda de la libertad. La certera intuición de que el ser humano es una génesis, una evolución, y de que hay que intervenir en ella desde la infancia, constituye una aportación decisiva para el aprendizaje de la *areté*. El *ser mejor* se aprende porque la educación establece ya un sistema de valores, en el que el individuo puede aniquilarse entre los grumos ideológicos con que una pedagogía destructora le manipula, o puede progresar y realizarse con una educación liberadora. Educar es, sobre todo, un ejercicio de libertad; de libertad incluso contra la necesidad que, bajo la forma de egoísmo, define a la propia naturaleza que ha empezado educándonos con su lección del placer y del dolor (*Leyes*, 636d-e, 644d-e).

Los sofistas abrieron el camino para esta educación en la libertad. Ello implicó una serie de rupturas. La primera, la ruptura de la palabra. El saber tradicional era el saber establecido, normatizado, comprobado en la supervivencia y bienestar de una supuesta clase dominante. Un saber hecho frase, consigna de conocimiento, prohibición o esquema de comportamiento. Cuando el saber se hace democrático, rompe con el saber establecido que era saber de «clase», si podemos utilizar ya la expresión, y podía convertirse en un poder opresor. Hacerse democrático quiere decir expandirse hacia nuevas necesidades, y no permitir que haya diferencias y privilegios en la administración y entrega del saber. No tanto el reconocimiento de una irreal y abstracta igualdad, cuanto la lucha por evitar las desigualdades.

La educación aporta entonces un nuevo horizonte: la creación de algo que comunicar y que, en medio de ese proceso, constituye, además, un *méthodos*, un camino para alcanzar la forma de sabiduría interior. Aquí radica la originalidad de la sofística. Se aproxima a cualquier hombre y le enseña desde él mismo, o sea, desde su lenguaje. El centro de la educación no es ya el hombre modelo, los conceptos modelo, cargados de la ideología de la clase que los trasmite, sino el hombre presente, el ser histórico sometido a determinadas condiciones de posibilidad que estrecharon o desviaron el desarrollo de su vida. La sofística enseña a mirar y pensar ese lenguaje presente que el individuo posee

de una forma pasiva. Una cárcel lingüística en la que cada uno ha sido arrojado.

XIII. La crítica al lenguaje, que comienza preguntando por el significado y sentido de los conceptos ante los que hemos estado sometidos, supone una ruptura con la tradición. Pero ello obliga a buscar otros valores. En este nivel, la figura de Sócrates y su lucha por establecer una cultura moral representa un papel importante. El Sócrates que encontramos en la mayoría de los diálogos platónicos intenta conmover los fundamentos de la cultura heredada para darle vida. La crítica del lenguaje es el primer paso para esa vivificación.

El movimiento democrático de la palabra compartida arranca de la fecunda intuición del poder comunicativo y transformador del lenguaje. Nietzsche, que con tanta originalidad interpretó la cultura griega, había escrito que el lenguaje es el único puente de unión entre seres eternamente separados (*La gaya ciencia*, V, 354). Sólo a través de las palabras podemos llegar a la inteligencia de los hombres, a la inteligencia y a su mundo afectivo. Porque las palabras transmiten informaciones, pero también despiertan sentimientos, provocan determinadas actitudes, convencen, paralizan, arrastran.

Precisamente porque todos llevamos una carga interior, fruto de nuestro conglomerado ideológico, de aspectos de nuestros intereses que se han apelmazado y coagulado en nuestra persona, el establecimiento de un diálogo con el que renovar el pesado lastre de nuestra máscara, de nuestra mueca interior, constituye una empresa fundamental de la educación.

Por ello, para evitar que el originario dinamismo de nuestra inteligencia se espese, pierda curiosidad y fluidez con la carga que depositaron en él quienes nos maleducan y deforman, hay que llegar cuanto antes, en la infancia –*paidagogía*– a ese reducto de nuestra persona donde se construye la libertad. Un reducto que se alcanza con el lenguaje, con el diálogo alumbrado ante ese fondo de imágenes y palabras que heredamos. Ese diálogo permite hacer fluir el río de la intimidad, esa corriente que, según decía Schleiermacher, corre dentro de nosotros y cuyo estancamiento es nuestra muerte como seres racionales y morales.

El destacar expresamente la importancia del *lógos* y de la educación fue, pues, un logro indudable de este momento de esplendor de la cultura ateniense. El mundo humano funciona en virtud de la palabra. Lo dicho no sólo pone en juego la totalidad de nuestro ser sino que involucra, en ese juego, el ser de los otros. Este posible aspecto del *lógos* como enmascarador, ha hecho que se pueda afirmar que el hombre no es lo que dice sino lo que hace. No porque el hacer fuera más importante, sino porque el decir podría romper ese compromiso con la plenitud y totalidad que la palabra compartida exige. Al rasgarnos en una dualidad por medio de esa disociación de nuestra persona, contradecimos la esencial unidad que da sustancia y coherencia al pensamiento. Cuando nos sumimos en un lenguaje paralizado ya en esa doblez interior, el *lógos* pierde su fundamento y se convierte, en el peor sentido de la palabra, en terminología.

Por encima de nuestro mundo de objetos, hay un universo de significaciones que modifica, limita, asfixia o estimula la aprehensión de la realidad. A través de él se comunican las cosas y se interfieren las consciencias. La visión que el *lógos* permite, es posible porque la palabra es racionalización del mundo, inyección, en él, de nuestro especial microcosmos, y, de paso, posibilidad de manipulación y utilización, desde las peculiares perspectivas desde el que se le nombre.

La sofística, al intuir estos hechos, descubrió que el lenguaje no era sólo aceptación de la realidad ya dicha, sino creación de una interpretación y movilización de los seres humanos. El *lógos* no era un espejo inmóvil en el que descansaban los reflejos del mundo, sino un cristal fluyente que podía empañarse y oscurecerse.

La movilidad del lenguaje fue, también, posible porque los atenienses aprendieron a entenderlo como algo vivo y mutable. Por eso su cultura se distingue radicalmente de otros pueblos de su entorno: la ausencia de un libro sagrado, de una palabra privilegiada que, en un momento de la evolución de ese pueblo, se convierta en dogma, en atadura que colgada de un más allá inexperimentable fuerza y obliga a sus súbditos a cumplir una ley que no comprende y en la que, por un extraño artilugio psicológico, creen. No hay tampoco una clase sacerdotal, rigurosa y dogmáticamente organizada, destinada a interpretar y adobar la posible dureza de esas leyes situadas al otro lado de la experiencia humana.

XIV. Los poemas homéricos son lo más aproximado a esos libros sagrados. Pero, a pesar de ese universo de dioses que pueblan la *Ilíada* o la *Odisea*, esos seres divinos, aunque en algún momento literario pudieran coaccionar la vida, son de otra hechura que esas otras divinidades que, por medio de sus dogmas administrados por la clase sacerdotal que los representa, inciden en la vida real, dominando y desbaratando la capacidad de entender.

El luminoso universo de los dioses está cercano, en el Olimpo, a la vista de los ojos. Los asombrosos héroes, Aquiles, Glauco, Áyax, Diomedes, se mezclan con esos habitantes de la próxima cima, Atenea, Afrodita, Apolo, e incluso con el mismo Zeus. La violencia que aparece en la *Ilíada,* es una violencia literaria, un espejo de luchas ideales donde los hombres expresaron ese punto de azar e irracionalidad que, como la necesidad, también mueve la historia.

En un texto del sofista Protágoras que cita Platón (*Teeteto*, 161c) se dice que «el hombre es la medida de todas las cosas». Esta frase que tantas veces se ha interpretado como expresión del relativismo alude a un problema mucho más hondo. ¿Quién mide en nosotros? ¿Quién nos enseña a medir? ¿Con qué medimos? Más allá de los dogmas paralizadores, los seres humanos quedaban entregados a su soledad, a su libertad, a su educación, a su creciente sentimiento de solidaridad y de justicia.

Al rechazar la propuesta de inmortalidad de Calipso, Odiseo aceptó el tiempo humano, sus limitaciones y tensiones, asumió el dolor y el sufrimiento; pero también la alegría y el gozo, el amor y la amistad, la realidad y su esperanza. Un mundo que había que pensar y construir; unos valores que, por muy utópicos que fueran, había que buscar. Esta alegre aceptación de las condiciones reales de la historia fue, en esa explosión de conceptos, de ideas e imágenes de la ciudad de las palabras, una parte viva y fecunda del legado ateniense. Todavía no ha dado los esperados frutos.

VII

IDEOLOGÍA DEL *HOMBRELOBO*

Hay un tópico, un lugar común, donde se asienta la implacable y abotargada razón de las sinrazones. De este lugar inconfortable ha surgido una tesis que dice algo así como que la vida humana es una eterna lucha de todos contra todos. La expresión más agreste de tan desapacible y feroz situación es la tristemente famosa frasecita de que «el hombre es un lobo, no un hombre para el hombre», tal como lo formuló Plauto *(Asinaria,* 495), en un contexto hasta cierto punto inocente, y en la que creen, a pies juntillas, todos los *hombrelobos*, especialmente aquellos que suelen revestirse con piel de cordero, famoso tópico también, pero éste muy expresivo y certero de la hipocresía sanguinaria.

Es triste que toda esa zoología de la agresividad con la que los hombres hemos bautizado y animalizado nuestras propias pasiones, la hayamos ejemplificado, injustamente, con otros vivientes irracionales enganchados en la fuerza asombrosa de sus instintos. Es verdad que los seres humanos somos, fundamentalmente, animales y que, por suerte para nuestra existencia, tenemos también, como sustento, esos indicadores certeros de los instintos. Pero hace siglos que empezamos a despegarnos de ellos, a completarlos, sobre todo desde que se fue descubriendo, como característica esencial, que somos animales y de una extraña forma de animalidad: hablamos. El hablar nos separa ya de aquellos vecinos nuestros, en la escala de la naturaleza, que expresaban, aunque no con palabras, el dolor y el placer. Pero el hombre podía hacer algo más que esa pura y concreta manifestación del sentir. El aire semántico que emiten nuestros labios enlaza con unas abstracciones que nos ponen en contacto con un universo de conceptos inventados por ese ani-

mal que habla y que, probablemente, al inventarlos, los necesitaba.

Ese universo ideal está formado por palabras como *justicia* e *injusticia*, como *bien* y *mal*, como *verdad* y *falsedad*. El poder comunicar estos términos y otros semejantes, hablar de ellos, el poder *dialogarlos*, delimita un espacio teórico imprescindible para la vida humana, para la comunidad y la ciudad que bajo su sombra se desarrolla. El lenguaje del bien y la justicia inspiró, a su vez, como expresión suprema de esa comunicación e inteligencia: la creación de la política (Aristóteles, *Política,* 1233a).

Es cierto que la larga historia posterior a ese invento de la organización del bien y la concordia ha sufrido recientes deterioros, y se ha dislocado desde distintos rincones de la dominación y la fuerza. El supuesto pragmatismo político ha reinado desde esa pesimista concepción de la maldad, de la violencia y el egoísmo, para justificar, en principio, la opresión y el dominio de unos grupos sociales que predicaban la necesidad de esa violencia, porque son precisamente ellos los que están más preparados para ejercerla en su propio provecho. Efectivamente, si el hombre es un lobo del hombre, la política acabaría pregonando, como el más inequívoco sustento, el principio de la dentellada.

Junto al horizonte de lucha y agresión que, al parecer, estaba enraizado en la naturaleza, y por tanto en la humana, surge en la vida política la palabra *paz*. Sorprende que en el primer testimonio literario de nuestra cultura, en la feroz *Ilíada,* se hable de la «boca inmensa de la amarga guerra» (X, 8). Ese sentimiento de amargura, del inevitable mal de la muerte que los hombres se causan unos a otros, hace exclamar al *terrible* Aquiles: «Ojalá pereciera la discordia para los dioses y los hombres y con ella la ira, que encruelece hasta al hombre sensato cuando más dulce que la miel se introduce en el pecho y va creciendo como el humo» (XVIII, 107-110).

El paisaje bélico que acoge los hechos humanos tenía, sin embargo, que convertirlos en hazañas, para sublimar, con ello, la crueldad y la sinrazón. Los hombres, protagonistas de esas historias de violencia, entraban en un espacio idealizado de sucesos admirables y ejemplares, donde las palabras, reflejadas en el espejo de la literatura y de la mente, limpiaban el horror y la repugnancia de la destrucción real, de la herida que sangra en la carne, del olor de la muerte, de la ardiente miseria que humilla los cuerpos bajo el sol y la lluvia, entre los latidos del tiempo hecho dolor.

Es verdad que la guerra real acosó, sin cesar, a los griegos, y precisamente en sus momentos de más originalidad y creatividad; en aquellos en que Tucídides escribía su *Historia,* Fidias esculpía los frisos del Partenón, y los coros de Esquilo o de Sófocles encendían los atardeceres de Atenas. Es verdad también que el espanto de la violencia levantó, en los mejores ciudadanos, esa melancolía que, en un momento supremo de pesimismo, hizo exclamar al poeta que «lo mejor para el hombre era no haber nacido». Melancolía, desesperación o justificación de la violencia, dibujaron grandes dominios teóricos que, hasta nuestros días, se han ido alternando en la historia, y en la filosofía que sobre ella se construye, como marco en el que situar el implacable imperio del terror.

Hay un texto impresionante, en las *Leyes* de Platón, que aborda con extrema radicalidad estos hechos: «Lo que la mayoría de los hombres llaman paz, no es más que un nombre, porque de hecho hay una guerra continua y no declarada de cada ciudad contra todas las demás...; y de una aldea contra otra, y dentro de esa aldea, de una casa contra otra, y hasta de un hombre contra otro...; porque todos los hombres son, pública o privadamente, enemigos de todos los demás, y cada uno es también enemigo de sí mismo» (626a-d). Clinias, el interlocutor cretense que manifiesta tan desalentador programa, encuentra en el anciano ateniense que junto a Megilo, el lacedemonio, camina por las afueras de Cnosos, un hábil y esperanzado intérprete de esas terribles palabras. El punto central que va a permitir al ateniense oponerse a la teoría de la paz imposible es ese final, literariamente tan hermoso, donde Clinias describe la terrible paradoja de la insuperable enemistad: somos combatientes en el mínimo campo de batalla de nuestro propio e individual ser. Somos, al par, victoria y derrota, amistad y enemistad, riqueza y miseria. Estamos, pues, sumergidos en la discordia como personajes partidos por una implacable contienda arrastrada a lo largo de la existencia.

El hecho de tan singular encuentro debe explicarse por las tensiones que habitan en el fondo de cada ser individual. Esas tensiones surgen desde el centro vital donde yacen nuestros instintos y de donde arranca nuestra urgencia y necesidad de persistir. La famosa frase de Spinoza «el ser quiere siempre permanecer en su ser», es la expresión metafísica de ese originario deseo de la vida.

Este principio natural de la supervivencia nos empuja, tal vez, a esas múltiples variaciones de la agresión, cuando presentimos una amenaza que puede poner en peligro nuestra existencia. El miedo a perder el ser nos transforma y, en buena parte, nos envilece y nos derrota. No es extraño, pues, que quienes pretenden mantenernos aterrorizados, para que el miedo nos mueva incesantemente a la violencia, no sólo busquen, paradójicamente, domesticarnos con la doctrina del *hombrelobo* sino que, al someternos a continuas atemorizaciones, al meternos miedos en el cuerpo, están cultivando, taimadamente, nuestra última e innata ferocidad e irracionalidad.

La genial teoría de los reflejos condicionados que Pavlov ideó a principios del pasado siglo nos avisa, entre otras enseñanzas, de la peligrosa posibilidad de ser domesticados por las más siniestras ideologías y las más tenebrosas creencias. Pero frente a la triste falsificación de reflejos condicionados por inhumanos y mortíferos condicionadores, ya en la misma cultura griega se entreabre, poco a poco, una puerta que nos hace vislumbrar un mundo distinto del de la alienación y la destrucción.

La palabra que se oponía a todas esas perspectivas de la bestialidad fue la palabra *paideía*, educación. Una educación que tenía que darse, fundamentalmente, en el comienzo de cada vida personal. Es en ese periodo de la existencia donde han actuado quienes pretenden ofuscarnos la mirada. La domesticación en la necedad es, sin duda, la agresión más funesta que se ejerce contra la vida. La educación de una mirada no entorpecida con los grumos de la imbecilidad es, por el contrario, la única posibilidad de que, partiendo de la inteligencia y la justicia (*Leyes*, 644a), pueda irse alumbrando el dominio de la solidaridad y la paz.

Es cierto que si miramos en nuestro entorno, esa posibilidad de paz se nos aparece como una lejanísima e inalcanzable utopía. Y es cierto, también, que la inseguridad y la miseria del mundo provienen de enfermedades crónicas causadas por la más radical desigualdad. Proponer, en el actual estado de la historia, que soñemos el ideal de la paz puede sonar a jaculatoria piadosa para enjugar la mala conciencia que, en el mejor de los casos, nos atormenta al tener que convivir, distraídos e impotentes, con el horror.

Aunque cueste muchos años, tal vez siglos, hay que seguir alumbrando, iluminando, ese ideal. La búsqueda de la paz no puede jamás extinguirse. Serán, por supuesto, la justicia y la educación sus más agudos acicates. Una justicia que, por muy lejano que esté su advenimiento, tendrá que iniciarse en algo tan elemental como la democratización del cuerpo, que no es otra cosa que la liberación de la miseria, del hambre, que deteriora toda posibilidad de vivir y de crear. Una educación que no se deje ya inocular por todos los fantasmas de la necedad y el fanatismo, y que se levante sobre la libertad y la racionalidad.

Si los distintos poderes siguen refiriéndose a derechos humanos, a valores morales, a bienes comunes, es que, al menos en su vocabulario, no se ha borrado el único bien que realmente nos universaliza y nos justifica: la paz.

Cuesta trabajo armonizar con esos, digamos, ideales políticos, la ideología del *hombrelobo*. Este programa de la ferocidad no casa bien con ese otro sermón de los derechos humanos, con esas prédicas satinadas de oscura moral. El hecho de que tales palabras se pronuncien, y que aún tengan una cierta aceptación, quiere decir que, al menos, se nos engaña, todavía, con el discurso de la verdad, aunque sean la doblez y la falsedad quienes lo pronuncien. Lo realmente descorazonador podría ser el día en que ya no se enmascaren con discursos «bellos» sino que se afirme, tajantemente, que el único imperio real es el de la violación y la corrupción.

Aunque sea muy lento, muy largo, nada podrá enfrentarse a esa muerte de lo humano, a esa total destrucción de la existencia y la cultura, más que la educación en la paz. Ni siquiera los *hombrelobos* podrían evitar el morderse a sí mismos, el devorarse en su propia dentellada.

VIII

VENCER AL TIEMPO

En esa pequeña joya psicológica y filosófica que nos ha legado la cultura griega, con el título *Sobre memoria y reminiscencia*, Aristóteles dice lo siguiente: «La memoria no es ni sensación ni noción, sino una forma de ser, una pasión o afección de ellas, cuando ha pasado el tiempo. No hay memoria del ahora en el ahora, sino que de lo presente hay sensación, de lo porvenir hay esperanza, de lo pasado memoria. Por ello, toda memoria es tiempo y, en consecuencia, sólo, entre los animales, aquellos que sienten el tiempo son los que tienen memoria y pueden recordar» (449b 27-30).

Sentir el tiempo, tener noción de tiempo es el especial privilegio de los seres humanos. Pero ese sentimiento de lo efímero, de la fluida sustancia de los días, va unido a otro de los exclusivos logros de la existencia: tener palabra; tener lenguaje. Poder contarnos nuestras experiencias y poder sentir y sentirnos, desde las palabras que, hechas de «aire semántico», «se escapan del cerco de los dientes», como tan certeramente expresaron los griegos, constituye un logro sorprendente; pero también, una inevitable claudicación ante el tiempo que pasa.

Ese flujo incesante de sucesivos «ahoras» va enhebrando, en los hilos de la temporalidad, un mismo y, sin embargo, siempre desgranado instante. La mortal e inevitable fluencia de cada «ahora» deja, en los humanos, un rastro, producto, tal vez, del imposible y absoluto corte de los distintos momentos que forjan ese otro fenómeno sorprendente de la *sucesión.* Nos sucedemos a nosotros mismos en el tiempo. El curso del tiempo, encauzado en nuestra sensibilidad y en nuestra mente, no puede devorar, en cada instante, nuestro cuerpo, que permanecerá, como testigo para otra temporalidad un poco más amplia y ante la que, sin duda, acabará por sucum-

bir. Pero ese testimonio de efímera permanencia y desde el que la materia ejerce su limitado poder, permite articular el lenguaje, inventar el pensamiento y, en un paradójico y prodigioso vuelo, levantar la cultura.

Todo ello es fruto de la memoria; de esa capacidad de vencer al tiempo y organizar, en él, la secuencia y armonía de los sucesos. La sucesión es posible, porque la interminable serie de los ahoras sobre los que se construye cada singular presente, implica la cadencia de un instante sobre otro, la necesidad de ser latido de una pieza de temporalidad que no suena sino en la armonía de sus enlazados elementos. Y ello tiene lugar, precisamente, por la memoria; por esa persistencia de un ahora que no lo es y que no deja de ser, hasta que presiente la proximidad del ahora que viene.

El hilo de nuestra vida se hace consciente por este fenómeno de la sucesión en el tiempo. Y es la memoria quien engarza, como presencia mental y corporal, cada historia personal, cada biografía. Dentro de nuestro mismo cuerpo, resultado también de la memoria orgánica, circula esa otra forma de inaprensible temporalidad que deja rastros en nuestra consciencia. Desde ella se edifica lo que hemos llegado a ser, la forma peculiar que adquiere nuestra existencia por el lenguaje que somos, por aquellas palabras que hemos logrado incorporar, como un sello, sobre la tablilla encerada de nuestra alma.

«Seguro que está de acuerdo conmigo, dijo Sócrates, en que hay en nuestras almas una tablilla de cera, que en unas personas es mayor que en otras, y cuya cera es más pura en unos, más sucia en otros, unas veces más dura, otras más blanda y que, en algunos individuos, tiene la consistencia adecuada... Pues bien, digamos que esto es un don de Mnemosine, la madre de las Musas, y que si queremos recordar algo que hayamos visto u oído, o que nosotros mismos hayamos pensado, es como si dejáramos caer en esta cera las sensaciones y pensamientos, imprimiéndolas en ella, como cuando marcamos con el sello de un anillo» (Platón, *Teeteto*, 191c-d).

La vieja metáfora de la tabla de cera, de tan larga tradición en la historia de la filosofía va modulando, a lo largo de

ella, el texto de Aristóteles. Este receptáculo de la consciencia, que retiene y evoca, construye la sustancia de nuestra personalidad. En esa tablilla se forja y solidifica lo que idealmente somos, la huella dactilar de nuestra individual personalidad, que va marcando los rasgos interiores, como se marcan las arrugas de nuestro rostro, y como se acusa el sosiego y claudicación de nuestros miembros, lentamente agotándose en el tiempo.

Esas marcas, esos sellos interiores los recobramos como palabras. Somos lo que hablamos. La pequeña tablilla de nuestra alma es, sobre todo, memoria porque es lenguaje, palabra que brota, organizada desde la consistencia de la voz que la emite y de la pureza y calidad de esa tablilla de nuestra alma. Aquí radica la diferencia entre *estar* en un lenguaje y *ser* lenguaje. Hemos nacido, según se dice, en una lengua materna, en una inmensa tablilla de cera que, antes de nosotros, ha ido recogiendo infinitas marcas que representan la herencia sentimental e intelectual de los hombres. Nacemos, efectivamente, en esa lengua madre que nos alimenta y nos ofrece la historia de las experiencias de otros seres humanos, la lección e iluminación de otras mentes. Pero cada uno de nosotros hace un uso privado de tan extraordinaria y rica entrega.

En el silencio de nuestra intimidad, en el murmullo interior de nuestro pensamiento –ese diálogo incesante con nosotros mismos–, podemos empobrecer nuestra reflexión, disipar nuestro tiempo, si no somos capaces de airear, de renovar, de enriquecer el monótono discurso del pobre y angustioso egoísmo. Precisamente, la alienación ideológica puede consistir en esa asfixia que provoca el zumbido desalentado del propio y enajenado interés, de las particulares obsesiones, de los dogmatismos de palabras vacías a los que, como maniatados perros de Pavlov, se responde automática y maquinalmente. La lengua matriz, esa lengua hecha en los sucesivos ahoras que marcan y definen la existencia, y que dice quien somos y lo que somos, se transforma en un testigo mudo que, como en el *Fedro* platónico, «indican siempre una y la misma cosa».

Ese anquilosamiento de la soledad, esa asfixia en el propio diálogo, en el que cada individuo puede caer y en el que

se puede enajenar y malograr, apenas si tiene otra salida que el fecundo territorio de la historia literaria, del inacabado diálogo con los otros, con aquellos que supieron moldear, en la lengua materna, la experiencia, hecha escritura, de su lengua matriz, y crear así el más intenso espacio de solidaridad. En la lectura recobramos otras voces capaces de hablarnos y de alumbrar, en esa comunicación, un horizonte inabarcable por su riqueza y humanidad.

La lectura es uno de los más extraños prodigios de la memoria y de la vida. De una manera aún más sutil que la oralidad, el acto de leer supone el encuentro de dos singularidades, de mentes que sus

recorre, produce la iluminación teórica más importante del espíritu humano. Los rasgos gráficos que, como abstracción y eco de lo pasado reviven en la mirada, nos transportan a otro tiempo que sólo existe en el nuestro, en la luz de los ojos y en el latido de cada ahora que pulsa en nuestro corazón.

El objeto que hace posible ese dispar y misterioso encuentro es el libro: una peculiar tablilla de cera que encierra un mundo inabarcable, y que apenas cabe en sus límites reales,
fluyente donde descansa la memoria y en el que,
camente, podemos entrar y contemplarnos de
ella, sino que es, como decía, una cosa, un objeto, una realidad. Pienso que esa extraordinaria propiedad de ser objeto entre nuestras manos y ante nuestros ojos asegura, sin duda, su futuro frente a otras posibles formas de conservar memoria.

Porque el objeto libro puede convertirse en obra de arte, por muy sencilla y simple que llegue a ser su factura. Una obra de arte de especial carácter, que resalta y destaca no sólo el amor por ese objeto sino que, en ese amor, descubrimos el el reco-

que, por medio de los libros, se ha vencido al t
recobramos y ganamos, entregándolo, recogido en sus páginas, a un futuro lector.

IX

NECESIDAD DE LA LITERATURA

Si nos acostumbramos a ser inconformistas con las palabras, acabaremos siendo inconformistas con los hechos. Ambas actitudes son, sin embargo, formas de libertad. Y la libertad no admite conformismo alguno. Vivir para los humanos, sobre todo en nuestros tiempos, ha sido siempre una sucesión de conformidades, de aceptaciones y sumisiones. Aceptamos el lenguaje; aceptamos, con él, sentidos, referencias y todo ese monótono universo de ecos que los medios de transmisión de imágenes, sonidos y letras, codifican y propagan. Esta abundancia de comunicaciones ofrece, sin duda, una extraordinaria posibilidad de enriquecimiento, de amplitud y libertad; pero también, por los intereses políticos que las dominan y orientan, pueden hacer que la inteligencia resbale por significaciones y perspectivas, para embotarse y enajenarse. Porque los cauces por los que confluyen las imágenes y las palabras nos conforman a sus semejanzas –a las determinadas semejanzas que nos agobian– y nos hacen conformistas. Ser conformista supongo que debe querer decir algo así como conformarse con lo que hay e, incluso, aceptar que «no hay quien dé más». Pero conformarse añade también otro matiz. Conformarse es perder, en parte, la forma propia, para sumirse, liquidarse, en la ajena. Y esa pérdida de la propia forma, si es que la tenemos, si es que, como decía el filósofo, «hemos llegado a construir nuestra propia estatua», es pérdida de ser, pérdida de la sustancia que nos pertenece o nos debiera pertenecer, para derramarla hacia cauces ajenos.

A veces esta pérdida de sustancia tiene origen en la opacidad de cada consciencia individual, donde sólo el lenguaje interior con el que acompañamos a cada uno de los instantes de la vida, presta la suficiente luz para reconocernos y explicarnos. Pero ese lenguaje que nos constituye y nos conforma,

en una época tan abundante de monótonos mensajes y tan retumbante de comunicaciones puede, efectivamente, conformarnos con desvirtuadas virtualidades que colaboran al creciente oscurecimiento de la consciencia. Y esa falta de luz es, al mismo tiempo, falta de libertad. Tal vez, por las resonancias marxistas –hoy tan olvidadas– apenas utilizamos el concepto de «alienación» (*Entfremdung*), para expresar un constante fenómeno de la cultura contemporánea.

La excesiva información que los medios de comunicación nos ofrecen, a través de sus distintos lenguajes, colaboran, muchas veces, a encastillarnos en un reducto donde emergen nuestros miedos, nuestras alimentadas obsesiones; donde aparecen también los «imaginarios» con los que esos medios elaboran la sustancia de la realidad en los derroteros de intereses económicos: intereses de poder. Nunca ha sido más arrolladora la maquinaria para crear alienación, para aniquilar. Alienación quiso decir, en toda la historia del idealismo alemán, desde Guillermo de Humboldt, la disolución del vigor intelectual y sentimental de la cultura en un conglomerado de tensiones, obsesiones, ideas y realidades insustanciales, que nos vacían y cosifican.

Nos convertimos así en pequeños bloques ideológicos, o mejor dicho en insignificantes maquinarias a las que incorporamos, como si realmente fuesen estímulos mentales, una serie de estereotipos virtuales sin idealidad y libertad. Lenguajes falsos, pues, que nos llenan con la terrible lógica de la falsedad. Porque esa lógica se hace de los retazos que sostienen pasiones egoístas, soluciones incompletas a los problemas de la vida y de la sociedad. Una lógica de la incoherencia que, sin embargo, cohesionamos con los quebrados fragmentos de la «publicidad» política e ideológica que nos sirven, efectivamente, para la total enajenación. Todo esto nos conduce a un hecho fundamental de la sociedad de nuestros días. Los individuos que componen esa sociedad no pueden ser personas, seres autónomos y reales, si no tienen posibilidad de desarrollar su propio pensamiento por muy modesto que sea. Un pensamiento que sólo se nutre de libertad.

La lectura, los libros son el más asombroso principio de libertad y fraternidad. Un horizonte de alegría, de luz reflejada y escudriñadora, nos deja presentir la salvación, la ilustración, frente al trivial espacio de lo ya sabido, de las aberraciones mentales a las que acoplamos el inmenso andamiaje de noticias siempre las mismas, porque es siempre el mismo nuestro apelmazado cerebro. Los libros nos dan más, y nos dan otra cosa. En el silencio de la escritura cuyas líneas nos hablan, suena otra voz distinta y renovadora. En las letras de la literatura entra en nosotros un mundo que, sin su compañía, jamás habríamos llegado a descubrir. Uno de los prodigios más asombrosos de la vida humana, de la vida de la cultura, lo constituye esa posibilidad de vivir otros mundos, de sentir otros sentimientos, de pensar otros pensares que los reiterados esquemas que nuestra mente se ha ido haciendo en la inmediata compañía de la triturada experiencia social y sus, tantas veces, pobres y desrazonados saberes.

La literatura no es sólo principio y origen de libertad intelectual, sino que ella misma es un universo de idealidad libre, un territorio de la infinita posibilidad. Los libros son puertas que nadie podría cerrarnos jamás, a pesar de todas las censuras. Sólo una censura sería realmente peligrosa: aquella que, inconscientemente, nos impusiéramos a nosotros mismos porque hubiéramos perdido, en la sociedad de los andamiajes y los grumos mentales, la pasión por entender, la felicidad hacia el saber.

Toda verdadera liberación, todo gozo de vivir y de sentir, empieza en nuestra mente. Y esa mente, parte ideal de nuestro cuerpo en la prodigiosa red de sus neuronas, requiere también alimentación y sustento. Las palabras son la sustancia de las que la inteligencia se nutre. Y esas palabras vienen engarzadas en la original sintaxis de la literatura. Un mundo hecho lenguaje, argumentado y construido desde un infinito espacio donde todo el decir, todo el sentir es posible. Pero un mundo, además que, en su soledad, en su maravillosa inocencia y libertad, ya nadie manipula, nadie tergiversa, nadie puede ya falsear y alterar.

Las palabras de la obra literaria están libres también de todo compromiso con los latidos del presente, con los desgarros de la pragmacia, con las insinuaciones del oportunismo y de la doblez. Pero, al mismo tiempo, nos comprometen con

un mundo más hermoso –quiero decir de «formas» más claras–, con el mundo ideal de los sueños en su múltiple, dispar, idealidad de sus inacabables propuestas. La literatura nos enseña a mirar mejor este mundo de las cosas aún no bien dichas, estos contornos históricos inmediatos de los balbuceos políticos, de los apaños para justificar el egoísmo envilecido, de las trampas para conformarnos a vivir con la desesperanza de que lo que hay ya no da más de sí.

Basta haber sentido alguna vez hablar, a través de la escritura, a nuestros clásicos, a los clásicos del siglo XX y de todos los siglos, para entender qué quiere decir tan sorprendente y extraña palabra. Suponemos que su clasicismo tiene que ver con una llamada de atención para que despertemos de las oscuras pesadillas diarias. En la etimología de «clásico», está tanto el significado de clarín que nos convoca y aviva, como el de ciudadano de primera clase, el de orden; pero también el de modelo. Un modelo que no está, sin embargo, ante nuestros ojos para imitar comportamientos o actitudes. El carácter modélico de los clásicos, capaces de superar el tiempo y de sobrenadar a todas las interpretaciones que sobre ellos se hagan, consiste, precisamente, en hacer vivir, en incorporarse, desde la inalterable página de la escritura que los sostiene, al latido del corazón de cada lector. Un latido que es efímero, que es tiempo, pero un tiempo que desde la aparente frialdad de páginas que superaron los siglos o los años, adquirieron, por ello, una cierta forma de pervivencia, que se encarna, de nuevo, en el cuerpo y en el aire que respira el lector.

Tendríamos que agradecer a todos esos escritores que nos acompañan, en el siempre breve espacio de nuestra vida, el que nos hayan entregado sus palabras que construyen una humana manifestación de eternidad. Una eternidad que no promete otra existencia más allá de las fronteras de cada vida y que, en el gozo de leer, en las horas de lectura, nos deja esquivar las paredes del tiempo y acariciar en el silencioso murmullo de las letras, las espaldas de no sé bien qué especie de inacabada amistad.

El lenguaje fue, como es sabido, lo que empezó a distinguir al animal humano de todos los otros animales próximos

a él. Un lenguaje que, además de comunicación y comprensión, creó también sensibilidad, emociones, pasiones, desde el complejo entramado de la realidad corporal. Pero las palabras, fuente de abstracción y solidaridad, se fueron ciñendo al territorio de las primeras e inmediatas experiencias, a lo que los ojos veían y las manos tocaban, condicionadas a la dureza del vivir, a la necesidad de sobrevivir: «mañana lloverá, «tengo sed», «la cosecha es buena», «quiero comprar tu escudo».

En un momento, sin embargo, de esa cultura de la realidad, alguien pronunció ante sus oyentes, con el ritmo pausado del hexámetro «Canta, Musa, la cólera de Aquiles», y no existía Musa alguna que cantase, ni siquiera Aquiles alguno que se pudiera encolerizar. Y no era la Musa la que cantaba sino el hombre que decía esos versos, que nos harían emocionar con ellos y pensar, de paso, que las palabras solas eran el origen de esa emoción. Al no podernos conformar a ninguna experiencia pragmática, ese lenguaje nos enseñaba que oír, leer, interpretar se desplazaban ya a un dominio donde la naturaleza del «animal que habla» construía y afianzaba su posibilidad, su liberación y, en definitiva, su humanidad.

NOTAS

II. EN EL ORIGEN DE LA CORPOREIDAD

[1] Las traducciones de los textos homéricos son, con alguna insignificante variación, del gran helenista Luis Segalá Estalella, muerto en uno de los bombardeos que, durante la guerra civil, padeció Barcelona. La belleza de esa traducción, la fuerza de su lenguaje, el verdadero ideal humanista que encierra su obra, son un ejemplo magnífico de generosidad y pasión intelectual. A evocar su memoria quiero dedicar este trabajo.

[2] B. Malgaigne, «Études sur l'anatomie et la physiologie d'Homère», *Bulletin de l'Académie royale de Médecine,* vol. VII, París, 1842; Ch. Darenberg, *La Médecine dans Homère*, París, 1865.

[3] O. Körner, *Die ärztliche Kenntnisse in Ilias und Odysee*, Munich, 1929; F. Kudlien, *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen*, Zurich, 1967; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburgo, 1955; L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969; A. Albarracín Teulón, *Homero y la medicina*, Madrid, 1970.

[4] Abundantes referencias a esta importancia de la vista encontramos en toda la filosofía griega, por ejemplo: Heráclito, B 101a; Jenófanes, B 34; Platón, *Banquete*, 219a; *República*, 342a, 508c, 533d; *Teeteto*, 164a; *Sofista*, 254a; Aristóteles, *Meteorológicos*, 353a 8; 371a 30; *Reproducción de los animales*, 753b17; *Partes de los animales*, 680a 1-4; *Ética Nicomáquea*, 1171b 29-30.

III. «CONÓCETE A TI MISMO»

[1] *Ética Nicomáquea*, 1166a 1. La invención del término *philautós* por Aristóteles, significaba, en principio, una humanización del instintivo y originario sentimiento de egoísmo, de seguridad, de afirmación del propio individuo. El «amor, la amistad hacia sí mismo» irradiaba en los comportamientos del «animal que habla», su más hondo proceso.

[2] Hay diferencias interesantes en algunas de las traducciones de esta expresión: *das selbe Selbst finden* (F. Schleiermacher); *das Selbst seinem eigetlichen Wesen nach* (O. Apel); *the true nature of the self* (B. Jowett); *the same in itself* (W.R.M. Lamb); *questo se stesso* (D. Puliga); *la auténtica realidad* (J. Zaragoza).

IV. AMISTAD Y MEMORIA

[1] Franz Dirlmeier, *Philos und philía im vorhellenistischen Griechentum*, Munich, 1931, p. 7.

[2] *Ibidem.*

[3] Cfr. Nietzsche, *La gaya ciencia*, V, 354 [*Die fröhliche Wissenschaft*, Schlechta, II, 221].

V. «SÍMBOLOS DEL ALMA»

[1] Gorgias, *Encomio de Helena*, Diels, II, 288, 11, 2; Platón, *Fedro*, 277c; Aristóteles, *Retórica*, III, 1416a 33-34; *Sophistichi Elenchi*, 165a 27.

[2] El tener *lógos* es una forma de «naturalización» cultural. El ser humano que siente, como otros animales el dolor y el placer, ha logrado construir en su hechura animal una forma especial de asumir la naturaleza. Es una asunción lenta que incorpora a la *phýsis* el proceso de cada historia personal, del desarrollo, en el tiempo de la infancia, de todas las posibilidades de superación que la misma naturaleza permite.

[3] Dietrich Homberger, *Sachwörterbuch zur Sprachwissenschaft*, Stuttgart, Reclam, 2003.

[4] Es verdad que hay envíos «simbólicos», nada amistosos. Por ejemplo, la tablilla que le da Preto a Belerofonte (*Ilíada*, VI, 145 ss.) que no es símbolo porque no está partida, y que lleva escrita una condena contra el, supuestamente, analfabeto portador.

[5] La expresión *en té psyché pathema*, la encontramos ya en Platón (*República*, II, 382b 9 ss.). Cfr. Aristóteles, *Peri hermeneías* (en *Werke*, 1, 2, Darmstadt, WBG, 1994, p. 132 s., trad. y comentario de Hermann Weidemann). Por cierto, esta primera página del escrito aristotélico se considera no sólo «el más importante pasaje semántico de Aristóteles» sino el «más influyente texto en la historia de la semántica» (cfr. N. Kretzmann, *Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention*; citado por Weidemann, en su comentario de p. 134).

[6] Por eso es tan interesante el estudio de la constitución del *páthos* que se puede «inventar», manipular, falsificar. Precisamente por el carácter *pasional* en el que no entra sólo el logos que es, en sí, inteligencia –estructuración intelectual de experiencias–, sino el conglomerado de cuerpo y su necesidad de vivir.

[7] Un problema esencial sin embargo, en esa lucha por la universalización de lo que pensamos, lo presenta el encadenamiento ideológico con que podemos someter el lenguaje. Porque, frecuentemente, las palabras, en determinados contextos políticos o religiosos, experimentan mutaciones y transformaciones. En este caso la pretendida racionalidad se adultera y se rompe.

[8] En *Ética Eudemia*, 1239b31-32: *hos symbola orégetai alleélon*, que Franz Dirlmeier traduce como *zusammengehörige Hälfte* (Aristóteles, *Eudemische Ethik*, Darmstadt, WBG, 1984, p. 71). En *Sobre la generación y la corrupción*, 331a 24: *symbolas pros állela*. En *Reproducción de los animales*, 722b 11: *Oíon symbolon eneínai*. En *Política*, 1275a 10: *tois apò symbólôn koinônoûsin*.

VI. ATENAS, LA CIUDAD DE PALABRAS

[1] Así, antes, «En el origen de la corporeidad», III; y «'Símbolos del alma'», I.

[2] Véase, por ejemplo, Aristóteles, *Partes de los animales*, 687a 8-9; Píndaro, *Píticas*, V, 115 (el auriga); Sófocles, *Áyax*, 54, y Platón, *Leyes*, 761d (el médico); Esquilo, *Suplicantes*, 770 (el timonel). Sobre lo diestro o ingenioso: Diógenes Laercio, *Vidas*, I, 40; Aristófanes, *Ranas*, 1.434.

EPÍLOGO

1. *Bibliografía*

Como tantos otros pensadores y ensayistas que han trabajado creativamente en los últimos cuarenta años, Emilio Lledó ha escrito afortunadamente sobre temáticas inacabadas e inacabables, volviendo una y otra vez a sus territorios fundamentales. De modo que, en vez de proseguir con algo ya encauzado, es como si cada vez «empezase» de nuevo en una puesta a prueba, casi, de los fundamentos. Por lo tanto, su obra se ha ido haciendo en la tensión de la escritura, siguiendo el dictado mismo que la impulsa a diario. Así que una paradoja de J. R. Jiménez pudiera adecuarse bien a él: «tan poco terminada está una obra *terminada* como una obra sin *terminar*».

Pronto, Emilio Lledó había publicado *El concepto* poiesis *en la filosofía griega,* Madrid, CSIC, 1961, fruto de sus estudios en Alemania. Pero ya en su madurez alcanzó progresiva resonancia con una serie de libros claros y muy hondos, frecuentemente reimpresos, es decir leídos: *Filosofía y lenguaje,* Barcelona, Ariel, 1995 (or. 1970); *La filosofía, hoy,* Barcelona, Salvat, 1975 (tr. francesa: Laffont, 1976); *Lenguaje e historia,* Madrid, Taurus, 1996 (or. 1978). Su escrito sobre los diálogos platónicos –*La memoria del logos,* Madrid, Taurus, 1996 (or. 1984)–, ha tenido merecida fortuna, por su belleza e intensidad, y otro tanto sucedió con *El epicureísmo,* Madrid, Taurus, 2003 (or. 1984), breve y muy denso. Dentro aún del ámbito clásico, su ensayo sobre el territorio moral, *Memoria de la ética,* Madrid, Taurus, 1995 (or. 1994), causó la mayor admiración por ese modo suyo de leer la mejor tradición, en este caso los más jugosos textos aristotélicos.

A ellos hay que sumar dos ensayos de intención más general, *El silencio de la escritura,* Madrid, Espasa, 1999 (or. 1991; enseguida aumentado); así como *El surco del tiempo,* Barcelona, Crítica, 2000 (or. 1992; y tr. italiana: Laterza, 1994). Finalmente, la gruesa recopilación *Imágenes y palabras,* Madrid, Taurus, 1998, que es un libro fundamental de Emilio Lledó, recoge un grandísimo número de artículos extensos suyos, aparecidos entre 1957 y 1997.

Por otra parte, en otro registro de interés, hay que contar además con sus *Días y libros. Pequeños artículos y otras notas,* Valladolid, J. de Castilla y León, 1995 (or. 1994); y con *Palabras entrevistas. Treinta y siete conversaciones,* Valladolid, ídem, 1997, resultado este último de un cordial dialogador, siempre, desde su estancia en las Canarias hasta cerca de esa última fecha.

Desde entonces, su actividad se ha mantenido al tiempo que se ha diversificado; de modo que *Elogio de la infelicidad* resume sólo una parte de su trabajo como escritor en los últimos cinco años. Acaso tal apertura se deba a que Lledó ha preferido, finalmente, hablar más sobre la vida y los caracteres –la ética, por tanto–, que sobre las oscuridades de la realidad o sobre las sutilezas de la discusión, según decían los antiguos. En efecto, su diálogo con el pasado filosófico y cierta reflexión sobre el lenguaje vivo han estado dirigidos a la defensa de ciertos valores éticos, tan fundamentales como al parecer poco consolidados.

2. *Origen de los textos*

Todos los escritos que componen esta edición, corregidos en diverso grado por el autor, han sido unificados y reacomodados para este libro.

I. «Elogio de la infelicidad» era un artículo aparecido en México, *Nexos,* enero 2003, pp. 58-59 (un número especial, en el 25 aniversario de la revista, dedicado a «La felicidad», que recogía contribuciones, entre otros, de G. García Márquez, C. Fuentes, M. Benedetti, M. Vázquez Montalbán, M. Vicent, J. Caballero Bonald y H. M. Enzensberger).

II. Con este mismo título –«En el origen de la corporeidad. Una mirada sobre el cuerpo, el dolor y la muerte en Homero»–, apareció como separata del Instituto Alhambra, Granada, 2001, 32 pp. Es un escrito del todo elaborado y muy ampliado años después de dar una conferencia el autor, en 1988, sobre este tema, en la Facultad de Medicina de Barcelona. Como anunciaba ya el autor en *Días y libros,* con sus notas preparatorias acabó redactando mucho más tarde este largo texto.

III. Apareció como «'Conócete a ti mismo' (Una interpretación del *Alcibíades I* platónico)», en AA. VV., *La filosofía en el fin de siglo,* Salamanca, S.C.-L.F., 2001, pp. 185-207. El texto, que había sido retocado después por el autor, define una parte de la idea que recorre su libro.

IV. «Amistad y memoria» es un texto rigurosamente inédito de 2004, que fue redactado a partir de una conferencia en París. El acto, celebrado del 8 al 10 de febrero de 2001, en el Colegio de España, consistió en dos intervenciones centrales (el otro conferenciante fue Pierre Aubenque), seguidas de coloquios, bajo el rótulo: *L'amitié dans la philosophie antique.*

V. En su origen, «'Símbolos del alma'» fue una conferencia en la Real Academia Española, el 9-XII-2004, que fue publicada de inmediato como separata por esta institución (Madrid, 32 pp.). Pero el texto ha sido retocado en bastantes pasajes para este libro.

VI. «Atenas, la ciudad de palabras» es un texto elaborado a partir de una conferencia sobre la ciudad, organizada por el Ayuntamiento de Barcelona. Apareció de otro modo, con el título «Atenas: ideas para una democracia», en E. Fernández de Mier y D. Plácido (eds.), *Magistri. Diez maestros sobre el mundo clásico,* Madrid, Estudios Clásicos, 2003, pp. 41-61.

VII. En forma muy similar, «Ideología del *hombrelobo*» apareció, bajo el título «Para una educación en paz», en la recopilación prologada por A. Guerra, *Con la palabra y la imagen. 25 años de Constitución española,* Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 2003, pp. 29-35, que contiene 25 textos y otras tantas imágenes de autores contemporáneos (todo ello antepuesto a nuestra actual *Constitución).*

VIII. «Vencer al tiempo» es un escrito reelaborado a partir de «El tiempo y las palabras», que apareció en el catálogo *La pasión por el libro. Una aventura editorial,* Madrid, MNCNARS, 2002, pp. 29-32. Correspondía a una exposición del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, en abril-mayo de 2002.

IX. «Necesidad de la literatura» inicialmente fue su introducción general a una serie de escritos de diversos autores sobre creación literaria: *Una invitación a la lectura,* Madrid, El País, 2002, pp. 11-16.

3. *Agradecimientos*

A María Bolaños, por sus orientaciones; a Carmen Massa, por su corrección de pruebas; a Rosa Martínez Escudero, por su colaboración documental; a Gráficas Andrés Martín por el cuidado en la edición. Y, sobre todo, a Emilio Lledó por su entusiasmo con el proyecto así como por su paciente y amistosa generosidad.

ÍNDICE

Sobre este elogio, sobre la infelicidad .....

I. Elogio de la infelicidad .....
II. En el origen de la corporeidad .....
III. «Conócete a ti mismo» .....
IV. Amistad y memoria .....
V. «Símbolos del alma» .....
VI. Atenas, la ciudad de palabras .....
VII. Ideología del *hombrelobo* .....
VIII. Vencer al tiempo .....
IX. Necesidad de la literatura .....

Notas .....

Epílogo .....