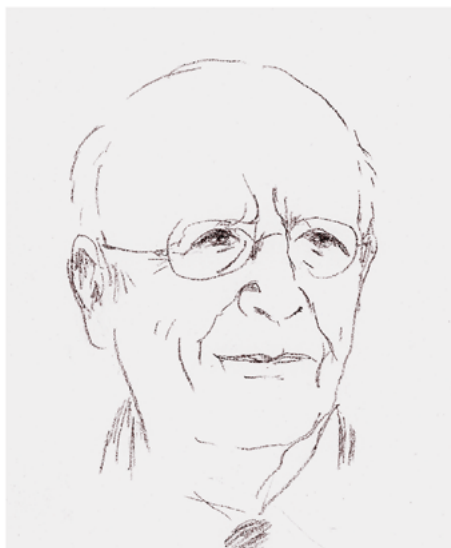


EMILIO LIEDÓ
EN TORNO
AL «BIENSER»
ANTOLOGÍA



SELECCIÓN Y PRÓLOGO

EMMA RODRÍGUEZ



Junta de Andalucía
Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico
AGENCIA ANDALUZA DE INSTITUCIONES CULTURALES



EMILIO LLEDÓ

En torno al «bienser»

ANTOLOGÍA

SELECCIÓN Y PRÓLOGO
EMMA RODRÍGUEZ



Junta de Andalucía
Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico
AGENCIA ANDALUZA DE INSTITUCIONES CULTURALES



Primera edición: 2.000 ejemplares

Edita: JUNTA DE ANDALUCÍA. CONSEJERÍA DE CULTURA Y PATRIMONIO HISTÓRICO

Coordina: Agencia Andaluza de Instituciones Culturales.

Centro Andaluz de las Letras.

© De la edición: JUNTA DE ANDALUCÍA. CONSEJERÍA DE CULTURA Y PATRIMONIO HISTÓRICO

© De la selección y el prólogo: Emma Rodríguez

© Del texto: Emilio Lledó

Dibujo de la cubierta: Juan Vida

ISBN: pendiente de asignación

Depósito Legal: pendiente de asignación

Imprime: Tecnographic, s.l.

EL FILÓSOFO CURIOSO

Un pensador ante el espejo de su obra: es lo que pretende mostrar la antología «En torno al *bienser*», donde se recoge lo más significativo de la escritura y el pensamiento del filósofo Emilio Lledó, designado Autor del Año 2020. La Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico, a través del Centro Andaluz de las Letras, publica esta galería de textos que sirven para entender mejor a quien se ha convertido en nuestro gran humanista, en el pensador que nos inspira en este tiempo sin certezas.

Esta antología, realizada por la periodista Emma Rodríguez, gran conocedora de su obra, se convierte en un reflejo de lo mejor de Emilio Lledó, una representación de algunos de los temas que le obsesionan y sobre los que ha reflexionado durante toda su vida.

El título –«En torno al *bienser*»– ya dice mucho de su contenido. «Bienser» es una palabra revelada a nuestra antóloga en una estupenda entrevista publicada hace algunos años. El filósofo sevillano descubre el juego de palabras: *bienser* frente a bienestar. Una palabra de su propia cosecha, porque Emilio Lledó, además de académico de la lengua, es un gran creador de palabras, un certero mago del lenguaje.

En esta antología paseamos por textos que nos hablan de un hombre que ha dedicado toda su vida al pensamiento, una obra que rescata toda la tradición para centrarse en el más puro presente. No es un filósofo que divaga y se pierde en abstracciones sino que analiza la realidad cotidiana, el más puro hoy interpretado con el amplio horizonte de los clásicos de fondo. Esta antología muestra a un lúcido ciudadano preocupado por el devenir de su tiempo y por temas como la educación, el estado de las humanidades, la memoria, la corrupción política, la xenofobia, la libertad o el lenguaje.

Esta antología es también un espejo de su biografía. Descubrimos al niño que sufrió la Guerra Civil, que fue feliz durante los veranos de la posguerra en el pueblecito de Salteras, que quedó contagiado por la felicidad del saber en las lecturas de «El Quijote» que le proponía su maestro don Francisco en Vicálvaro, que elige su vocación y que se lanza a la aventura de la vida y la filosofía en Alemania, que aprende del gran pensador Gadamer, y que luego se convierte él mismo en un profesor ejemplar.

Esta selección es una radiografía de su mundo, la verdadera anatomía de un sabio, un tratado muy oportuno para salvarnos de la incertidumbre en la que vivimos. En este libro nos aguarda el mensaje de un hombre sensato para aliviarnos de la herida del presente. Después de leerlo nos queda la sensación de haber descubierto el secreto de Emilio Lledó: su incansable curiosidad, su mirada de asombro ante las cosas de la vida. Eso es lo que le conecta con el niño que fue, que es y que siempre será. El niño sabio que se convirtió en el filósofo curioso que nos salvó en los tiempos oscuros.

PATRICIA DEL POZO FERNÁNDEZ

Consejera de Cultura y Patrimonio Histórico
Junta de Andalucía

PALABRAS, BÚSQUEDAS Y DIÁLOGOS DE UN HUMANISTA

Emma Rodríguez

La primera pregunta que me planteo al abordar este acercamiento a la figura y a la obra de Emilio Lledó es por qué interesa tanto su discurso, su palabra, a la gente de a pie. Por propia experiencia sé lo mucho que atraen sus entrevistas, sus intervenciones. En un presente lleno de espesuras, las claridades de Lledó parecen abrir senderos, caminos que habíamos dejado de transitar, surcos en el tiempo que nos devuelven al lenguaje de lo verdadero, de lo que realmente importa.

En un presente en el que los principios de utilidad, beneficio y productividad parecen haberse apoderado de todo, nos sorprende escuchar a alguien que nos habla de la importancia del diálogo, del paseo, de la lectura, de la belleza. En sociedades cada vez más desiguales y amuralladas, nos conforta la firme defensa de la equidad y de los puentes. En un ahora revestido de superficialidad, en el que se imponen las prisas de la información de usar y tirar –el paso de una noticia a otra, de una imagen a otra, sin apenas pausa–, sentimos admiración por quien nos recuerda las lecciones de los clásicos, la importancia del cultivo de la memoria. Aturdidos por los ruidos y por la fugacidad de las cosas, faltos de silencios, de contemplación, de amabilidad, agradecemos la presencia de hombres y mujeres que nos ayudan a recuperar el aliento, el centro, lo esencial.

Aquí nos encontramos a Emilio Lledó, por todo eso disfrutamos de su presencia, de su cercanía. No deja de maravillarme el efecto que provoca este hombre discreto, alejado de focos mediáticos y círculos de influencia, cuando se sube a una tribuna; cuando accede a responder a las preguntas de los medios, cuando abre diálogos con sus lectores a través de los libros. Con su

mirada, siempre inquieta, con su curiosidad constante, Lledó nos impulsa a no adormecernos, a no rendirnos, a ir más allá de los lugares comunes, de las frases hechas; a no sentir complejos de ningún tipo a la hora de utilizar el lenguaje de la honestidad.

En el recorrido de su obra, en sus búsquedas y reflexiones compartidas, Lledó nos dirige a los principios del humanismo, nos hace tomar conciencia de «la utilidad de lo inútil», expresión que da título a un manifiesto del profesor y ensayista italiano Nuccio Ordine, quien se sitúa en la misma órbita que nuestro protagonista, en la estela –por suerte ancha, extendida– de los defensores a ultranza de la filosofía, de la literatura, de las artes, de todos los saberes que escapan a la lógica del beneficio, sin tener en cuenta que el verdadero enriquecimiento como personas está en otra parte, en el conocimiento, en la dignidad.

Hoy que la tecnología nos permite, como nunca, el acceso a todo tipo de informaciones; hoy, que parece que lo tenemos todo al alcance de la mano, a la simple distancia de un clic, nos sentimos huérfanos de valores, de inspiraciones, de referencias que nos proporcionen respuestas desinteresadas, asideros a los que sujetarnos. Necesitamos faros que nos orienten en medio de la perplejidad y la velocidad. Buscamos llamas encendidas en este camino a ciegas entre la espesura, ante la imparable avalancha de negaciones y mentiras en que estamos inmersos.

El planeta pide a gritos un nuevo rumbo. Y no valen negaciones ni tiempos de descuento. Se requieren acciones y se requieren cambios en todas las áreas, en la economía, en la política y en la organización de sociedades más igualitarias, más colaborativas, solidarias, empáticas, atentas a los cuidados, lo que requiere transformaciones a nivel interior. Es aquí donde Emilio Lledó nos muestra el camino del *bienser*, término de su propia cosecha, que contrapone al bienestar. Entre los dones de Lledó está el de sembrar palabras, inventarlas, refrescarlas, jugar con sus sentidos...

«Para ser felices hay que partir del bienestar, hay que estar bien y para estar bien hay que tener una vivienda, no pasar hambre, tener solucionada la vida del cuerpo, que es lo que realmente somos. Pero después hay que aspirar al

bienser, una palabra que no se utiliza, que nos vamos a inventar. El *bienser* se educa desde la libertad y la libertad se educa desde el diálogo, desde la apertura del diálogo con los otros y sobre todo con los libros», me decía Emilio Lledó en una entrevista que tuve la oportunidad –la suerte– de hacerle y que me ha permitido constatar, por lo mucho que se ha comentado y compartido, hasta qué punto su palabra interesa y se convierte para gran número de lectores en nutriente.

El *bienser*, o bien vivir, del que nos habla el filósofo, me remite a una obra absolutamente vigente, *¿Ser o estar?*, de Erich Fromm, otro aliado en la reivindicación del humanismo. Frente al espíritu de las sociedades modernas, centradas en la propiedad y la codicia, enjauladas en el «estar», el «modo de ser», argumentaba Fromm, «tiene como requisitos previos la independencia, la libertad y la presencia de la razón crítica. Su característica fundamental es estar activo, y no en el sentido de una actividad exterior, de estar ocupado, sino de una actividad interior, el uso productivo de nuestras facultades, el talento, y la riqueza de los dones que tienen (aunque en varios grados) todos los seres humanos. Esto significa renovarse, crecer, fluir, amar, trascender la prisión del ego aislado, estar activamente interesado...»

Me permito la licencia de sugerir, de imaginar, aquí, este diálogo de Lledó con Fromm. Un diálogo entre los muchos que me permitiré ir abriendo a lo largo de este texto con distintos pensadores que participan de las búsquedas de nuestro autor; porque estamos ante una obra altamente inspiradora, extensa, fructífera, ante un río de pensamiento que parte del caudal de los grandes pensadores griegos y se bifurca por múltiples afluentes. En los artículos seleccionados para esta antología, pertenecientes a distintas publicaciones, el *bienser* se hace presente en cada línea, sin necesidad de ser mencionado. La verdad, el bien, la belleza, el corazón de las humanidades, asoman una y otra vez. Todo el trayecto de Emilio Lledó está atravesado de coherencia, de lucidez. En sus escritos nos encontramos a un ser en cuya vida ha tendido al ideal fijado por los griegos de lo que debe ser «un hombre decente». Aquel «que se considera amigo de sí mismo porque puede mirar, sin avergonzarse, en su *mismidad*, y encuentra en ella el limpio reflejo de

las otras mismidades con las que amistarase», escribe en uno de los textos contenidos en el volumen *Los libros y la libertad*.

«Probablemente en mi trayectoria hay cosas de las que podría arrepentirme, pero en conjunto me siento orgulloso de lo que he hecho, de las decisiones que he tomado. Si yo, a pesar de todo, me puedo sentir un hombre feliz, es porque, aunque pueda haber cometido errores a lo largo de mi vida, cómo no, siento que soy aquel que con 22 años cogió su maletita de cartón y se marchó a Alemania. Me parece que sigo siendo el mismo y ese hilo de coherencia me da felicidad. Puedo haberme equivocado algunas veces, pero no me avergüenzo, estoy orgulloso de mi trayecto...», vuelvo a la conversación anteriormente mencionada.

Llegados a este punto, es el momento de repasar, a grandes rasgos, algunas de las claves de la biografía de Emilio Lledó; algunos momentos y encuentros que han marcado su modo de ser, de mirar, de estar en el mundo. Nació en Sevilla en 1927. Sus padres eran originarios del pueblecito de Salteras y allí le mandaban los duros veranos de la posguerra para salvarle del hambre de Madrid. Es para él una vivencia imborrable, del mismo modo que la vez que su progenitor, un militar republicano, destinado en el Regimiento de Artillería Ligera de Vicálvaro, localidad en la que vivía toda la familia, le llevó con él a Madrid. «Ese día yo vi muertos en la Gran Vía. Sonaron las sirenas y me refugié en un portal, pero al salir me di cuenta del espanto, de toda aquella gente que no tuvo tiempo de protegerse», suele rememorar.

Ese niño tuvo la suerte de encontrarse, en los decisivos años de formación, con un maestro de las Misiones Pedagógicas de la República, al que siempre estará eternamente agradecido, don Francisco. Fue él quien logró que, pese al horror de la Guerra Civil, del clima de angustia, miedo y peligro que lo atravesaba todo, fuese posible encontrar un lugar para la felicidad, un refugio paralelo de historias, de libros, donde la lectura del «Quijote» fue crucial.

Señala Lledó que nunca ha olvidado una frase que utilizaba mucho don Francisco, «sugerencias de lectura». «Era una frase que abría nuestras mentes», recuerda. Seguramente ahí está el germen de la curiosidad, de la per-

manente inquietud, del vuelo de pensamiento de nuestro hombre. «El verdadero lugar de nacimiento es aquel donde por primera vez nos miramos con una mirada inteligente; mis primeras patrias fueron los libros», dejó escrito Marguerite Yourcenar. «El libro es, sobre todo, un recipiente donde reposa el tiempo. Una prodigiosa trampa con la que la inteligencia y la sensibilidad humana vencieron a esa condición efímera, fluyente, que llevaba la experiencia del vivir hacia la nada del olvido», ha escrito el filósofo.

En el texto que abre esta antología, *El Séneca de María Zambrano*, asistimos a otra de las edades de Emilio Lledó, la del joven que necesita nuevos horizontes y decide marcharse a Alemania, concretamente a Heidelberg, en 1953, «recién cumplidas las dos licenciaturas, la del Ejército y la de la Universidad». Evoca el autor sus sensaciones de entonces, el ahogo que experimentó en «el desierto que era la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid», dentro del gran yermo que había sido «la ciudad entera» donde había vivido como niño, «en plena guerra, y que conservaba las huellas de sus destrucciones, no solo en los edificios, sino en las conciencias».

En esa etapa descubrió Lledó a Zambrano, en el extenso prólogo que ésta escribiera para un volumen recopilatorio de textos de Séneca. «Este libro me acompañó en el largo viaje en tren hasta la ciudad del Neckar, y aunque perdí esa edición, lo llevo unido al nombre de sus dos autores, Séneca y María Zambrano, y a una cierta forma de exilio. En unas condiciones muy distintas, claro está, de las de nuestros compatriotas de 1939, porque los poquísimos universitarios que en la década de 1950 podíamos escaparnos de España éramos, a pesar de tantos pesares, unos privilegiados. Iba a decir que nadie nos forzaba a irnos, pero en las huidas, en los exilios, no basta con que alguien te eche, te amenace, si te quedas. Hay formas más sutiles de escapadas y destierros cuando piensas que aquel país cuya lengua hablas y que consideras tu patria, ni tiene apenas que ver contigo...»

La memoria y el tiempo son un motivo constante en la obra de Emilio Lledó. Una obra que nace de la lectura, de la indagación, del diálogo con otros pensadores, y también del devenir de la propia biografía. Todo ello da lugar a un territorio original, propio, donde el lenguaje cristalino, abre cauces de

entendimiento. En los libros de Emilio Lledó encontramos al estudioso, al filósofo y al filólogo, pero también al profesor y al hombre decente al que ya he aludido.

El joven que se fue a Alemania, con la carrera acabada y con el dinero que había ahorrado dando clases particulares, apenas entendía el alemán, pero su tesón le llevó a conseguir una beca y a prolongar sus estudios en la Universidad de Heidelberg. Alemania fue para él un soplo de aire fresco, un espacio de libertad que marcó para siempre su defensa de la educación alejada del asignaturismo, de los exámenes continuados; su convencimiento de que la mejor enseñanza es la pública. En Alemania vivió la que considera su etapa más feliz, junto a Montse, su gran amor, su compañera de camino. A la vuelta a España, en 1962, se abrió para ambos una etapa dedicada a la enseñanza, ella como catedrática de alemán; él de filosofía.

Valladolid, Tenerife y Barcelona, ciudades en las que ha sido docente, están muy unidas a la biografía de Lledó. En todos esos lugares hay alumnos que recuerdan al sabio profesor. Para encontrar a Emilio Lledó debemos abrir las páginas de sus libros. Si queréis pasear por Alemania a su lado, os recomiendo leer, en las siguientes páginas, *El puente de Swinemünde*, un texto cercano a la recreación literaria, que narra una experiencia acaecida a finales de 1988, cuando volvió a Berlín invitado por el Instituto de Estudios Avanzados. La visita a un puente cegado por el Muro, por la división, por la diferencia, le lleva a reflexionar sobre la necesidad de tender diálogos, cauces de acercamiento a través del lenguaje, de la comunicación.

«Sabemos del muro, de todos los muros, pero lo que realmente nos alienta es la posibilidad de levantar puentes, de abrir sendas que unen, levantar arcos que sostienen y afirman. Porque ese espacio que ensambla orillas y desniveles es una muestra de solidaridad; es fruto de un pensamiento que camina y progresa. Los griegos llamaron método (*Méthodos*) a esa forma de organizar los conocimientos y hacerlos avanzar. Pero método tuvo, sobre todo, por su misma etimología (*metá-hodós*), el sentido de estar en camino, de abrir camino, ser camino», leemos a Emilio Lledó, nos impregnamos de su mirada.

Si algo define su obra filosófica es la necesidad de pisar el presente, de estar al tanto de lo que pasa en la calle. Le gusta a Lledó observar, escuchar, asomarse a las noticias de cada día, identificar las perversiones del lenguaje, los engañosos y trillados vocablos que se utilizan con frecuencia, los lugares comunes a los que recurren una y otra vez los políticos. En un encuentro reciente, se sorprendía de la cantidad de veces que había escuchado últimamente expresiones como «poner en valor» o «poner sobre la mesa». «Son tantas las cosas, los temas, que tienen que poner sobre la mesa, que la van a hundir con tanto peso», comentaba.

Así es Emilio Lledó. Aunque su capacidad para profundizar en los temas que le preocupan, para levantar los pies de la tierra y conducirnos a elevados planos de sentido, es prodigiosa, no estamos ante un intelectual perdido en abstracciones, alejado de los problemas, de las contradicciones de su tiempo. Todo lo contrario. Basta con sumergirse en alguno de sus textos para comprobar su innata capacidad para abrir interrogantes, para hacernos ver, insisto, significados ocultos, disimulados tras la hojarasca y la urgencia informativa. El suyo es un recorrido que no pasa de puntillas sobre los conflictos, que se pronuncia y alza la voz frente a la corrupción, la mentira, los excesos, la indecencia. La selección de textos que sigue a continuación nos permite aproximarnos a muchas de sus observaciones y preocupaciones.

Como ejemplo de su ejercicio crítico, sirva este fragmento de *Pandemia y otras plagas*, incluido en el volumen *Fidelidad a Grecia*, donde expone: «Me permitiré aludir a algunas plagas sociales que se hacen crónicas en nuestra sociedad, y ante las que los ciudadanos están impotentes y, en el peor de los casos, inconscientes. Estas plagas contradicen los ideales de cualquier sociedad saludable, deteriorando los cerebros y los comportamientos. Tal vez la más importante sea la corrupción política, fruto de una corrupción de la mente, de la consciencia, de la sensibilidad, y del compadreo para defender los intereses, casi siempre oligárquicos, de ciertas degeneraciones en la partidocracia. Eso supone no sólo la impunidad de la desvergüenza sino, lo que es más grave, el deterioro y podredumbre del propio cerebro, de la propia personalidad».

En un presente donde se nos quiere convencer de que todo depende del cristal con que se mire, donde cada vez están más diluidas las fronteras entre el bien y el mal, entre la verdad y la mentira, Emilio Lledó transmite autenticidad y fortaleza. Una fortaleza en convicciones que arrancan de muy atrás, de la enseñanza de los clásicos. «Desde joven, Lledó se había sumergido en Platón, Aristóteles o Epicuro –también en Homero y Hesíodo– para hablar por sí mismo del impulso hacia lo mejor, de la libertad para elegir o decidir pensadamente, para ensanchar el mundo y estimular la vida social. En ese buscarse a sí mismo al hilo de los antiguos coteja ideas dispares, que tienen su réplica en las «otras letras» decisivas: las del racionalismo, las de Kant, el idealismo alemán y Marx, las del existencialismo novecentista; y sin olvidar a algunos escritores modernos, pues *moderno* es el autor, y muy del siglo XXI. Todos ellos –con otras literaturas clásicas, la latina y la española– le han permitido construir un ser *propio*, adueñarse de una lengua y un espacio mental personales, lejos de *patrias* siempre ficticias y sospechosas», argumenta el autor Mauricio Jalón en el prólogo de *Fidelidad a Grecia*.

El cultivo del criterio propio es clave en el pensamiento de Emilio Lledó. No hay nada más pernicioso que los «grumos pringosos» que la mala educación introduce en los cerebros y que impiden el pensamiento libre, el desarrollo del espíritu racional y creador. Sólo desde el apuntalamiento de las propias opiniones, de la propia manera de pensar, es posible hacer frente a las presiones, a la uniformidad de las ideas, a la manipulación a la que nos someten gobiernos y medios de comunicación, en gran proporción faltos de ética y de independencia. Lledó es consciente de lo sencillo que resulta mover los flujos de opinión hacia posiciones interesadas. Observa como la xenofobia y peligrosas corrientes retrógradas campan a sus anchas en pleno siglo XXI y no deja de alertarnos sobre la «agresividad a que conduce la falta de comprensión». Por todo ello, nos invita a poner en práctica una saludable disidencia.

Una cierta rebeldía hacia la sumisión y el conformismo que nos impone el entorno, en cuyo ejercicio nos ayuda, indudablemente, la cultura. «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 (...) 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 pensamientos...», leemos en *Necesidad de la literatura*, uno de los textos que conforman *Elogio de la infelicidad*.

Su defensa de la educación pública, en igualdad, como ideal de democracia, ha sido siempre rotunda. «Estoy convencido de que algunos de los grandes países europeos deben su indudable supremacía científica y cultural a la ayuda prestada a la enseñanza pública, que ocupa el nivel más importante de todo el sistema educativo. El permitir que el poder económico pueda determinar la calidad de la enseñanza o, lo que es más sarcástico, que el Estado subvencione con dinero público ciertos intereses ideológicos de una buena parte de colegios más o menos elitistas, parece, en principio, no sólo una aberración pedagógica sino una clamorosa injusticia», señala en uno de los textos incluidos en *Sobre la Educación*.

La educación, la importancia de la educación, acaba apareciendo siempre en el discurso de Emilio Lledó. «En nuestro tiempo, las posibilidades de comunicación son múltiples, como lo son eso que suele llamarse «medios»: canales, cauces, surcos, ríos de palabras por los que se transmiten valores, opiniones, mensajes. Pero lo importante no son los «medios», sino las fuentes, los orígenes, los manantiales de los que brota todo lo que esos medios «mediatizan». Y, por ello, es fundamental la educación en libertad de nuestra mente y la fluidez, sin atascos, en el río del pensamiento...», argumenta en un texto inédito, *Verdad, bien, belleza, el corazón de las Humanidades*, que incluimos en esta antología y que le sirvió de base para el discurso de recepción del Premio Princesa de Asturias de Comunicación y Humanidades en 2015.

Se trata de un escrito que resume muchas de las claves del pensamiento de Emilio Lledó, de su defensa a ultranza de «ese cielo ideal de las Humanidades», que está tan «lleno de nubarrones violentos» en la actualidad. «Basta

abrir los periódicos o escuchar las noticias», nos dice el filósofo, para observar esa «oscuridad» y «pensar si el ideal de las humanidades no se nos ha deteriorado y si, a pesar de los indudables progresos reales, el género humano no ha logrado superar la ignorancia y su inevitable compañía, la violencia, la crueldad», seguimos sus reflexiones, que desembocan en ese recurso tan habitual en él de pararse en una expresión para escudriñar su sentido. «El género humano, esa trivializada expresión, convertida en un «desgénero humano», en una degeneración».

El impulso hacia lo mejor, hacia el *bienser*, define, en efecto, el trayecto vital y profesional de Emilio Lledó. El filósofo sigue abriendo la puerta de los grandes pensadores griegos y nos invita a entrar en el territorio de las Humanidades. Como señala el pensador Rob Riemen en su ensayo *Para combatir esta era*, hoy que la ultraderecha vuelve a agitar las banderas de la xenofobia, es urgente recuperar el pensamiento humanista. Palabras como «democracia, libertad y civilización» deben recobrar su auténtico sentido ahora que tanto impera «el refinado arte de la mentira y el torcimiento del significado de las palabras, lo cual es parte de la naturaleza del fascismo», indica el pensador.

Con Riemen dialoga Lledó. Sus textos son un llamamiento a la verdad, a la tolerancia, al cultivo de la memoria, sin la cual todo se pierde en un espacio vacío, sin esperanza, sin consuelo. Frente a la premura de la actualidad, hay que recurrir a la memoria. «Pero, ¿qué somos nosotros sin memoria?», se cuestiona otro filósofo, Josep María Esquirol en su obra *La resistencia íntima*. «La memoria no es memoria del tiempo pasado, sino ampliación y enriquecimiento del presente. Sólo a causa de la memoria el tiempo pasado no está acabado y el presente (lo que nos es presente) no se reduce y pervierte en la actualidad (...) Estar pendiente de la actualidad es evasión, abstracción, huida (...) La actualidad no tiene grosor, es plana; plena, pero plana. Y corta. Llena de datos, de información; pero no información del mundo, sino del mundo hecho información», le leemos.

«Somos memoria», insiste Lledó, que establece una clara corriente de afinidad con Esquirol. Acudamos a sus palabras, a lo que nos dice en el profundo

y hermoso texto *Los jardines de Adonis*, contenido en su libro *El surco del tiempo*. «La memoria surgida, pues, como receptáculo en el que el tiempo se demora, abre así la puerta al futuro. Y esta apertura es, precisamente, el comienzo de una cierta forma de determinación. Aunque nunca tan condicionada como la semilla que sólo produce su fruto, la palabra y la memoria que engendra tiene también un cierto núcleo fijo, una coherencia interior que obliga a que nuestros actos del presente que recuerda no se constituyan sobre la presión de la inmediata y premiosa temporalidad, de la que somos fuente y origen».

Lledó nos alienta a ejercitar la memoria y también a ir «más allá de la pequeñez de nuestras pequeñas vidas y buscar un poco de felicidad». Despojemos a la palabra de su carga publicitaria, mediática, comercial. Asociémosla con la alegría, con la amistad, con la empatía, porque ahí es donde nos encontraremos con Lledó. La auténtica felicidad la identificaremos en el gusto por repetir actos dignos, bellos, de los que no avergonzarnos, como sostiene otro filósofo, Arash Arjomandi en su ensayo *Gozar la vida por medio de actos bellos*.

El tema de la felicidad ha interesado a Emilio Lledó y es permanente en su recorrido. «La felicidad es una cierta energía (...) El ser feliz radica en vivir y actuar, y la actividad del hombre bueno es por sí misma buena, o sea, capaz de enhebrar a nuestro prójimo en nuestra propia vida...», nos dice en el texto *La felicidad como energía*, haciendo suyas las enseñanzas aristotélicas contenidas en la *Ética Nicomáquea*, uno de los libros de cabecera de nuestro protagonista.

En este trecho del camino Lledó se encuentra también con Epicuro, con su idea de la vida placentera enlazada a la amistad, «que sobrevuela el mundo entero convocándonos a todos para que despertemos en la felicidad». En sus escritos Lledó nos habla asimismo de «la felicidad del saber», un principio que ha colmado toda su vida y que le ha procurado infinidad de diálogos, diálogos con todos los autores que le aguardan en los libros queridos que llenan sus estanterías y que, como suele decir, le regañan cuando lleva mucho tiempo sin acudir a ellos. Esos libros, esos compañeros, le salvan en

las horas de la melancolía, de la misma manera que él nos salva, ayudándonos a encontrar espacios de resistencia frente a las presiones y nubarrones de la realidad.

«Mientras el lenguaje continúe marcando la pauta, mientras podamos seguir hablando los unos con los otros, hay esperanza para la civilidad y la búsqueda de la verdad», escuchamos las palabras de George Steiner, a quien responde Lledó, desde las páginas de su ensayo *Filosofía hoy*: «Todavía el pensamiento y el hacer humano no se han ofuscado completamente. Todavía creemos en la libertad de pensar, condición previa para la libertad del poder decir, del expresar. Podemos escapar así del cerco social con que los medios y la política de los profesionales del engaño pretenden someter a la vida colectiva».

A Emilio Lledó hemos de buscarlo en sus libros, recipientes donde reposa el tiempo. Es lo que pretende esta antología, ser una pequeña tentación, una puerta de acceso a las maneras de interpretar el mundo de nuestro protagonista, a sus ritmos, a sus tonos. Una sugerencia de lectura, como decía don Francisco, su maestro. Un estímulo, en fin, para seguir descubriendo una obra altamente inspiradora; para, desde ella, seguir ampliando el diálogo de las humanidades y hallar un espacio más libre, solidario, creativo, el espacio del *bienser*.

ANTOLOGÍA

EL SÉNECA DE MARÍA ZAMBRANO

Creo que fue poco antes de marchar a Heidelberg, en 1953, recién cumplidas las dos licenciaturas, la del Ejército y la de la Universidad, cuando descubrí el nombre de María Zambrano. Con un cierto retraso, lo confieso, porque en aquellos años María ya había publicado trabajos importantes. Este desconocimiento era, desde luego, justificable porque en la evocación que, estos días, he tenido que hacer de aquellos años universitarios, se me aparecía el desierto que era la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, a la que todavía no habían adosado el pomposo y hasta cierto punto anacrónico o anatópico adjetivo de «complutense». Es verdad que el desierto no era sólo la Facultad, sino la ciudad entera que yo había vivido como niño, en plena guerra, y que conservaba las huellas de sus destrucciones, no solo en los edificios, sino en las consciencias.

Un amigo uruguayo, Alberto del Campo, a quien había conocido en el Colegio Mayor Guadalupe, nos hablaba de los exiliados españoles que él, al menos de nombre, conocía. Es verdad que de alguno de esos nombres teníamos ya noticia, como el de José Gaos, que en 1951 había publicado una versión de *Ser y tiempo* de Heidegger. Este libro laboriosa y duramente traducido, como no podía ser menos por las dificultades de tan complejo texto. Un texto que apenas entendíamos pero que, de todas formas, significaba una escapada no solo de las tristes aulas que soportábamos y en las que flotaba, todo hay que decirlo, algún que otro profesor meritorio, sino que nos reconciliaba con aquellos admirables personajes universitarios que, como miles de sus compatriotas, tuvieron que abandonar su país y con los que muchos de nosotros nos sentíamos solidarios.

No es ahora el momento de contar más experiencias de aquellos años universitarios, y si las recuerdo es porque precisamente aquel estudiante latinoamericano puso en mis manos una antología con el título de *El pensamiento*

vivo de Séneca, publicado creo en México con un extenso prólogo de María Zambrano. Este libro me acompañó en el largo viaje en tren hasta la ciudad del Neckar, y aunque perdí esa edición, lo llevo unido al nombre de sus dos autores, Séneca y María Zambrano, y a una cierta forma de exilio. En unas condiciones muy distintas, claro está, de la de nuestros compatriotas de 1939 porque los poquísimos universitarios que en la década de 1950 podíamos escaparnos de España éramos, a pesar de tantos pesares, unos privilegiados. Iba a decir que nadie nos forzaba a irnos, pero en las huidas, en los exilios, no basta con que alguien te eche, te amenace, si te quedas. Hay formas más sutiles de escapadas y destierros cuando piensas que aquel país cuya lengua hablas y que consideras tu patria, no tiene apenas que ver contigo.

Mientras escribía estas líneas me ha venido a la memoria el reportaje sobre la guerra civil que vi hace unos días y donde aparecían, como en una pesadilla fantasmagórica, aquellas colas, densas, lastimosas de compatriotas nuestros, arrastrando maletas y bultos, a pie o en camiones desvencijados, ocupados de tristeza, cruzando los Pirineos. Igual que las imágenes de los huidos en las distintas guerras de Yugoslavia, de Afganistán y las recientes, angustiosas hileras de seres humanos arrastrando su ignorancia y su espanto en las «misteriosas», tribales dicen, guerras del Congo. Y pensaba, de paso, no sé por qué extraña asociación, en el justo deseo de una vivienda digna de la que se habla en nuestro país, más allá de cualquier trapacería promotora que la política democrática ha de impedir radicalmente. Y choca ese pensamiento con esas oleadas de horror con que nos obsequian insensibles los medios de comunicación –¿insensibilizándonos, tal vez?–, donde parece inalcanzable ese cálido rincón de la casa que es parte casi de nuestro cuerpo, de nuestro yo.

Esas imágenes de desterrados son una de las memorias más feroces, más insoportables y, si somos dignos, más inadmisibles de la historia, de toda historia, de nuestra historia. La memoria histórica podrá recobrar los nombres, incluso desenterrar huesos de miles de asesinados pero, desgraciadamente, no podrá jamás recoger ese dolor vivo, ese aire de tristeza y miseria que respiraron aquellos seres humanos, poseedores solo de sus abandonados cuerpos.

Abandonar la patria nos permite descubrir cómo esta palabra depende de quien la administra, o de quien nos impone su idea de ella. Las patrias, las naciones, son términos absolutamente vacíos, o repletos de retumbes estruendosos y atontadores, a los que pretenden dar contenido, muchas veces, quienes nos utilizan y nos engañan, aprovechándose de las ignorancias con que, por el abandono de la escuela, de los institutos y universidades, se nos ha alimentado. La patria es algo que cada individuo construye desde la decencia y claridad de su propio ser. Por eso he dicho alguna vez que no deberíamos enorgullecernos por ser de algún sitio, ni siquiera por tener una determinada lengua materna –se puede ser perfectamente imbécil en castellano, en inglés, en vasco, en catalán, en francés–. La lengua materna en la que por casualidad hemos nacido tiene que hacerse lengua matriz, convertirse en lengua propia hecha de libertad, de racionalidad y de sensibilidad.

Esa es la lengua en la que se forja la democracia y que alienta ese concepto que construyó la cultura helenística: *filantropía*. Amor y amistad hacia los seres humanos, amor a la vida que somos y que nos rodea. Eso implica una tendencia hacia la igualdad que debe constituir el suelo más firme de la democracia. La lengua matriz, la lengua de la democracia va unida, en nuestros días, a una patria más amplia donde caben los conceptos universales que inventaron los seres humanos para igualarnos, identificarnos en la justicia, la verdad, la belleza, el amor, la honradez, la solidaridad. Es cierto que estos términos comienzan a perderse en un cielo de utopías y consuelos etéreos, pero jamás podemos renunciar a ellos. Es cierto que esa aspiración a la igualdad es un sueño, un deseo y me atrevería a decir que debe ser también una pasión. Sin embargo, la crueldad, la falsedad y embaucamiento que continuamente nos reflejan los medios nos llevan a aquella melancolía de don Quijote que, al final, no sabía qué conquistaba con sus empeños.

Pero esto ya es otro cantar. No importan las terribles experiencias de la sociedad, las chirriantes contradicciones de la historia, ni siquiera los descarríos y corrupciones de la política que, sin embargo, en una de sus más simples definiciones se nos aparece como el «empeño de administrar lo público, lo que es de todos con entrega absoluta a la justicia y a la verdad». Fue tan profunda esta idea en los orígenes de la democracia que la filosofía

griega se planteó el, digamos, extraño problema de si los políticos podían ser felices, ya que su vida no era para tener nada, sino para darlo todo.

Serán ellos, los políticos, a quienes no esté permitido tocar el oro ni la plata, ni entrar bajo el techo que cubran estos metales, ni llevarlos sobre sí, ni beber en recipientes fabricados con ellos. Si así proceden, se salvarán ellos y salvarán a la ciudad. Pero si adquieren tierras, casas, dinero, se convertirán de guardianes en administradoras trapisondistas y de amigos de sus ciudadanos en odiosos déspotas. Pasarán su vida entera aborreciendo y siendo aborrecidos, conspirando y siendo objeto de conspiraciones, temiendo, en fin, mucho más a los enemigos de dentro que a los de fuera y así correrán en derechura al abismo, tanto ellos como la ciudad (Platón, *República* III, 417a-b).

Luchamos por formar una ciudad feliz, en nuestra opinión, no ya estableciendo desigualdades y otorgando la dicha en ella solo a unos cuantos, sino a la ciudad entera (IV, 420c).

La verdadera política de la democracia tiene que enfrentarse decididamente, legalmente a todo lo que pretenda prostituir ese ideal.

El mejor homenaje que puedo hacer a la figura humana e intelectual de María Zambrano es mencionar estos problemas que me han surgido, una vez más, releendo sus libros *Los intelectuales en el drama de España. Ensayos y notas, 1936-1939* (Madrid, Editorial Hispamérica, 1977), *La España de Galdós* (Madrid, Taurus, 1960), entre otros, y, por supuesto, el prólogo a Séneca que he mencionado y que va unido, como decía, a aquella aventura personal de mi juventud, a aquel juego adolescente de exiliado teórico.

Pero también ha sido para mí un sorprendente descubrimiento el epistolario inédito, entre María Zambrano y Pablo de Andrés Cobos, cuidadosamente preparado por Mari Sol de Andrés, hija de Pablo, que un joven amigo, Víctor Pliego de Andrés, compañero de clase de mi hija Elena, y hoy profesor en el Real Conservatorio de Música de Madrid, me ha proporcionado. Ese epistolario entre María Zambrano y Pablo de Andrés Cobos, maestro en la provincia de Segovia en los años en que Blas Zambrano, el

padre de María, y Antonio Machado vivían en esa ciudad, me transmitía los sonidos de una España que no pudo ser y que lentamente estamos, espero, recuperando. El idealismo, la generosidad y decencia irradiaba de estos personajes ejemplares. Efectivamente, eran ejemplo entre otros maestros como ellos que soñaban con la educación como uno de los elementos transformadores de la sociedad. Pablo de Andrés había sido pastor como tantos jóvenes de familias modestas. Por su inteligencia y entusiasmo pudo estudiar Magisterio, una carrera, digamos, barata pero que solía ser la salida para esos muchachos capaces de imaginar, de entender, de mirar su país y su gente e integrarse, a través del conocimiento y la enseñanza, en una de las pocas formas posibles de verdadero patriotismo. Pablo de Andrés trabajó en las Misiones Pedagógicas al lado de Eduardo Martínez Torner, músico y folklorista que cuidó, por así decirlo, la vertiente musical de esas misiones. Los maestros y profesores de Segovia sabían sin duda que la educación es la única arma posible para luchar por la democracia, no es extraño pues que fueran salvajemente eliminados o depurados en la dictadura. Porque toda tiranía, todo fascismo, cultiva además de determinadas formas de podridos idearios la irracionalidad y la ignorancia.

Sin duda que por el ambiente cultural que María vivió en Segovia con su padre y sus amigos tuvo, desde su juventud, esos ideales que empapaban la inteligencia y los comportamientos de la única patria posible, aquella que se hace camino al andar, que decía Machado, que se hace camino en el saber. En el saber y en el amar más allá de los símbolos y tradiciones acartonadas que, por desgracia, movían tantas veces «la cólera de los imbéciles», que escribía Bernanos, o la atontada ignorancia de la gente.

En mi particular libro de viaje –lo leía en el tren camino de Heidelberg– escribe: «Séneca pertenece a esta estirpe de antiguos filósofos que nos trae el amargo despertar de la razón que nos sacude de nuestros delirios y ensueños para hacernos “entrar en razón” como el pueblo español dice todavía» (*El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid, Cátedra, 1992, 2ª edición, pág.16).

El «entrar en razón» es, por supuesto, un «amargo despertar» cuando la sinrazón nos cerca. Esa magnífica expresión de «entrar en razón» es posible

porque tenemos memoria. Solo a partir de ese pasado, de la elaboración de las experiencias que lo forjan y de una mirada clara e iluminadora que proyectamos sobre él, tiene sentido la vida de la cultura, quiero decir del cultivo de la mente a la que todos los humanos estamos obligados. «Y es que tener cultura –dice María en las primeras líneas de su libro– es tener detrás de la vida individual de cada uno un tesoro a veces anónimo, a veces con nombre y figura».

No entiendo, por ello, las dificultades que, en nuestro país, puede tener esa búsqueda de nuestra propia historia, de nuestra historia más reciente de la que yo mismo, en mi niñez, he sido testigo y he padecido. Es curioso, con todas las excepciones que se quieran, que sea una cierta parte del poder que encarnan algunos partidos políticos, o extraños residuos ideológicos, más o menos descendientes de los vencedores, la que pone más objeciones a esa vitalización de la memoria con argumentos tan peregrinos como que se abren las heridas. No se abre herida alguna. El saber realmente lo que pasó no es abrir heridas sino darnos cuenta, al fin, de que la historia es «maestra de la vida» y es ella la que nos enseña sus inolvidables lecciones.

De esa memoria aprendemos hasta qué punto puede llegar la irracionalidad, la violencia, la cobardía, la maldad que, en absoluto, es el resultado de esa concepción pesimista de la naturaleza humana, de la vieja, falsa y socorrida teoría del «hombre lobo para el hombre» que propagan, precisamente, los «hombrelobos». La maldad y la irracionalidad se construyen, se fomentan con variadas formas de reflejos condicionados, se inoculan en las personas a través de la pedagogía de la violencia, de la manipulación que determinados intereses fabrican para mantener bajo su dominio a los cuerpos o a las conciencias.

No es «abrir heridas», como se repite estos días, el conocimiento de que las hubo, y es un test lamentable que determinados personajes insistan tanto en el olvido. No quiero creer que esa insistencia tenga que ver con un fondo de mala conciencia para no destapar o no reconocer la existencia de esas cicatrices que produjo la inhumanidad de, tal vez, los antepasados de estos desmemoriadores actuales. La mirada de la memoria no abre heridas sino que impide, al conocer al menos las cicatrices, el herir de nuevo.

Una personalidad política ha dicho recientemente que el querer resucitar el pasado es «dividir a los españoles». Nada más sin sentido que semejante frase hecha, que semejante y vacío eslogan multiuso. La verdadera unión es el conocimiento. Lo que desune y crea un rencor sangrante y nunca cicatrizado es, por miedo a fantasmas hoy ya disipados, construir el futuro sobre el disimulo y la ignorancia. Nuestros descendientes tienen derecho a saber, porque mucho más grave que el Alzheimer individual es el Alzheimer, la desmemoria, colectivo. Una desmemoria que construimos para no ver, por no querer mirar, por no querer asumir ciertas culpas, ciertas tendencias, ciertas provocaciones, ciertas injusticias.

No puedo por menos de citar un texto escrito años antes de que se hablase de memoria histórica y donde me planteaba estas obsesiones de olvidar y de solo mirar el futuro. ¡Como si fuese factible saltar al futuro desde la desmemoria, desde la nada! Solo desde el presente que sabe de su propio pasado es posible pensar y construir el futuro:

No es fácil entender, pues, esa exclusiva dedicación al futuro que, sin pasado ni presente, parece más bien un grotesco salto en el vacío. Pero además esa obsesión por borrar el pasado colectivo y quién sabe si el individual, aparte de interpretaciones psicoanalíticas, podría ser una clave para justificar cualquier vileza del presente con la impunidad de saber que nunca será recordado.

La lectura reciente de algunos libros y artículos de María Zambrano me ha despertado estos problemas y me ha parecido el mejor homenaje que puedo hacer a su memoria el recordarlos.

Quisiera ya en este momento expresar el más profundo agradecimiento a quienes han visto en mi pasado algún mérito para concederme tan honroso premio: a la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y al jurado que me ha designado para recibirlo. Como hijo de esta tierra lo acepto emocionado pensando, como siempre, en aquellos trabajadores andaluces que conocí en Alemania hace más de cincuenta años, y recobrando la memoria de aquella excepcional mujer, de aquella intelectual, en un país donde se había

negado, más o menos conscientemente, a las mujeres el gozo, el privilegio de pensar, a María Zambrano, parte ejemplar y viva de nuestra mejor historia, de nuestro imborrable, siempre presente, siempre vivo, pasado.

(Los libros y la libertad, 2013)

COMO OTRO PRÓLOGO

HOY

Estoy sentado en la Plaza Mayor de Segovia. Mi nieto Óscar juega con otros niños en torno al templete de la música. Al lado, la estatua de Antonio Machado sin pedestal, pie a tierra, al nivel de las mesas del bar que hay a su espalda. Pienso que podría dar unos pasos de bronce y sentarse a mi lado y repetirme ese proverbio suyo «hoy es siempre todavía» que con mis editores he recordado en Barcelona hace unos días. Seguro que nos habríamos amestado hablando de esa idea del tiempo que su intuición expresa.

Cuando José Manuel Martos, mi editor, me propuso la idea de publicar de nuevo un libro escrito hace más de cuarenta años con el título *La filosofía hoy*, me obligó a releerlo, y releer los otros dos que se han añadido. Pensé, en principio, que habría tenido que escribir un libro nuevo. Tras la charla con Machado en la Plaza Mayor, después de haber visitado con mis hijos Elena y Fernando la casa del poeta y la pequeña, pero sorprendente, librería que hay a su entrada y descubierto la reproducción del busto que le hizo Emiliano Barral, recordé también sus versos y contemplé sus ojos

de un ver lejano,
que yo quisiera tener
como están en tu escultura:
cavados en piedra dura,
en piedra, para no ver.

Suponemos que quien tan acertadamente vivió su hoy y vio el mundo esperanzado que, a pesar de las dificultades, se iniciaba en 1931, no podía desear unos ojos de piedra para no ver. Y hablé con Machado de esa aparente contradicción. Me dijo que presentía la violencia que habría de sobrevenir en el futuro de nuestro país. Me habló de la ignorancia –más de la tercera parte de los niños no tenía escuela–, de la ceguera y la codicia de la oligarquía, del sectarismo y los crímenes que todo ello iba a provocar. Me

recordó que en su *hoy* tenía un futuro sin verdadero presente, un presente retorcido, sin luz y, para colmo, corrupto. Y pensé, de paso, en esas tres letras que configuran el *hoy* e intenté recobrar el título del libro: el hoy de la filosofía.

En la relectura descubrí que ese hoy de «entonces», cuando lo escribí, no era anacrónico con el hoy de «ahora» mismo, en que ya no estoy sentado en la Plaza Mayor; que eso fue ayer y que al evocarlo recobré una cierta forma de presencia, un cierto hoy de siempre, el hoy de ayer: el de la memoria.

SIEMPRE

La filosofía fue fruto de una curiosidad de los seres humanos al tomar consciencia de que podían pensar el mundo y decirlo; al darse cuenta de que las palabras significaban cosas, ideas, sentimientos, deseos; una forma de amor por interpretar lo que vivíamos, por entender la historia que consistía en ver y dar testimonio de lo visto. Una curiosidad y un asombro incesante. Y esa curiosidad se extendió desde entonces por todo tiempo. Por ese ayer, en cierto sentido eterno, que latía entre otros ayeres: por Platón y Aristóteles, por Descartes y Spinoza, por Kant y Hegel, por Nietzsche y Comte, por Russel y Heidegger. Y eran las preguntas más que las respuestas las que se deslizaban por el surco del tiempo, insistiendo siempre en una y la misma cosa. Kant se había referido a ese «destino singular de la razón humana» que no puede responder definitivamente a las preguntas que sin cesar se formula y que, al mismo tiempo, no puede dejar de formularse. El «hoy» de la filosofía es, pues, un hoy eterno, un «siempre» que tensa cada vida, cada ser que piensa libremente en el hilo de sus días.

Desde cada perspectiva de esa existencia emergen las interrogaciones de «siempre» que modulan las mismas inquietudes. Variando un poco las famosas preguntas kantianas escribimos en su «siempre» un hoy urgente: «¿Qué debemos hacer?». Porque las obras, el hacer, fruto de la libertad de pensar, es lo que ha construido, en el entramado de la historia, el mundo

que nos ha tocado vivir. «Obras son amores», dice la sabiduría popular. Y hoy más que nunca, en momentos en los que el desarrollo científico ha descubierto nuevas formas de modificar la realidad, de tratar el cuerpo, de incidir en la naturaleza, de crear bienestar, ha aparecido con más violencia que nunca la posibilidad de deshacer el problemático bienestar. El formidable logro de saberes acumulado en la historia puede destruirse por el «malhacer» de los poderes que tantas veces manipulan esos saberes.

El hoy de la filosofía es, pues, un siempre, porque más allá del presente, las generaciones, como en el ejemplo homérico, se suceden con idénticos problemas que tienen que ver con las formas de *hacer* el mundo y armonizar las relaciones humanas. Y ese hacer necesita un saber. Un saber de las palabras sobre todo porque hoy los medios para modificarlas y corroerlas son más potentes que nunca. Y la brutalidad de tantas formas del deshacer colectivo no se compagina con los indudables progresos del saber que lo mejor del pensamiento filosófico y científico nos ha traído.

Sumidos en el «siempre así» de la filosofía, del lenguaje y de las perspectivas éticas que pueda abrirnos, la filosofía hoy es siempre la misma: la iluminación que la sabiduría, la inteligencia y la ética, o sea, los ideales del hombre decente, del hombre real, sean capaces de llevar a cabo.

TODAVÍA

Vivir es estar no solo en la realidad, sino en la posibilidad. Nuestro mundo es real porque es posible, porque *todavía* cabe esperar. A pesar de las contradicciones entre los deseos y la verdad y *humanidad* de lo que deseamos, ese horizonte del «todavía» está siempre abierto. Todavía el pensamiento y el hacer humano no se han ofuscado completamente. Todavía creemos en la libertad de pensar, condición previa para la libertad del poder decir, del expresar. Podemos escapar así del cerco social con que los medios y la política de los profesionales del engaño pretenden someter a la vida colectiva.

La filosofía fue desde sus comienzos un apego, una tendencia, una amistad por entender, por sentir. Una apertura hacia el futuro de la vida. Para crear, sin embargo, ese futuro hay que poner siempre a la historia, a la memoria, por delante. Y para ello se precisa una revolución de la inteligencia que se hace fomentando, liberando, una de las palabras esenciales de la existencia: la educación. En este «combate por la historia» reside el eterno presente de las enseñanzas que ha traído la filosofía. De sus múltiples presentes destacaría un *todavía* por cumplir. Un filósofo, el «filósofo», escribió que «la ética es parte de la política». Algo tan sencillo, tan olvidado, tan manipulado, tan corrompido.

Hoy es todavía siempre.

EMILIO LLEDÓ

Segovia, 17 de julio de 2012

(La filosofía hoy. Filosofía, lenguaje e historia, 2012)

EDUCACIÓN E IGUALDAD

En un texto del *Gorgias* platónico, donde con extraordinaria sinceridad y cinismo Caliclés defiende el amoralismo de un poder que no tiene que regirse por justicia alguna, Sócrates, asombrado de la radicalidad y dureza de esos planteamientos, pretende que precise tan feroces tesis:

Te entregas a la discusión, Caliclés, con noble franqueza. En efecto, estás diciendo ahora, muy a las claras, lo que los demás piensan pero no quieren decir. Te pido, pues, que no cejes en tu empeño, a fin de que se nos haga en realidad evidente cómo hay que vivir. Y dime, ¿afirmas que no se han de reprimir los deseos si se quiere ser lo que hay que ser, y que dejando que se hagan lo más grande que puedan, les demos satisfacción en todo lo que nos pidan, y que, además, en esto consiste la *areté*? (492d)

La pregunta socrática sobrevuela, efectivamente, la historia y nos empuja hacia ese paisaje ideal donde se formula muchas veces la inquietante pregunta de *cómo hay que vivir*. Una pregunta que no siempre sabemos hacernos, cerrados como estamos en el estrecho círculo de la naturaleza y su angustioso mensajero: el egoísmo que nos acosa realmente bajo diversas formas en las que se enmascara: el miedo, la falsedad, la violencia, el azar, el destino.

Desde distintas perspectivas se ha dado respuesta a este interrogante –la de Caliclés era una– y, con frecuencia, la filosofía ha pretendido orientarnos en ese camino de la vida en el que se hace patente la tensión provocada por esa «insociable sociabilidad» con la que, en certera expresión, definía Kant la paradoja de la existencia. Efectivamente, aquí se enfrentan el egoísmo natural del ser que quiere «persistir en el ser» y esa no menos natural tendencia a la solidaridad y el amor.

Siglos de reflexión, de filosofía, nos han ido desbrozando malezas, señalando atajos, para alcanzar ese estado de equilibrio que, arrancando espon-

táneamente del sentimiento de amistad hacia los semejantes, y en abierta oposición al misterioso interlocutor de Sócrates, se ha secularizado bajo el nombre de justicia, de *díke*. Una palabra que, entre otras cosas, encierra la intensa e ineludible verdad de que no estamos solos, de que no somos individuos solitarios sino que nos vemos obligados, en el peor de los casos, a soportarnos mutuamente sin perjudicarnos y, en el mejor, a dar pie, en ese soportar, a la convivencia, a la concordia, y a todo el inmenso universo de afectos que somos capaces también de crear.

Pero parece que, en la tensión de esas dos fuerzas que desgarran a los seres humanos y, en un principio, lo inclinan hacia el egoísmo y la enemistad, es este poder destructivo el que con más constancia ha ejercido su imperio, dejando al mundo de la idealidad los proyectos más concordes, las tendencias más altruistas que acaban convirtiéndose en dulces jaculatorias de piadosos e inconsistentes deseos.

Releyendo el *Gorgias* y el *Trasímaco* de Platón, entre el horror y la bestialidad de las recientes guerras, sufridas por muchos seres humanos, y ante la impotencia, la pasividad y la hipocresía de otros, pensamos si la historia entera de la cultura no es la manifestación de un inapelable retroceso, alimentado por el ofuscamiento que, por otra parte, produce lo que, con indudable eufemismo, se suele llamar la época científico-técnica. Todo ello nos lleva a una cierta desgana para volver a reflexionar sobre esos tópicos, o mejor de saludables utopías con las que tal vez enjugamos nuestra mala conciencia o, al menos, nuestro saludable y siempre estimulante malestar.

En este punto habría que recordar un conocido texto de Kant al comienzo de su *Antropología*:

Los hombres son tanto más comediantes cuanto más civilizados: aceptan la apariencia de la simpatía, del respeto a los otros, de la decencia y de la generosidad, sin que, por supuesto, nadie se llame a engaño, porque cada uno entiende que toda esa comedia no va en serio. Y, en el fondo, está bien [no importa] que sea así. Porque en la medida en que los hombres representan tales papeles, esas virtudes que, durante un tiempo, solo han sido aparentes y artificiales, se van

poco a poco despertando y acaban pasando al acervo moral (*Gesinnung*, párr. 12).

Quizá a la mayoría de nosotros, meros espectadores de la historia, no nos quede otro remedio que representar esos papeles teóricos con la consciencia, sin embargo, de saber que son puro juego, simple especulación intelectual y que, al mismo tiempo, es un deber seguir jugándolos, seguir especulándolos. La feliz claudicación a la apariencia de esas palabras sustentadoras y orientadoras nos sirve, al menos, para mantener la esperanza de que, aunque nosotros no estemos todavía a la altura de esos ideales, podamos modestamente colaborar en su incorporación a un posible y realizable acervo moral.

Valga, pues, todo lo que antecede como testimonio de lo que se siente ante los sucesos de violencia y crueldad que vive la humanidad –¿el horror es también globalizable?–, que no hace sino añadirse a lo que siente cualquier persona que pretenda verdaderamente entender e interpretar los signos que, en la actualidad o en la memoria de pasadas experiencias, forman la cara más abotargada y monstruosa de la historia.

Creo que los términos *cultura*, *política* y *educación* abordan cuestiones esenciales para el desarrollo de la vida humana. Estos tres grandes horizontes han estado siempre presentes ante aquellos ojos que confiaron en el progreso. En los momentos más intensos y creativos de la humanidad, estas palabras han alentado a los que creían que vivir era algo más que someterse al imperio inevitable del egoísmo con el que se nos lanza a la difícil tarea de durar en el tiempo y, en muchos casos, a dominar o manipular a los otros.

La cultura llevaba dentro una ruptura con la desnuda naturaleza, un asombro filosófico ante el mundo exterior, un distanciamiento reflexivo y el deseo de superar la indigencia de los seres humanos con un mundo construido por ellos y del que fueran, efectivamente, los cuidadosos moradores. Ese mundo cultural se edificó, como señalo en «Sobre la identidad» y «Humanidades y *paideía*» y nunca será excesivo el repetirlo, sobre palabras elementales que expresaban las estructuras primeras de la vida: el *agua*, la *tierra*, el *aire* o el *fuego*. Paralelas a ellas, como se detalla en otro capítulo de este libro,

la cultura inventó unos «elementos» ideales, tal vez cuatro también: el *Bien*, la *Verdad*, la *Justicia*, la *Belleza*.

Pero precisamente tales principios fecundadores de la cultura tuvieron que purificarse, pulirse en el desarrollo social, en el territorio de lo colectivo. De ahí surgió la política. En el libro segundo de la *República* de Platón se dice: «La ciudad, la política, nace, en mi opinión, porque se da la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo. Somos, pues, seres indigentes y estamos necesitados de muchas cosas» (II, 369b). Esta negación de la autarquía es, en el fondo, el motor de la solidaridad, de la problemática y apasionante sociabilidad. La política es, pues, búsqueda de equilibrio, necesidad de dar y prestar ayuda. En ningún momento debería convertirse en afirmación exclusiva de la individualidad o del clan, ni siquiera de la etnia o la nación.

La generosidad, por muy irreal que pudiera parecer, se anunció ya en los primeros escritos políticos de lo que se suele denominar cultura occidental. En la *República* se habla insistentemente de la felicidad de los guardianes, de si los protectores de la ciudad, los políticos, pueden ser felices, porque en un estado justo, no pueden poseer bienes materiales:

Ni manejar oro ni plata [...] porque si buscan el dinero se convertirán no en protectores y amigos de sus conciudadanos, sino en odiosos déspotas. Pasarán la vida entera aborreciendo y siendo aborrecidos, conspirando y siendo objeto de conspiraciones, temiendo, en fin, mucho más y con más frecuencia a los enemigos de dentro que a los de fuera. Correrán así en derechura al abismo y se hundirán ellos y, con ellos, la ciudad y sus ciudadanos (*República*, III, 417a-b).

La filosofía política griega se planteó esta extraña aporía y hay textos sorprendentes en los que se manifiesta. Efectivamente, en el mundo de la escasez, de las dificultades ante la vida, ser feliz era *tener más*, asegurar con la posesión de bienes, con su abundancia, la precariedad de la existencia, la inseguridad del futuro. Tener más era, en el fondo, poder vivir más. Pero hay un giro radical en la misma cultura griega en la que aparece una variante revolucionaria: la felicidad no consistirá ya en *tener más* sino en *ser más*. Y

este *ser más* abría el espacio de la intimidad, la construcción de un ser dentro de nosotros mismos, cuya posesión y gozo eran infinitamente más reales que la posesión de las cosas. Todo ello iniciaba el descubrimiento del arte, de la belleza, de la justicia, de la concordia. Y este poder ser más no era un pequeño subterfugio de palabras que nos alimentasen y consolasen ante las frustraciones que arrastraban la escasez o la miseria. Era, por el contrario, la «reinención de lo humano».

Pero otra gran intuición de esta cultura fue el comprobar que la plegaria de Sócrates, al final del *Fedro*, sobre la belleza interior (279b-c), no tenía aplicación alguna y que, como simple deseo, podía escaparse a los cielos de la irrealidad. El reconocimiento de que la cultura se creaba entre los entramados de la *polis* y de que la convivencia era algo más que la manifestación de los intereses del individuo o de su clan, trajo consigo el fundamento principal de la convivencia, la *paideía*, la educación, exigencia ineludible de la democracia.

El ciudadano, el habitante de la *polis*, tenía que hacerse igual ante la ley y ante la posesión y administración de la palabra. Conceptos que se expresaron con dos magníficas creaciones lingüísticas: *isonomía* e *isegoría* (la igualdad ante la ley y el derecho a la palabra). La igualdad no era, pues, un hecho sino un derecho. Y esta necesidad de igualdad no podía dejarse al cuidado de los deseos individuales o de las pasiones y ambiciones de los grupos de poder. La lucha por la igualdad intentaba remediar las tensiones que desarrollaban las estructuras políticas y que podían ser causa de su destrucción. Es cierto que en la política griega y en el seno mismo de la democracia existió la inmensa incoherencia de la esclavitud; pero ese es un problema que se desplaza sobre un terreno distinto del que ahora me interesa analizar. Los civilizados hombres del siglo XXI no deberíamos escandalizarnos por el hecho de la esclavitud antigua. Vivimos entre formas de esclavitud mucho más sutiles y perversas que las que corrían los ideales de la democracia ateniense y, para colmo, a pesar de poderse ver con más claridad que entonces su radical inhumanidad, no son asumidas en el entorno real de un esfuerzo por la cultura de la igualdad.

El descubrimiento, pues, de que la democracia se sustenta en la educación constituyó la esencia del legado democrático. Educación significó fomento y ejercicio de la libertad: libertad para poder pensar. Esa lucha por el pensamiento que nació de una liberación del mito como explicación de las cosas, implicó algo que, bajo el sonido de palabras adormecedoras, trivializadas por el uso, como *libertad de expresión*, podría desviarnos de ese ejercicio de la libertad. Porque no se trata solo de poder decir, de poder expresarse sino de poder pensar, de aprender a saber pensar para, efectivamente, tener algo que decir. ¿Qué importa la libertad de expresión si lo que expresamos es el discurso estúpido y vacío de las palabras mal sabidas, de los conceptos manipulados, incluso por nosotros mismos, de las ideas estereotipadas, convertidas en pringue ideológica que se recalienta en el rescoldo de nuestros miedos y de nuestros intereses?

A esa creación de la libertad se oponía uno de los fenómenos psicológicos más característicos de nuestro tiempo, la «mala fe», a cuya descripción dedicó Sartre, en *El ser y la nada*, un importante capítulo. Esa expresión significa, fundamentalmente, el lento envilecimiento de la conciencia con el que ofuscamos la capacidad de entender en libertad, de asumir los resultados de la inteligencia y la racionalidad. Por la «mala fe» destruimos todo aquello que nos pueda sacar del estrecho cerco del interés individual y del egoísmo. Pensamos lo que nos conviene o como nos conviene pensar, queremos lo que «queremos» querer. Esa negación que introducimos en nuestra mente, para no ver sino aquello que fabricamos capciosamente, para quererlo ver, acaba incorporándose con tal fuerza que la inteligencia y la voluntad quedan aprisionadas en el grumo ideológico que ella misma condimenta. Ese modo de negarse a sí mismo es, también, una forma de negar a los otros. La mentira con la que se ciega la propia libertad produce, al mismo tiempo, la falsedad y la doblez hacia los demás. Para ello, la «mala fe» tiene que alimentarse del miedo. Vivimos, a causa de esa originaria indigencia, en una existencia arriesgada; pero ese riesgo del vivir que nos pone en guardia ante distintos peligros, asume otros miedos que los propios: los miedos con los que la «mala fe» de ciertos intereses del poder nos angustian y nos oprimen. De esta manera, se va levantando en el individuo el complejo universo de la enemistad por el acoso de reales o imaginarios peligros.

En otro descubrimiento de Aristóteles, el incomparable teórico de la amistad, se nos enseña que el principio de las relaciones afectivas con los otros arranca de la forma con que nos queramos a nosotros mismos. A ese sentimiento le llamó *philautía*, aceptación amistosa de uno mismo, amistad hacia uno mismo, y lo distinguió claramente del escueto y duro egoísmo, que no es capaz de levantarse por encima de la simple animalidad (E.N.IX, 1169b5). Quererse a sí mismo por encontrar *querible* esa mismidad, fue el principio de la querencia a los otros, de la universal *philía* que Epicuro añoraba: «La amistad hace su ronda alrededor del mundo y, como un heraldo, nos convoca a todos para que nos despertemos a colaborar en la mutua felicidad» (G.V.52). El vínculo de amistad a los demás, al mundo y a los seres humanos, constituye un componente esencial del vivir, por mucho que la doctrina del «hombre, lobo del hombre» haya tenido, por desgraciadas razones, un inmerecido éxito entre los «loboides» si se me permite utilizar esta expresión.

La «mala fe», el autoengaño, no pueden levantar sino negación y enemistad. Azuzado, pues, por el miedo con que la «mala fe» se reproduce, el hombre destruye su posibilidad de unión, de entrega, de afecto y de solidaridad. Pero, tal vez, lo más grave es su incapacidad de pensar y entender en libertad.

La idea de que el ser humano se hacía o se deshacía al aire de un aprendizaje de la capacidad de juzgar por sí mismo, fue la más honda manifestación de libertad. Para ello era preciso entender que la construcción de la sensibilidad y de la mente se levanta desde la infancia, y que buena parte de los errores que destrozan la vida individual y la colectiva se fomentan precisamente en esos primeros años. No debe sorprendernos, pues, que determinados intereses ideológicos hayan estado obsesionados por apoderarse de la educación, sobre todo cuando se ha descubierto que la mejor forma de dominar a los otros es mediante el poder que se instala en la intimidad personal, en el fondo de nuestra mente, de nuestra facultad de entender y sentir. Perderemos, así, la posibilidad de convertirnos en seres personales, en individuos reales, capaces de idear la construcción de un mundo cultural y político más habitable y humano.

¿Cómo pueden resonar estos ecos de la tradición en el tiempo histórico en el que nos ha tocado vivir? Alejados del poder y de la política, o sea, de incidir directamente en la organización de la sociedad, queda a la mayoría la posibilidad de entender y juzgar las circunstancias sociales o personales. A ello se opone la abundancia de medios que tienen determinados grupos, económica y políticamente superiores, para corromper la capacidad intelectual de los ciudadanos.

Frente a lo *real*, de lo que entendemos desde la personal e intransferible experiencia, surge lo *virtual*, lo que permite crear apariencia de ser, *sin ser*. Lo virtual constituye, pues, la etérea sustancia del mundo fenoménico y presupone un trastrueque ontológico. La virtualidad conserva, además, un poder efectivo: el de modificar o promover comportamientos, de inducir actitudes.

Pero esto no es nada nuevo. El medio tradicional de la virtualidad fue siempre el lenguaje. Las palabras producían de alguna forma, al evocarlas, efectos semejantes a las cosas mismas. Y las palabras fueron siempre, mediante la mentira y la falsificación, eficaces instrumentos para el dominio de la gente y para, a través de ese dominio, exigir actuaciones y decisiones reales. También y esencialmente las palabras fueron las creadoras del fenómeno decisivo para la constitución de la existencia humana: la abstracción y, con ella, la suprema virtualidad, la de poder interpretar el mundo y la sociedad, la de leer el libro del mundo y, con los exclusivos presupuestos del pensamiento abstracto y en cierto modo incontaminado, modificar lo real desde el espacio de lo ideal.

El tener claridad sobre esas dos vertientes del lenguaje es algo decisivo en la educación. La pedagogía que utiliza las palabras como elementos de una terminología ideológica que, ya desde la infancia, toma las expresiones lingüísticas a la manera de una reflexología que, como en el sugerente experimento de Pavlov, produce una serie de falsas respuestas es la manipulación más burda y funesta de la educación.

Esto es lo que precisamente se busca, en muchos casos, con el discurso de la pedagogía matizada ideológicamente, empedrada de alienación y ofusca-

ción. Un hecho, por cierto, repetido en la vida de la escuela y de la enseñanza y que, en buena parte, explica la creciente estupidez y fanatización. El Estado que pretenda realmente ser un Estado democrático, tiene que ser un Estado laico, en el sentido más amplio de esta palabra, un Estado que no permita las múltiples formas de manipulación, de corrupción intelectual, la más despiadada, por cierto, de las corrupciones. Apenas si es incorrecto políticamente afirmar que la mayoría de las aberraciones de los hombres, de su violencia y crueldad, proviene de esa fanatización que hemos ido provocando en las mentes infantiles y juveniles con formas de educación amedrantadoras y falsificadoras y, desde luego, con la miseria y marginación real.

Pero no sólo el lenguaje sino también las imágenes elaboradas y manoseadas son una continua fuente de perversión y elemento inicial para toda forma de «mala fe». Nunca como hoy ha sido posible mirar tanto, ver tanto. Y no precisamente el mundo real, sino esa capciosa forma de virtualidad que son los millones de pantallas con las que se nos hace presente el mundo, lo que en él pasa y sobre lo que en él construimos. Aquí aparece otra de las grandes lacras de la parcialmente globalizada existencia. Pocas veces se hace tan patente la contradicción y claudicación en la que vivimos, como el ver reflejados, por tan eficaces medios, la crueldad, el desgarramiento y la degeneración de la existencia. Y no sólo porque ese reflejo muestra una cara bestial de la realidad. Después de todo, bien estaría conocerla, aunque tal vez no tan despiadadamente y, por supuesto, no tan manoseadamente. Lo verdaderamente incomprensible es la fabricación y el montaje de la otra bestialidad, la bestialidad presentada en esos miles de telefilmes llenos de inhumanidad, de vileza y de perversión.

¿Es posible que no nos parezca grotesco hablar de derechos humanos, de educación y cultura, al tiempo que permitimos, fomentamos e incluso justificamos –con argumentos deleznales, por cierto– semejante basura, por decirlo con el término usual? ¿Cómo educar a nuestros descendientes en la justicia, la solidaridad, los buenos sentimientos, si la mirada fría e impasible de miles de pantallas está continuamente mostrando y ensalzando las más sofisticadas armas y la más bestial manera de manejarlas? ¿Qué mundo futuro, mínimamente humano, puede alumbrarse con tan despiadada

producción de inhumanidad? ¿No deberíamos reclamar también derechos humanos para nuestros maltratados ojos? Por cierto, en algún periódico, digamos progresista, se ha hecho una defensa de los videojuegos que cultivan la violencia y la bestialidad. Uno de los argumentos en que se funda esa falaz y repugnante tesis consiste en afirmar que los niños, los jóvenes, han leído tebeos de héroes violentos y visto películas de acentuada crueldad. El carácter «pedagógico» de tales productos ya sería discutible, pero mucho más discutible e inaceptable son esos juegos que te entrenan en la «actividad»: eres tú mismo el que pulsa determinadas teclas para matar o destruir al monigote adversario, el que se está habituando, como los perros de Pavlov, a responder mecánicamente a los reflejos condicionados que te están inculcando. El «espectador» se convierte así en asesino virtual para el que podría llegar el momento en que lo virtual y lo real se confundieran, en que la sangre vista en la pantalla se convirtiera, de verdad, en sangre derramada. Una degeneración que obedece, sobre todo, al lucro de una industria que abusa de un manipulado concepto de liberalismo económico.

Todas estas preguntas y otras muchas que pudiéramos formular no son expresiones retóricas ni manifestación de catastrofismo o pesimismo alguno. Constituyen, por el contrario, un hecho cotidiano y real que exige una respuesta real y una concreta serie de decisiones. De lo contrario, habría que echarse a temblar al descubrir en qué manos estamos.

Por lo que respecta a esa mundialización de la mirada, hay en las imágenes que se nos ofrecen no sólo violencia y crueldad; hay también otras imágenes que, presentadas como entretenimiento y diversión, constituyen expresión lamentable de la estupidización y la cretinización. Los medios de comunicación, dicen algunos de sus practicantes y teóricos, tienen que servir para divertir y alegrar. Probablemente, pero no así. La lamentable programación de esos esperpentos implica un desprecio terrible a la sociedad, a los espectadores, a los que se rebaja a los niveles más profundos de la animalidad. No es entretenimiento lo que nos dan esos espectáculos. Por parte del programador es la instalación en la ignorancia, en la idiotez y en un desprecio fascistado hacia los espectadores, y por parte de éstos es la precipitación en un mundo que va minando y distorsionando su sensibilidad, situándola en

el subsuelo de la más absoluta humillación y degeneración de la que, para sarcasmo, apenas somos conscientes.

Para concluir, insistiré en un tema que creo importante: el de la *educación en la igualdad* y, por consiguiente, en la defensa de la enseñanza pública. Estoy convencido de que algunos de los grandes países europeos deben su indudable supremacía científica y cultural a la ayuda prestada a la enseñanza pública, que ocupa el nivel más importante de todo el sistema educativo. El permitir que el poder económico pueda determinar la calidad de la enseñanza o, lo que es más sarcástico, que el Estado subvencione con dinero público ciertos intereses ideológicos de una buena parte de colegios más o menos elitistas, parece, en principio, no sólo una aberración pedagógica sino una clamorosa injusticia.

Movidos por un loable idealismo, hemos creído alguna vez en el ya realizado sueño de la igualdad y no queremos ver las desigualdades reinantes. No, no somos iguales. Debido a las múltiples posibilidades de desigualdad, comprobamos el duro hecho de no poder entendernos con los otros, de apenas comprender el lenguaje que hablan, a pesar de que sean las palabras de una misma lengua. Somos, de hecho, desiguales. Nos encontramos ya, al nacer, instalados en la desigualdad. Y no en la desigualdad de culturas o costumbres que pueden enriquecer la saludable diversidad, sino en una desigualdad radical, en una desigualdad de futuro y de posibilidad: en la desigualdad provocada por los diferentes intereses, por los opuestos y, a veces, enmascarados valores o falsedades que se han hecho con nuestro ser.

El reconocimiento de la desigualdad real no debe, sin embargo, desanimarnos en la tensión ideal por la igualdad. Sólo las sociedades que luchan por la igualdad son las que pueden producir más riqueza cultural, más bienes materiales. Los pueblos marcados por grandes diferencias entre sus clases sociales son los más amenazados por la destrucción y la aniquilación, los más vencidos.

El principio esencial de ese sueño igualitario es la educación. Su más equitativo y generoso instrumento: la educación pública, con la pedagogía de la justicia y la solidaridad. El mal más terrible que puede instalarse en la

consciencia democrática es, por el contrario, el cultivo solapado e hipócrita de la diferencia, de la desigualdad.

(Sobre la educación, 2018)

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 solo 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 pensamientos 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 desazonados 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 que 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.

(Elogio de la infelicidad, 2005)

INTERPRETACIÓN Y TEORÍA EN DON QUIJOTE

Porque el pensar y el ser son la misma cosa.

PARMÉNIDES, frag. 3, Diels, I, 231.

Toda interpretación presupone unos determinados datos que la hacen posible e inteligible. Interpretar es, pues, patentizar una realidad haciendo de ella una estructura racional que actualice así las posibilidades de esa realidad y que conecte, de manera armónica, sus partes al parecer disgregadas e independientes. Pero por supuesto que los datos objetivos, sea cualquiera la realidad de esa objetivación, constituyen una condición indispensable para la comunicación y generalización que por la interpretación se efectúa. De ahí que interpretar sea además generalizar y universalizar.

Desde los comienzos del pensamiento occidental y, aunque todavía el verbo que expresa esta faena intelectual, hermeneuo, no existía, los pensadores griegos se ejercitaron en dar de la realidad una serie de explicaciones, en donde esta realidad se expresase y, al expresarse, se hiciese comunicable e inteligible. Ahora bien, esta primera interpretación ha reclamado durante siglos una segunda interpretación para poner de manifiesto cuál era el sentido de la primera. La interpretación filosófica constituye así un doble proceso sin el cual no es posible acercarse a la realidad anterior a toda interpretación y previa a todo conocimiento.

Otra cosa es, sin embargo, la interpretación literaria. Toda obra de este género, aunque condicionada más o menos por una realidad objetiva –piénsese, por ejemplo, en la novela–, no pretende tanto la lectura o explicación de una realidad independiente en sí misma y cuya expresión le está en todo punto supeditada, cuanto el establecimiento y, en definitiva, la creación de una determinada realidad que, desde un principio se ha expresado en un concepto con un significado muy concreto, a saber, el de la creación literaria. El artífice de esta especie de creación intenta, en cierta manera, ser original y pone su obra como afirmación de una realidad –la literaria–, que tiene su entidad, sus leyes y su armonía peculiares.

Pero esto no quiere decir que la creación literaria tenga que ser fruto arbitrario y caprichoso de la subjetividad del artista. El mundo literario, por muy fuerte y despóticamente que en él impere el llamado impulso creador; por muy originalmente que se proyecte en él la forma creadora, tiene una materialidad con la que hay que contar necesariamente, y que, pese a todas las torsiones, conserva siempre sus caracteres extrasubjetivos tan decididamente como las cosas mismas. Esta realidad es la palabra y, por lo tanto, el lenguaje. El hecho de que se hable o se pueda hablar del lenguaje de Platón o de Cervantes, supone únicamente, en mayor o menor grado, los accidentes o, quizá, las conformaciones que esa realidad independiente y anterior puede soportar en alguna de sus estructuras. Y en este punto precisamente la creación literaria deja de ser original para sumergirse en la realidad misma de la que el lenguaje es expresión.

Esta universalización y trascendencia que todo lenguaje implica y que hace ampliar el campo de referencias del escritor, incluso más allá de su misma pretensión, no son, sin embargo, una limitación, al hacer imposible la total originalidad, sino que constituyen las bases más firmes para la comunicación y validez de la obra literaria.

Por medio del amplio campo de referencia del lenguaje, de su vida propia y de su extrasubjetividad, la labor creadora del escritor queda cargada no sólo con el sentido que él quiera imprimir a su obra, sino con todas las resonancias que el lenguaje, como materia expresiva, comporta. Aquí hay que hacer notar que dentro del lenguaje caben una serie de distinciones, según los géneros literarios mismos. El lenguaje, según como el escritor lo emplee –por ejemplo, en la lírica o en la novela– permite diversos grados de conexión con la realidad, o diversa amplitud de su órbita de referencias. Pero siempre, y por la misma independencia del lenguaje, implica y exige esa conexión. Esto no quiere decir que la órbita de referencias del lenguaje en general, lo sea de una *determinada* realidad independiente de la que el lenguaje mismo es y a la que tuviera que referirse directamente, como podría ocurrir, quizá, con la historia como género literario.

El lenguaje, gracias a su constitutiva abstracción, permite que el mundo expresado por él sea tal mundo, aunque no exista ni haya existido fuera de la

expresión; pero gracias también a su constitutiva referencia a la realidad o realidades que lo hicieron posible, gracias a ser punto de unión de la subjetividad y la extrasubjetividad, está necesariamente cargado de significación y de sentido.

La novela es indudablemente el género literario donde con más claridad aparece esta caracterización y cuya existencia se basa, precisamente en esta doble estructura. Por eso toda interpretación que sobre ella se haga ha de intentar descubrir la armonía de estas dos vertientes, ya que éstas constituyen la existencia de la novela como realidad, como realidad creada y expresada por el lenguaje, y, por consiguiente, como *realidad literaria*.

Pero si el lenguaje de la novela, en oposición al de la historia, no es preciso que implique una referencia *determinada*, al ser creación de un mundo y de unos personajes que en él funcionan, tiene que referirse *indeterminadamente* a una época¹.

Hay obras literarias cuyo mayor mérito es la exactitud de su referencia a la realidad extranovelesca, a pesar de la indeterminación abstracta que, como *creación literaria*, les corresponde. Pero la interpretación de tales obras no ha de establecer la verdad de sus referencias a la realidad, o la certeza de sus explicaciones de esta misma realidad, sino únicamente considerarlas como principio en sí mismas y medir hasta dónde el lenguaje que las constituye evoca y forma un nuevo modo de realidad.

Aparte de la materia novelesca en cuanto tal, y comprendiendo también el lenguaje como ingrediente de esta materia, hay obras literarias en donde parece que, además de la creación de una realidad, va implícita en ellas una interpretación, no tanto de la realidad *creada*, cuanto de la otra realidad no literaria, y a la que aquélla necesariamente se refiere.

Tomemos, por ejemplo, el *Quijote*. En esta novela se manifiesta la realidad española de la última parte del siglo XVI. Esta realidad no está sociológica

¹ Tómesese esta «determinación» como pura estructuración temporal, previa a cualquier clasificación usual de realismo, naturalismo, etcétera.

o históricamente interpretada, sino reflejada. Sin embargo, a través de este reflejo pasa un haz luminoso que le presta una coloración peculiar y que hace que la obra se afirme como realidad primera y originaria. Este hilo que va ensartando todos los momentos de la novela es una auténtica *teoría*, entendiendo esta palabra en su sentido etimológico. El ángulo desde el que esta mirada se proyecta, coincide exactamente con la figura de Don Quijote. ¿Cuál es, pues, el esquema conceptual que organiza esta teoría?

El primer capítulo de la primera parte del *Quijote* es, quizá, aquel en donde de una manera apretada, y tal vez no expresa, surge la mayoría de los temas que van a poner en marcha la obra. En las primeras líneas de este capítulo aparece ya el protagonista. Se trata de un hidalgo español. Cervantes, concisamente, como una especie de bodegón o de naturaleza muerta nos pinta lo que come y lo que viste este hidalgo. El cuadro se anima con la aparición del ama, de la sobrina y del mozo «de campo y plaza». Casi inmediatamente después aparece el tema capital, al menos en lo que se refiere al arranque de la *teoría* del quijotismo. «Es, pues, de saber que este sobredicho hidalgo los ratos que estaba ocioso –que eran los más del año– se daba a leer libros de caballerías.» La figura de Alonso Quijano se presenta, pues, como la de un intelectual, en el sentido general del término; un contemplador, que emplea su tiempo en la lectura y encuentra en ella su principal ocupación. Toda la vida de Alonso Quijano, antes de que llegue a convertirse en Don Quijote, queda caracterizada de este modo. Pero los libros que son el objeto de su devoción no son libros *teóricos*, ni plantean a Don Quijote problemas abstractos para alimentar y avivar sus horas de tedio. El mundo que a través de estas lecturas llega hasta Alonso Quijano es el mundo de la acción; es un mundo inquieto, excitante, lleno de imágenes y que encierra en sí mismo una multiforme, pero al par armónica realidad. Este mundo caballeresco no es una descripción caótica, de imágenes más o menos vivas; hay tres o cuatro ideas en él que lo enmarcan, le dan sentido y lo hacen, en definitiva, un cosmos. El desentrañar estas ideas comienza a poner en peligro la salud mental de nuestro hidalgo. Esto quiere decir que Don Quijote va perdiendo su comportamiento usual con la realidad cotidiana y que sobre ésta, y aunque contando siempre con ella, va a poner su realidad interior, la realidad

que las lecturas han introducido en su cerebro. El primer paso de esta supremacía del yo de Don Quijote, conduce dialécticamente a comprobar dos realidades análogas. Todavía no va a convertir los molinos en gigantes, sino que, «decía él, que el Cid Ruy Díaz había sido muy buen caballero, pero que no tenía que ver con el caballero de la Ardiente Espada». Es el primer ejemplo que Cervantes nos ofrece. Se admite la historia, pero queda supeditada al mito; se cuenta con la objetividad, pero se la condiciona y doblega a la subjetividad; se afirma la realidad, pero se la subordina a la idea. Para Don Quijote, El Cid y el de la Ardiente Espada han sido dos caballeros, pero el hecho de que uno de ellos haya podido tener relación directa con la historia basta para que el otro, cuyo ser está penetrado por la voluntad quijotesca, se imponga.

Pero Don Quijote no se limita únicamente a especular sobre la bondad de estos caballeros. Sus ideas no van a reducirse a cavilaciones teóricas en su aposento. Todo lo aprendido le va a conducir «al más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue que le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honra, como para el servicio de su república, hacerse caballero andante». Toda la vida de Alonso Quijano, consumida en años de lectura, va a confluir hacia la acción. No bastan las ideas en cuanto tales, hay un momento en que éstas se encrespan y empujan hacia la vida. Pero esto no quiere decir que al comenzar lo práctico, lo especulativo quede únicamente como originador e impulsor. En la acción concuerdan ambos y cada momento de la praxis va a estar teñido con el color peculiar de esas ideas. La acción es quien hace posible esta coyuntura y quien presta movilidad y sentido a este contraste.

El mundo ideal de Don Quijote no le lleva a un *extraño pensamiento* por lo absurdo, sino por lo inusitado. En el Hidalgo de la Mancha no se disocia lo ideal de lo real, la teoría de la vida. Su ideal y su teoría han estado conformados por los libros de caballerías. Su realidad y su vida, por lo tanto, será la proyección consecuente de su primera etapa de contemplador. Cuando Alonso Quijano comienza a ser Don Quijote, y , por lo tanto, a tener sentido su existencia, no es cuando sus largas horas de lectura construyan en su mente una nueva realidad, sino cuando traspase, convertido ya en caballero

andante, y a la grupa de Rocinante, el viejo portón de su casa; cuando interrumpa su sosiego teórico, cuando prolongue el hilo apacible de sus meditaciones y lo introduzca como un nervio en la madera de su lanza.

En Don Quijote, pues, la imitación se hace creación. El imitar a los caballeros andantes no es un deseo tibiamente despertado en el mundo íntimo, sino una voluntad insistente y continuada que se crea a sí misma y a la realidad con ella.

En 1619 Descartes tuvo por primera vez la intuición, de la que había de arrancar toda su filosofía. El *cogito ergo sum* es el embrión de una concepción de la realidad y de una idea del hombre. Pero algunos años antes Don Quijote había dado a todas sus especulaciones una base semejante, no llevada a un plano ideal y abstracto, ni expresada en una fórmula, sino plena de materia y de vida. Pienso, luego existo; pienso y me represento estas innumerables aventuras caballerescas, encaminadas por la nobleza, el valor y la justicia, luego existo; luego estos pensamientos son mi existencia, y, en consecuencia, la realidad no es otra cosa que la representación que de ella tengo. Sin embargo, los datos objetivos siguen teniendo valor para Don Quijote, quien jamás dudó de la realidad, sólo que ésta es un pretexto para que la suya íntima pretenda todavía, partiendo de esta realidad externa, conformarla de nuevo. Aquí radica precisamente el realismo de Don Quijote, su constante contar con lo extrasubjetivo. Para Platón, el idealismo consistía en salvar y justificar el mundo de las apariencias, estableciendo por encima de ellas un mundo superior, un *lugar celeste*, donde residían las formas supremas, las ideas inalterables y perennes. Don Quijote admite la realidad tal como es, sólo que este *como es* está condicionado a su propia representación. La realidad exterior es el incentivo continuo para el comportamiento quijotesco, y ese comportamiento no consiste en otra cosa que en una acomodación de la voluntad e imaginación caballerescas al mundo circundante. Las cosas en torno carecerían para Don Quijote de sentido y significación si no fuesen, pues, capaces de provocarle.

En Don Quijote se da continuamente una relación entre el yo y el mundo circundante; ambos se influyen y se complementan y ambos intentan, al par,

vencerse mutuamente. Porque lo aprendido por Don Quijote en los libros de caballerías y la práctica de sus ideas, no pueden realizarse sin una torsión de la realidad. Pero esta torsión no es arbitraria. Don Quijote deja que las cosas despierten en él su representación; pero en lugar de aceptarla, la intercepta y la hace funcionar no en su contorno usual, sino en una inusitada órbita significativa. De ahí que lo más vulgar, lo que de hecho sólo posee una ceñida significación intrascendente, por ejemplo los cueros de vino, o la bacía de barbero, adquieran de pronto un nuevo contexto.

La actitud de Don Quijote ante las cosas es esencialmente valorativa. En este sentido es un incomparable creador. A falta de celada de encaje, su industria suple con cartón «una media celada que encajaba con el morrión». Pero Don Quijote quiere saber si le valdrá para sus fines y, lógicamente, hace la prueba con su propia espada, «y no dejó de parecerle mal la facilidad con que la había hecho pedazos». Don Quijote construye de nuevo su celada, y aquí surge por primera vez la auténtica actitud quijotesca y el eje de su particular perspectiva ante las cosas, «y sin querer hacer una nueva experiencia de ella, la diputó y tuvo por celada finísima de encaje». Ya no necesita comprobar más; probablemente habría resistido los golpes, pero esto no es bastante, hay algo que la va a hacer la primera celada del mundo: la voluntad de Don Quijote. Ejemplo parecido se encuentra en el capítulo 21 de la primera parte, cuando Sancho sostiene que el yelmo de Mambrino es una bacía de barbero y Don Quijote, casi convencido, exclama: «pero sea lo que fuere, que para mí que la conozco, no hace al caso su transmutación». En este pasaje no aparece tanto la voluntad quijotesca cuanto la inteligencia: «para mí que la conozco», dice Don Quijote. El conocimiento de Don Quijote coloca tras la apariencia un núcleo esencial que acabará por transformar todos los accidentes. Así, supuesto que las manadas de ovejas queden *conocidas* como ejércitos, Don Quijote acabará oyendo el relinchar de los caballos y el tocar de los clarines. *Pienso, luego existo*; pero no sólo yo, sino todas las cosas conmigo y toda la realidad no es más que materia inexpresiva, si Don Quijote no la contempla y, en definitiva, no la interpreta.

Pero el impulso que pone a Don Quijote sobre los campos de la Mancha no es sólo la fuerza de su voluntad, sino una previa reflexión, que le lleva a

afirmar que el mundo necesita de él. A Don Quijote le parece «convenible y necesario» hacerse caballero andante. En este pasaje surge de nuevo otro tema capital: el aumento de la honra. Don Quijote pretende así dar sentido a su existencia, hacerla valiosa y, sobre todo, hacerla útil. Porque no se trata solamente de su honra, sino del «servicio de su república». Así se justifica el esfuerzo de Don Quijote; sus años de aprendizaje, de teoría, van a encontrar salida en un ejercicio continuo de la justicia. Ésta es la base sobre la que se verificará la mutación del mundo en el sentido quijotesco; la justicia, no concebida como ideal abstracto, sino la justicia concreta e inmediata de cada injusticia. El «deshacer todo género de agravios» no es fruto de una cierta teoría, de una determinada estructura ética general que Don Quijote predique, sino la respuesta inaplazable a todo lo que se le presente como mal. La continua afirmación de la personalidad, el «cobrar eterno nombre y fama», son el fruto personal que produce esta continua práctica de lo justo.

Junto a esta aspiración de justicia que le conecta con la realidad y le impulsa a una constante afirmación y *posición* del yo, surge en la intimidad de Don Quijote el verdadero tema ideal que prestará un especial colorido a todas sus hazañas. Este tema aparece también en el primer capítulo: «Limpias, pues, sus armas, hecho del morrión celada, puesto nombre a su rocín y confirmandose a sí mismo, se dio a entender que no le faltaba otra cosa sino buscar una dama de quien enamorarse; porque el caballero andante sin amores era árbol sin hojas y sin fruto y cuerpo sin alma».

Todas las obras de Don Quijote revierten, pues, hacia Dulcinea. La idealización que reviste el amor de Aldonza Lorenzo obedece a una necesidad profunda de encontrar sentido a la propia existencia. Las hazañas de Don Quijote no quedan concluidas en sí mismas, ni su honra alcanza el esplendor que merece sin la proyección hacia Dulcinea y el reflejo que en ella encuentra. Don Quijote se justifica y se valora al sentirse rodeado de este paisaje amoroso, ante el que se destacan todas sus aventuras. Pero ¿qué es Dulcinea para Don Quijote? En primer lugar, la idealización de este personaje descansa sobre una realidad: «y fue, a lo que se cree, que en un lugar cerca del suyo había una moza labradora de muy buen parecer, de quien él un tiempo anduvo enamorado, aunque, según se entiende, ella jamás lo

supo». Sobre este momento de la vida de Alonso Quijano y de su amor lugareño eternizará Don Quijote su amor.

No importa ya que en un momento de melancolía no sepa Don Quijote lo que conquista con sus trabajos. El logro apenas si cuenta con tal que la acción encuentre sentido en esa realidad extrasubjetiva, singularmente entrelazada con la intimidad, que mira y acepta las obras de Don Quijote. Su honra, igual que de la justicia, es fruto también de esta mirada, y queda supeditada a ella.

Si el amor en Don Quijote es pura idealización, no es porque deje de ser amor humano, sino porque en él se conjuga la trascendencia del propio yo, que nunca puede identificarse en el *objeto* de ese amor, ni correr el riesgo, con la inmanencia, de dejar de ser la meta inabarcable, el horizonte total e infinito ante el que todo puede contrastarse. Dulcinea es imposible, porque si no lo fuera, y en el momento mismo de no serlo, se quebraría el perfil de Don Quijote, se perdería, como si quisiera abrazar un espejo, la posibilidad de encontrar fuera de sí mismo su imagen, cuyos contornos sólo se acusan en la distancia. El ser de Dulcinea se mantiene en esta voluntad de trascendencia. Dulcinea, al estar fuera de la cerrada intimidad de Don Quijote, hace que ésta se abra a la existencia bajo el contrapeso de una amorosa alteridad.

Pero si hasta ahora todo había sido teoría, si los pensamientos de Don Quijote habían ido construyendo un universo particular, cuya armonía transcurre inalterable, queda, sin embargo, la parte más difícil, la existencia. Don Quijote no concluye *luego existo* con haber imaginado un determinado mundo y unas determinadas estructuras ideales. El *luego existo* va a poder pronunciarse en el choque con la realidad, a la que pretenderá conformar, pero cuya materia se le resistirá tenazmente. La existencia de Don Quijote desde la primera salida será una lucha constante contra todo lo que no es su propia personalidad. Don Quijote, como los héroes griegos, tiene un *hado*, a quien será imposible vencer. Pero ese *hado* no es una trayectoria fija puesta en el corazón mismo del individuo y que, disparada en el momento de su nacimiento, irá desenvolviéndose infalible y necesariamente; el *hado*

de Don Quijote es, precisamente, el mundo, la realidad extrasubjetiva en todos sus aspectos, y la divinidad que le ha condenado a él no es otra cosa que su indomable voluntad. El héroe griego es pasivo ante su destino, obra olvidándolo; Don Quijote, en cada una de sus empresas, espera, por el contrario, vencerlo y aniquilarlo. Para el héroe griego el destino es una meta más o menos lejana, sobre la que se reclinarán todas sus hazañas; para don Quijote el destino es el de cada aventura y el de cada uno de sus momentos caballerescos. Al final este hado podrá llevar a Don Quijote a la melancolía, pero antes, frente al fracaso de muchos de sus empeños, se abrirá siempre una vigorosa esperanza.

La oposición entre Don Quijote y el mundo no quijotesco, entre la subjetividad y la extrasubjetividad, tiene lugar sobre dos esquemas ideales, la *aventura* y el *encantamiento*, y una base real: el *fracaso*.

La realidad vence a Don Quijote en las aspas de los molinos, en los cueros de vino, en los galeotes, en el rostro del caballero del bosque. Pero Don Quijote no admite estos fracasos, que representan la continua inadecuación entre el empeño y el logro. Si los hubiera admitido, Don Quijote habría dejado de serlo, absorbido por el mundo circundante. Sin embargo, no basta la voluntad quijotesca para luchar contra la evidencia. Don Quijote necesita una teoría, para interpretar según ella los datos de la realidad que contradigan a sus propias representaciones. Esta teoría, que constituye, además, otro de los grandes temas quijotescos, es el encantamiento. La voluntad de Don Quijote nunca amengua, porque cada uno de los fracasos son apariencias de tales, obra del «maligno encantador que nos persigue y me ha puesto nubes y cataratas en mis ojos».

El *encantamiento* es para Don Quijote la posibilidad de esperanza. Cuando su hazaña quede truncada por la realidad, el encantamiento le permitirá enlazar el resultado inesperado con la voluntad primera. El encantamiento es, por consiguiente, el recurso psicológico mediante el cual se mantiene inmutable el mundo quijotesco. En el esquema ideal de Don Quijote, el aspecto que toman sus hazañas, el fracaso, la burla, el dolor, no proceden de la realidad misma, sino de la desarmonía que tiene lugar, por influjo del

«mago encantador». Precisamente esto prueba que la realidad se impone a Don Quijote, y que Don Quijote la acepta, sólo que esta aceptación recibe un cauce especial. Don Quijote ve, pues, la realidad, pero la interpreta como puro fenómeno que no expresa la esencia que le corresponde. Esta esencia continúa inmutable por la voluntad quijotesca.

Con el encantamiento vuelve de nuevo a imponerse la subjetividad. Esta teoría de Don Quijote es el esfuerzo último para seguir afirmando la supremacía del yo.

La otra estructura ideal, previa al encantamiento, y sobre la que se le ofrece a Don Quijote el mundo, es la aventura. Ésta es, en primer lugar, una reminiscencia de los libros de caballerías. El caballero andante se pone en camino sin un fin externo determinado. No importa lo que se presente; en la vida no es lo decisivo el enlazarnos de antemano con lo exterior, sino el establecer claramente en nosotros mismos la meta íntima de nuestras ideas. La indiferencia ante lo que acaezca, el sentido de la aventura adquieren de pronto su máximo contenido humano por este saber cómo comportarse ante la realidad. Don Quijote permite que el mundo que le rodea se le presente como aventura porque él, para sí mismo, no es aventura alguna y porque su personalidad tiene delimitadas con enorme precisión las estructuras, a las que sus obras han de conformarse. La aventura es, por lo tanto, una nueva confirmación de esta seguridad en el propio yo. Pero al mismo tiempo, el dejar que el mundo se nos acerque aventuradamente, significa una extraordinaria condescendencia con la realidad, para que ésta se abra ante el Hidalgo de la Mancha en todas sus múltiples posibilidades.

La aventura es el modo de vida quijotesca por excelencia, y la ley que rige la existencia aventurada es la del acaso. Por eso, el acaecer fortuito de las cosas ante los ojos de Don Quijote le brindará continuamente la ocasión más favorable de armonizarlo todo en su persona.

La aventura y el encantamiento son los temas objetivos del quijotismo igual que la justicia y el amor son los temas subjetivos. El puente que llevará de unos a otros es la acción, y la relación directa entre ambos la establecerá el fracaso. Si uno de estos dos aspectos, el objetivo, está regido por el acaso, el

otro, el subjetivo, lo está por la necesidad. El choque de estos elementos ha creado la personalidad de Don Quijote, y toda la obra de Cervantes será la ocasión para que se llenen de contenido y, en definitiva, de literatura, estos esquemas.

Se puede enhebrar de muy distintas manera el sutil hilo ideológico que atraviesa el *Quijote*. En todos los modos posibles de interpretar su trama hay algo que se impone necesariamente. La figura de Don Quijote es en la literatura la afirmación más sostenida y más enérgica que el hombre ha hecho de su propio yo.

(*Imágenes y palabras*, 1998, 2017)

LOS JARDINES DE ADONIS

¿No te rieras de la Primavera,
si nos negase con inútil pompa
los frutos, por gozar siempre las flores?

GABRIEL BOCÁNGEL

Que si un día es el siglo de las flores,
una noche es la edad de las estrellas.

PEDRO CALDERÓN DE LA BARCA

No sazona la fruta en un momento
aquella inteligencia que mensura
la duración de todo a su talento.

ANDRÉS FERNÁNDEZ DE ANDRADA

1. FRUCTIFICAR EN LA MENTE

En el comentario de Sócrates al mito de la escritura, el tema de los «jardines de Adonis» aporta una perspectiva nueva en la crítica al sentido y al poder de las letras. En el desarrollo de la argumentación parece romperse el diálogo entre Fedro y Sócrates. Fedro ha adivinado que el hombre que «sabe», no es aquel que percibe, que acepta lo que llega de fuera, sino quien da vida y movimiento a lo que «cae» en él. Pensar es, pues, hacer germinar lo que está en el alma. Las palabras escritas sólo «crecen» en aquel que las incorpora en su propio tiempo, que traza con esas palabras nuevos senderos, que engarza nuevas ideas, que las siembra en otros. Esta es la razón por la que ese otro discurso, más caudaloso que aquel de las letras, se califica de «vivo» y «animado». Tal vez este discurso que alienta en el alma conduce a ese inesperado simbolismo de los «jardines de Adonis».¹ Porque su vida y su

¹ Este rito funerario fue establecido por Afrodita en honor de Adonis. En vasijas con tierra se plantaban semillas que, regadas con agua caliente, florecían en pocos días y, en pocos días también, se marchitaban. Su historia ha sido últimamente expuesta en el libro de Gerhard J. Baudy, *Adonisgarten, Studien zur antiken Samensymbolik*, Anton Hain, Meisenheim, 1986. Baudy estudia los aspectos económicos y el sentido de ese culto a la semilla y los motivos de los rituales de iniciación en la vida y en el conocimiento. Cf. también Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Gallimard, Paris, 1972.

ánimo es, precisamente, la vida de aquello que se mueve, la vida del tiempo y, por tanto, de ese proceso en la frontera de lo permanente y lo efímero. El sentido general del simbolismo de este ejemplo platónico tiene que ver con un proceso de maduración. Ese discurso vivo y animado, en el que las letras se «trasplantan» desde el papel, adquiere significación si, efectivamente, las palabras se convierten en semilla.

Parece como si en la historia de la educación, en la comunicación pedagógica, apareciese el motivo central de la enseñanza y aprendizaje. Nada puede recibirse como algo acabado, preparado por alguien que nos lo entrega en el momento final de su elaboración. Conocer es recibir. Pero recibir indicios, inicios, impulsos que han de desarrollarse en el tiempo en el que el alma los cobija y nutre. Es cierto que la semilla desarrolla lo que lleva dentro, y que está «programada» para ser aquello y sólo aquello de lo que es semilla. No hay sorpresa, pues, en el resultado final de ese proceso.

Pero tal vez el simbolismo de la semilla adquiere en el lenguaje una mayor fuerza y un horizonte más amplio. Porque ¿qué quiere decir que una palabra, una frase, un texto, un libro fructifica en el alma? En primer lugar que necesita tiempo para ser. La instantaneidad de la información, del momento en que algo es captado, sólo refleja el acto concreto de la siembra. «Percibir» un lenguaje es iniciar la toma de consciencia; establecer el punto que, en el curso del tiempo, se abre al río de los latidos para, en uno de ellos, recibir las palabras. Esa toma de consciencia, ese inicial notar indica el hecho de que las palabras han caído en nuestra mente y han «agarrado» en ella. Pero esa primera «intelección», que indudablemente se precisa para todo el proceso intelectual, no basta. Entender en un primer momento determinadas palabras o frases presenta distintos niveles. El primero y elemental implica el cumplimiento del originario sentido de la comunicación: dar señales sobre el mundo de las cosas en el inmediato entorno del hombre; informar de sucesos, hechos presentes en el presente mismo del oyente. La percepción de esas informaciones no sirve en principio más que para esa «señalización abstracta» de nuestro mundo perceptible. La información se agota, en principio, en el hecho mismo de esa percepción, y no puede tener otra significación más allá de esa absorción en el presente.

Pero hay otros niveles de intelección que sí podrían relacionarse con la metáfora a la que el texto del *Fedro* se refiere. Metáfora que es sólo aproximación a un complicado y apasionante problema y que viene expresada en esa «siembra verbal». Es cierto que con ese tipo de simbolización o metaforización no se llega «científicamente» a alcanzar los contenidos reales del proceso intelectual. Aunque habría, tal vez, que recordar que la mayoría de los términos que configuran ese universo mental son términos metafóricos también: «reflexión», «especulativo», «teórico», «formal», etc., que, en la tradición, han ido adquiriendo contenido precisamente por la peculiar y esponjosa estructura de su carácter metafórico. El lenguaje tiene que ir reflejando, en un marco muy amplio, aquellos fenómenos que empieza a percibir en sus formas de conexión con el mundo y los hombres. El nacimiento del vocabulario intelectual, como pone de manifiesto la ciencia y la filosofía griega, estuvo condicionado por esa mirada que utiliza el lenguaje presente para captar, con él, otros fenómenos que todavía no habían sido «vistos» ni descritos en la lengua de la mente, en la «teoría».

De estos niveles destacaré, sobre todo, aquel que tiene que ver con la metáfora de la siembra y con la lenta maduración de la semilla. Si las palabras han de madurar en el alma y fructificar en ella, es necesario que lo que esas palabras son capaces de comunicar no se consuma ni se agote en la comunicación misma. Detrás de toda indicación significativa de términos o proposiciones, en dirección a un inmediato y determinado universo referencial, queda siempre en el lenguaje otra perspectiva que, sobre todo en la escritura, nos lleva hacia otra forma de experiencia teórica. La enseñanza que el lenguaje transmite no es sólo la exactitud de su referencia sino el peso de su sentido, de su semántica. Aquí el lenguaje insinúa, manifiesta, alude, narra, recuerda, amonesta, requiere, compara, valora, embellece, y en estos y en otros múltiples matices de su capacidad expresiva llega al oyente y al lector la experiencia pasada, que inventa nuevas experiencias sobre la base de las antiguas.

La posibilidad de incrementar el dominio de la mente es lo que presta al lenguaje ese otro nivel de comunicación. Al llegar más allá o más intensamente que la simple referencia a lo inmediato presente, el lenguaje espera

en el «alma» otra suerte de comunicación. Extendida por el tiempo de la reflexión, la voz del texto necesita articular sus contenidos con aquel dominio que le presenta la personalidad de su receptor. La metáfora de la asimilación de mensajes que llegan a través de la escritura o, incluso, de las palabras que no se refieren inmediatamente al mundo de las cosas o de los sucesos presentes, precisa tiempo para esa incorporación, para esa asimilación. Y el hecho de esta necesidad es ya el momento en el que la semilla inicia el proceso de su evolución.

Pero la palabra como semilla, debido a la ambigüedad que por su propia historia se asienta en ella, permite ir cultivando una inesperada siembra. Las palabras de un lenguaje y la sintaxis que las organiza y las transmite, recobran en el mundo interior de la mente resonancias que no están en ellas originariamente, que han ido adquiriendo en la vida de una lengua filtrada por los múltiples sentidos de la sociedad en la que vive. Esas palabras, además, caen en una tierra que es la propia capacidad germinativa de cada lector y que, en el curso de esa siembra, acoge, alimenta y, al fin, transforma en sí mismo las oscuras simientes.

Es evidente que las palabras de un escrito hablan con su uniforme presencia, con su univocidad, al lector. Pero cada palabra es un mundo en sí, una cerrada semilla, que se organiza en función de la tierra, del mundo contextual que la cerca. La «palabra-semilla» no sólo trae el mensaje de su única semántica, cuyo sentido está ya fijado en él. El tiempo del lenguaje que en la mente se desarrolla, no es el tiempo que espera la final aparición del programado e invariable fruto. El tiempo del lenguaje es el tiempo vivo de la historia, el tiempo de la biografía de aquel que se presta al cultivo de ese lenguaje. Pero el tiempo de la mente está supeditado, a su vez, al *lógos* con el que nos hablamos a nosotros mismos: un campo vivo, abonado por los frutos semimaduros de nuestros deseos, por los rescos frutos de la memoria aún no recuperada, por los podridos frutos de nuestras frustraciones. Una tensión, pues, de semillas interiores que ofrecen el inquieto campo de la siembra a esas extrañas semillas que, desde el escrito, nos llegan.

El lenguaje actúa, por consiguiente, en un campo donde inevitablemente se interfiere la objetividad de aquello que, con la escritura, nos habla, y la voz

del lenguaje que somos y que penetra también en el campo del lenguaje que se aproxima. La metáfora de la siembra es, pues, una metáfora compleja en la que dos campos y dos sembradores se disputan, en el territorio relativamente neutral de los significados, la producción de sentidos y, sobre todo, la constitución de mensajes.

Por supuesto que este tipo de interferencias tiene lugar, sobre todo, en el lenguaje filosófico o literario. En aquel lenguaje, por consiguiente, en donde la esencial libertad de su semántica no tiene otra responsabilidad, aparte de la que imprime la mente del creador, que la coherencia fundamental que le vincula al universo total de la lengua y de la que cada obra singular, cada escritura, en distintos sentidos, se despega.

El problema, sin embargo, de ese desarrollo del lenguaje que viene de fuera en la intimidad de cada receptor, no se resuelve fácilmente si pretende plantearse en un dominio menos metafórico. Tal vez, incluso sea lo más conveniente, en la creación filosófica o literaria, establecer sus coordenadas en unos trazos relativamente vagorosos o, al menos, no demasiado precisos.² Esta búsqueda de analogías en el proceso del pensamiento, a que la metáfora impulsa, puede abrir perspectivas importantes en el conocimiento de este mundo de la creación en la escritura. El que un lenguaje pueda desarrollarse y transformarse supone, en el ámbito de su lector y receptor, la continua interferencia de lo interior y lo exterior, de la mente que percibe y la escritura. Pero precisamente en ese contacto es donde se presenta ese nebuloso mundo de la consciencia, el «fantasma en la máquina».

² Por supuesto, me estoy refiriendo a un momento de la reflexión filosófica que no se opone, en absoluto, a todo el importante proceso analítico, y microhermeneútico, imprescindibles también para la fecundidad y proliferación de las simientes.

2. INTERLUDIO SOBRE LOS IDOLA

Abiertos al lenguaje que nos llega, la posibilidad de «aprender» es la condición esencial para la forma de comunicación en la que estamos instalados. Pensar sobre un lenguaje es poder acompañarlo en un inmediato tiempo futuro. Ese acompañamiento significa la continuidad de una reflexión sobre las palabras y el engarce paulatino con el otro lenguaje que, desde nosotros mismos, permite la coincidencia y relación con el lenguaje ofrecido. Nuestro engarce con el «otro» lenguaje se forja en el deseo de renovar, en las palabras que vienen de la escritura, el diálogo interior con el que vivimos nuestra existencia.

Desde los años de aprendizaje de una lengua que acaba constituyéndonos –el aprendizaje de la lengua social, de la lengua de la cultura que, fundamentalmente, hacemos en instituciones como la escuela, la Universidad, etc.–, hemos llegado a construir, en el espejo de ese lenguaje del que somos parte y que hemos aprendido, una esquina propia. Habitada por la experiencia de nuestro exclusivo y singular tiempo, de nuestras elecciones, de nuestra biografía, esa parte se convierte en sujeto constituyente, en estructura determinante que ciñe e interpreta el lenguaje del mundo y, por supuesto, el *lógos* de la escritura.

En esa «intimidad» confluye, con el nuestro, todo otro lenguaje. Es cierto que nuestra disponibilidad y capacidad para asimilarlo depende de ciertos factores que no son solamente lingüísticos. Una buena parte de lo que somos no lo forja únicamente el lenguaje en cuanto esquema «teórico» donde vemos especulativamente el mundo, sino también ese conglomerado que expresa nuestra manera de sentir el mundo y que, con un término muy general, llamaríamos «afectos». El mismo Platón, en el *Protágoras* (352b), habla de este complejo mundo de la intimidad en el que el saber, en su caso la *episteme*, no domina en las decisiones e interpretaciones de los hombres:

Aclárame, Protágoras, un punto de tu pensamiento, ¿cuál es tu posición en eso del saber y la ciencia? ¿Te parece que es eso que la mayoría de la gente cree, o tienes otra opinión? Porque la mayoría opina sobre la ciencia que no es algo seguro, ni dominante, ni fundamental; ni piensan sobre ella que sea algo así, sino más bien que,

aunque a veces hay saber en el hombre, no le constituye este saber, no manda en él este saber, sino otra cosa. A veces impera la pasión (*thymós*), a veces el placer, a ratos el dolor, en algún caso el amor, muchas veces el miedo. En una palabra, que piensan de la ciencia como de un esclavo traído de acá para allá por todos.

Si por *episteme* entendemos esa forma de «intimidad» que abre la inteligencia e interpretación del mundo, vemos que esa apertura está ocupada también por otros observadores que los ojos especulativos, transparentes, del saber. Por eso el concepto de *Vorverständnis*, que sin duda tiene que ver con las condiciones de este mundo interior, no es sólo resultado de un *vor-verstehen* –de un previo entender– si *verstehen* se refiere sólo a un comprender «racional», a una inteligencia que reflexiona, que corrige, orienta y modifica, en esa reflexión, los datos y percepciones que maneja. La *Vorverständnis* se constituye, además, con esos elementos que circundan y enmarcan la pretendida nitidez del reflejo.

En la *Retórica* (I,10, 1369a, 5-7), Aristóteles menciona también siete «causantes» que actúan en las decisiones de los hombres:

Las cosas que se hacen por uno mismo y de las que uno mismo es causante, unas son por costumbre (*éthos*), otras por apetito (*órexis*) bien por apetito racional (*logistike*) bien por apetito irracional (*álogos*). La voluntad (*boulésis*) es un apetito de bien (porque nadie quiere sino lo que cree que es bueno). Apetitos irracionales (*álogosi*) son la cólera (*orge*) y la concupiscencia (*epithymía*), de manera que todo cuanto se hace es necesario que se haga por siete causas: azar, naturaleza, violencia, hábito, reflexión, pasión, afecto y concupiscencia.

El desarrollo de la palabra-semilla en la mente del lector, o como quiere Platón en la mente del discípulo,³ constituye un problema esencial en la

³ En el inicio del mito, cuando Thamus objeta a Theuth sobre el valor de las letras dice: «Apariencia de sabiduría y no sabiduría auténtica es lo que proporcionas a los discípulos (*mathetais*)» (275a). Sorprende en este contexto el término «discípulos» que, inesperadamente, se introduce en el mito. Como una especie de lapsus en el que dominase el inconsciente platónico y su pretensión pedagógica. Porque en el «interior» del mito no se ha hablado de discípulos. Lo que Theuth pide a Thamus es que permita que las letras se enseñen a todos los egipcios para que, efectivamente, la memoria y la sabiduría no sean sólo palabras sino que se encarnen en los hombres que las viven.

capacidad comunicativa del lenguaje y en la influencia que puede ejercer sobre su receptor. Una influencia que está sometida, como vimos, a unos complicados niveles de interacción. El dinamismo del conocimiento que originaría una larga variación sobre esos temas platónicos y aristotélicos, una de cuyas simbolizaciones más características serían los *idola* de Bacon, muestra, entre otras cosas, la aventura que, en buena parte, constituye el pensamiento. Aventura en el sentido de que, con independencia, tal vez, del saber científico en el que las reglas que lo determinan poseen un alto grado de objetividad más allá, al parecer, de la propia mente que las piense, todo otro lenguaje en donde entran ya elementos menos «objetivos», se formula llevando como interlocutores algunos de esos componentes anteriormente citados. Ello no hace sino constatar, entre otros problemas a los que ahora no voy a aludir, el carácter histórico de la «neutral» y «teórica» estructura de la inteligencia, y al mismo tiempo deja ver el hilo que sostiene lo que, de manera muy general, se denomina racionalidad.

Esa diversa constitución de la «intimidad» indica que el dinamismo del conocimiento tiene su origen en un dominio de la mente, la *psyche*, que se ha ido constituyendo en ella y que da norte a su orientación por la existencia. Una vez más nos encontramos con el problema de la *paideía* como posibilidad de colaborar en la formación de esa «sustancia» de la mente y de la persona, con la que se da sentido y realidad a la vida.

3. LA PLENITUD DE LA SIEMBRA

Cabría ahora preguntarse cómo actúa la palabra en la mente del lector para que tenga un cierto sentido la metáfora de la semilla. Tal vez la primera característica de esa siembra es la que aparece en el simbolismo de los «jardines de Adonis». El argumento fundamental de esas líneas es el tiempo:

Un labrador sensato que cuidase de sus semillas y quisiera que fructificasen, ¿las llevaría en serio a plantar en verano, a un jardín de Adonis, y gozaría al verlas ponerse hermosas en ocho días, o solamente haría una cosa así por juego o por una fiesta si es que lo hacía?

¿No sembraría, más bien, aquellas que le interesen en el lugar adecuado, de acuerdo con lo que manda el arte de la agricultura, y no se pondría contento cuando, en el octavo mes, llegue a su plenitud todo lo que sembró? (276b)

La semilla es, pues, un ser intermedio que necesita de la génesis, a la que el tiempo la somete, para alcanzar la «realidad» que ese ser intermedio encierra. Puede que esa peculiar estructura ontológica de la semilla sea el mejor ejemplo de la temporalidad que constituye la esencia de la naturaleza. El presente de la semilla no es sino la muestra de un ser cuya aparente clausura es promesa de desarrollo y, por consiguiente, apertura a algo que todavía no es. Pero el ser en el futuro que la semilla promete, viene de un pasado que la ciñe y condiciona. En determinados momentos del río del tiempo, la semilla es indicio de ese pasado que ha determinado su desarrollo.

Una diferencia importante entre la semilla y la palabra capaz de germinar también, es la sustancia del tiempo en el que ambas fructifican. La espera de la semilla es sólo la paciente espera de un fruto conocido. Pero la palabra crece en un campo nutrido por otros abonos que el de las sustancias terrestres. El abono de la *psyche* es, precisamente, la historia y ésta imprime en el tiempo humano radicales diferencias. El tiempo del hombre no consiste sólo en alargarse hacia la realidad de un futuro previsto, sino en la posibilidad de modificar, en cada instante, las condiciones de un presente en el que se engendra un futuro, hasta cierto punto, imprevisto o imprevisible. Porque aunque, obviamente, el tiempo pasado y, sobre todo, el lenguaje desde el que venimos, imprime su sello en la configuración de cada presente, de cada personalidad y de cada consciencia, se pueden dibujar y moldear rasgos en ese particular sello. Y esto permite que la palabra, como discurso interior, pueda sugerir, proyectar y pronunciarse en un espacio de posibilidad, no condicionado previamente. Su carácter de semilla indica no sólo que en sí misma la palabra es, sobre todo, principio de evolución, sino también que esa evolución depende de la mente en la que germina y fructifica. Por eso todo lenguaje es siempre inacabado. Las palabras pronunciadas, los textos escritos, gozan de una germinal existencia, de una cierta indecisión y neu-

tralidad, camino de la realización que la mente del oyente o del lector les presta.

El proceso de entender una información que llega con el lenguaje escrito necesita, pues, más tiempo que el efímero instante en que tal información se produce. La necesidad de este alargamiento de los instantes en que se desgrana la fluida realidad de la existencia, deja entrever que el aspecto esencial de la vida humana no es aquel en el que vive el cuerpo la presencia del sucesivo e inalterable chorro de temporalidad, que nos consume y en el que nos consumimos. Aunque el pensamiento está sujeto también a esa fluencia, siempre tenemos la posibilidad de pararla, de hacerla más lenta con el material que presta la memoria, fundamento de esa «recuperación» temporal. El que la información no se agote completamente en los instantes en los que es percibida, permite una vuelta hacia el pasado, o sea un enriquecimiento de cada presente con esa posibilidad de no depender ya, únicamente, de la instantánea experiencia en la que se desgranar los «ahoras».

La memoria surgida, pues, como receptáculo en el que el tiempo se demora, abre así la puerta al futuro. Y esta apertura es, precisamente, el comienzo de una cierta forma de determinación. Aunque nunca tan condicionada como la semilla que sólo produce su fruto, la palabra y la memoria que engendra tienen también un cierto núcleo fijo, una coherencia interior que obliga a que nuestros actos del presente que recuerda no se constituyan sobre la presión de la inmediata y premiosa temporalidad, de la que somos fuente y origen.

Sin embargo, el verdadero interés de este planteamiento en el que se recoge el propio pasado desde la reflexión que, con el lenguaje interior, alcanza hasta el presente, consiste en analizar el contenido, la movilidad y la posibilidad que cada memoria individual encierra. Porque la constitución de la memoria es, en cierto sentido, la realización de un compromiso con el tiempo, histórico ya, en el que la vida se especifica y modula. El primer grado de esa historicidad es el lenguaje en el que el individuo nace. Aprendido en la sucesión de experiencias que van, temporalmente, enriqueciendo y ampliando la existencia humana, el lenguaje no es ya mera y neutral temporalidad; no es información instantánea de instantáneos hechos, sino que viene del

subsuelo de la sociedad que forma y transmite, abstraída y sintetizada, su experiencia y visión del mundo.

Esta memoria la han constituido los hombres y la han «administrado» determinadas instituciones que, a su vez, han hablado desde ese lenguaje, y en ese hablar han condicionado y mediatizado los contenidos de sucesivas y futuras memorias. Pero precisamente, por el carácter abierto de la temporalidad, expresado en ese problemático pero no por ello menos fundamental concepto de libertad, todos los condicionamientos que el lenguaje lleve a la mente humana no son sino estímulos para la práctica, o sea para la realización de esa libertad. Es cierto que la posibilidad de pensar y, en consecuencia, de elegir, está obstruida por el sesgo que, desde instituciones o medios de comunicación, se nos ofrece del mundo. Pero ese sesgo jamás puede convertirse en necesidad.

El hecho de la libertad expresada en el pensamiento supone una forma nueva de «recibir» el tiempo. En primer lugar, porque pensar implica ya no sólo vivir la experiencia que, a través de los sentidos, se asimila al cuerpo, sino, sobre todo, elaborar desde el tiempo presente esa percepción, con la materia del pasado. Pero, además, ese pensamiento que permite remover el pasado y tomar consciencia de él, en el espacio de la mente que el tiempo hace posible, crea, con su dinamismo, el terreno adecuado para que la semilla del lenguaje agarre y fructifique.

La manifestación de esa simbiosis de la palabra en el pensamiento hace aceptable, hasta cierto punto, la metáfora de la semilla y las estaciones de su desarrollo. Porque, efectivamente, para que la palabra pueda ser utilizada y entendida por un sujeto, tiene que darse una forma de unión, de interacción entre ellos. La forma de unión, sin embargo, sólo es posible si se da, además, una comunidad, una coherencia que permita crear el terreno donde tiene lugar la fusión de los elementos que integran los actos comunicativos. Ese espacio común es, evidentemente, el lenguaje. No tanto el lenguaje que viene de «fuera», sino, sobre todo, ese lenguaje que cada sujeto es en sí, esa palabra que el hombre lleva siempre consigo para ser hombre y en la que se expresa y que le expresa.

La interferencia de los dos niveles del lenguaje, el de la consciencia y el de las letras, crea el peculiar tiempo de la comprensión que no es otra cosa que la posibilidad de fecundarse y asimilarse. Por ello, en el simbolismo de los «jardines de Adonis», no puede precipitarse el tiempo de la naturaleza creando una siembra artificial por el mero hecho, en el caso del lenguaje escrito, de ser percibido en el breve momento de su lectura y en el también breve momento de tomar consciencia de su inmediato contenido. Un «jardín de Adonis» en el lenguaje sería, pues, la escritura, porque sometida al principio de su inmediato impacto en la mente, y protegida por el supuesto poder de la objetividad que otorga la realidad de las letras, podría dar la impresión de que no se necesita para su inteligencia sino esa primera y superficial semántica que permite percibirla.

El silencio de la escritura necesita alimentarse del rumor de esas voces que empiezan a levantarse en la lectura; pero que requieren constituirse como diálogo interior, o sea como pensamiento. Por ello la forma de diálogo con que Platón escribió su filosofía constituye el cauce en el que hacer fluir el tiempo adecuado para el adecuado reventar y granar de las semillas.

El diálogo presenta una estructura en la que aparece una cierta semejanza con el germinar o abrir de las simientes. Todo diálogo se pone en marcha por el movimiento que arranca, en el discurso, la pregunta. En el momento en que, en la superficie de lo oído o lo leído, se eleva la famosa fórmula socrática «qué es», la palabra comienza a abrirse, a moverse y germinar como se abre, para ser *otra*, la clausurada, inerte y monótona redondez de la semilla. El «qué es» iniciador de diálogo manifiesta, entre otras cosas, que aquello que, como experiencia de lenguaje, llega a cada forma de consciencia, pide ser movido y desplazado continuamente de su original lugar, de su usual tipología para, en su discurrir en el tiempo, producir el variado fruto de sus significaciones. La pregunta es ruptura de la palabra, de esa otra palabra que se abre a ella y que, al ser acogida en el terreno de donde la pregunta ha surgido, encuentra la posibilidad de injertarse y nutrirse en él. Y ese progresar en el ritmo de un tiempo compartido en preguntas y respuestas, madurado en el insistente peso con que la palabra que interroga cae sobre la palabra interrogada, suministra al lenguaje su imprescindible estructura de

discurso, o sea de río de presencias significantes que únicamente alcanzan su significado en ese discurrir, que es, en el fondo, metáfora también de la vida y, en ella, del pensamiento.

Que el pensar sea discurso quiere decir que tanto las respuestas como las iniciales preguntas están conectadas por la misma fuente que produce la honda homogeneidad sobre la que la inteligencia fluye. La pregunta, pues, no entrecorta el originario fluir, sino que se introduce en él recuperando, sin embargo, por esa intercambiabilidad que la palabra del sujeto y la palabra de la escritura comporta, el patrimonio del sentido que en el otro lenguaje se oculta. El río del discurso es también válido, como metáfora, para expresar ese momento en el que, por la intelección, se incorpora al verdadero movimiento del tiempo de la mente ese, en parte, fingido movimiento de la escritura, que se alarga sobre la materia, sobre el papel que la sostiene. Desde el momento en que la escritura es preguntada, el cauce de las letras se sumerge en el cauce interior de esa mente que la piensa y que, en consecuencia, la sitúa en el tiempo que la hace fructificar.

Como las plantas de los «jardines de Adonis», el otro lenguaje de las palabras que caen en la mente, se sometería a ese efímero imperio, si no fuese incorporado al tiempo del diálogo que arranca, al cauce cerrado de la escritura, la exuberancia de los significados. Y ello necesita tiempo; el tiempo adecuado que permite la continuada elaboración de esas preguntas que, por el hecho de hacerse, liberan ya al lenguaje, a la escritura de esa inmediatez con la que, sin crítica, se posarían por inercia en la mente.

(El surco del tiempo, 1992)

EL ÁNFORA Y EL ORDENADOR

Nunca como ahora ha estado el mundo tan a la vista. El mundo o sus imágenes. Conocer se ha convertido, como el ideal platónico, en ver –es sabido que idea significó lo que se ve–. Con el desarrollo de la sociedad contemporánea, los ojos, hechos a la medida de la luz del sol, se han ido acomodando, lentamente, a los estímulos eléctricos de otras luces y de las imágenes que nos encienden. Tal ampliación de la mirada es, indudablemente, un enriquecimiento, si hay una mente capaz de asimilar, o sea de sintetizar, de interpretar y de entender. Para que conocer sea saber es preciso, pues, una estructura íntima, un esquema teórico, una autonomía personal que construya, con lo que conoce, una manera de ser, una forma de actuar. Esta construcción, que tiene que ver con nosotros mismos y, sobre todo, con nuestra proyección hacia los otros, se llama sabiduría. No se trata, por supuesto, con esta palabra de tan amplia semántica, de aludir a esa especie de conocimiento que se instala en sublimes e inaccesibles esferas. Sabiduría puede, en nuestro mundo, habitar el modesto espacio de lo cotidiano, el cerco inmediato y jugoso de la realidad.

En un texto famoso «sobre la utilidad de la historia para la vida» recordaba Nietzsche el peligro de que los hombres nos convirtiésemos en agregados humanos (*menschenähnliche Aggregate*), y ponía, por ejemplo la cultura griega, que «nunca vivió en solitaria y orgullosa, virginidad». La formación de esta cultura «fue, más bien y durante mucho tiempo, un caos de formas y conceptos, semitas, babilonios, lidios, egipcios [...] y, sin embargo [...] la cultura helénica no fue jamás un conglomerado sin sustancia». Los griegos aprendieron a organizar el caos gracias a ese famoso consejo del oráculo delfico, que estableció el principio fundamental del complejo edificio de la filosofía moderna: «conócete a ti mismo».

Es verdad que tan simple recomendación encierra complicadas interpretaciones, hasta saber qué se entiende por esa *mismidad* y quién es el personaje

mismo que ha de desdoblarse para ser, al tiempo, objeto y sujeto, espejo y mirada de su propia reflexión. Pero ahora no nos interesa plantear tan importante y arduo problema, sino recordar, con dos símbolos, la necesidad de un nuevo planteamiento en esa construcción del Yo. Porque el mundo contemporáneo no tiene tanto el peligro de desarticularse, ante la invasión de un pasado y de una historia que apenas le preocupa y conoce, cuanto de perecer ante el presente. Son tantas las informaciones, estímulos, presiones, manipulaciones, que, efectivamente, el hombre llega a transformarse en una insustancial imagen de su propio ser, en un *aglomerado humano*, sometido a un peculiar proceso de inmovilización. Este proceso no sólo tiene lugar por la asfixia informativa, por el exceso de mensajes que no podemos valorar ni, mucho menos, clasificar, sino también por la existencia de instrumentos, cada vez más complicados en su estructura y, paradójicamente, muy simples para manejar. El ingenio e inteligencia necesaria para esta creación tecnológica contrasta con el primitivismo e infantilismo de quienes pueden utilizarla. Por ello la reciente propaganda tecnológica para la informatización, los cursos y programas para la utilización de esos instrumentos podría contribuir a dejar en el universo de la utopía los viejos conceptos de educación plena (*enkyklos paideía*, que decían los griegos; *enciclopedia*, que decimos nosotros). La conversión del hombre en la terminal de un ordenador, que sólo tiene que ver con teclas, con impulsos mecánicos, ataca el centro mismo de la creatividad, de la posibilidad. La imagen que expresase esta situación sería la de unos dedos, escurridizos, uniformes, fríos; sin los dulces vericuetos dactilares, por donde la piel nos dice que somos quienes somos.

A medida que nuestra mente se robotiza, nadie, y menos el gobernante, tiene que justificar actos, exponer razones: le basta con dar órdenes, que serán asumidas y cumplidas como el que acata las reglas que hacen funcionar tales ingenios. Sin embargo, nada más lejos de mi intención que despreciar lo que, indudablemente, constituye una de las aportaciones esenciales de la cultura contemporánea: la tecnología; pero sí es importante no olvidar el contexto adecuado para que esa tecnología no contribuya a desintegrar la *mismidad* y la *humanidad*, si se me permite usar, una vez más, tan desgastado término. Repito que no se trata de menospreciar el portento de esas

miles de pantallitas que nos dicen, sorprendente y rápidamente, una serie de cosas útiles para la vida, sino de llamar la atención de una posible información para la nada, de «una inmensa memoria del olvido». El ser se «realiza», decía el filósofo, haciendo crecer en nosotros la «semilla inmortal» de la palabra con fundamento, del conocer que viene de fuera, pero que se «hace» desde dentro.

El problema que planteaba Nietzsche podría ejemplificarse con otro objeto de la cultura griega. Por encima de las tensas contradicciones de su historia, quedó flotando en el cielo de esa cultura un Partenón ideal, cuna y promotor de otras culturas. Pero no sólo heredamos de los griegos objetos ideales, sino objetos reales, que las manos de aquellos artesanos supieron crear. Manos de artífices que ponían *nuevas* cosas junto a las eternas cosas de la naturaleza. A esa especial forma de creación le llamaron *téchne* –técnica–, territorio extendido al lado de ese otro inmenso dominio, que se desarrollaba por sí mismo, que no había creado mano alguna y que llamaron *physis*, naturaleza. La admiración por los productos de esas manos creadoras hizo exclamar a uno de sus filósofos, cuando quiso expresar la riqueza y fuerza de la intimidad: «la mente es, como las manos, todas las cosas».

De entre todo ese mundo de objetos que los griegos pusieron al lado de la naturaleza, y que pueblan nuestros museos, mencionaré, tal vez, el más humilde de ellos: el ánfora. Un utensilio destinado a guardar el aceite, el vino, el agua. Algo así como un espacio íntimo en el que se albergaba la sed del futuro. Y para hacernos grata esa espera, para prolongar la necesidad del cuerpo en otro espacio más amplio, esas ánforas estaban pintadas, decoradas, tersas de sensibilidad. El agua o el vino esperaban silenciosamente, en el oscuro y fresco recinto de la arcilla, el poder socorrer la necesidad del cuerpo. Mientras su contenido se gastaba en el momento concreto en que lo exigía nuestra sed, el dorso del ánfora, inmóvil en su belleza, consolaba día a día, año a año, nuestros ojos, con un regalo más valioso aún que el de su contenido. Un regalo que no podía consumirse en la exigencia concreta de la necesidad, en el instante efímero y fugaz del querer. Las míticas figuras de todas las ánforas simbolizaban la superación del pobre tiempo humano, que fluye a la medida de nuestro corazón y que se consume, irreversible-

mente, en cada uno de sus latidos. Sus figuras no se agotaban nunca, como se agota el agua que encierra la arcilla. Más allá del espacio, más allá del tiempo había objetos que hablaban el lenguaje en que el hombre reconoce su propia eternidad. La utilidad y el arte, el tiempo y su esperanza, juntos en una fecunda simbiosis. Moldear el ánfora era recrearse en la materia y, sobre su tensa curvatura, tensar también recuerdos, sueños, afanes, y acariciarlos con esa fuerza que sale de los hombres, que se remansa en la mano –origen del pensamiento– y que se entretiene, juega, inventa la inquieta belleza.

Al otro lado de esta imagen es fácil parodiar esos teclados inermes, fruto indudable de una inteligencia creadora también, pero que, una vez ejercida su dinámica función, una cierta *nada eléctrica* se aposenta en la matriz de sus mensajes: informaciones aplastadas por un ansia de saber, en muchos casos, aquello que sabido es igual a la ignorancia. Es cierto que ya no podemos prescindir de esos instrumentos tecnológicos; es cierto que nuestro ser se está conformando a ellos y con ellos, y, por supuesto, también es cierto que las ánforas no pueden medirnos ya el mundo, ni limitarnos el deseo –esa exaltación de estímulos, mensajes, datos que afilan lo real–; pero guardan el agua, el aceite, el vino del futuro. Inventan el tiempo y preservan la naturaleza; lo que verdaderamente somos. El artista dejó abiertos los ojos hacia las cosas, para pensar el mundo al pensarse a sí mismo, para sentir el firme aire de la creación, mientras el agua espera en la penumbra redonda de la arcilla, de la vida. La vida, ese invento de los hombres.

(*Sobre la educación*, 2018)

SOBRE EL EPICUREÍSMO

Formas de vivir parece que fueron las propuestas de los filósofos en ese largo período que, después de Aristóteles, ha dado en llamarse «helenismo». No es que, un siglo antes, las ideas de Sócrates, Platón y el mismo Aristóteles no hubiesen pretendido lo mismo. La *República* platónica –ese gran cuadro ideal en el que se habla de la organización de los seres humanos y de su convivencia– estableció, con radicalidad, los engarces colectivos que sostienen la sociedad y los principios que la rigen. También Aristóteles, en la *Política* o en las *Éticas*, hizo algunos de los análisis más sutiles para entender qué es el bien del hombre y cuáles son las estructuras que, en común, alientan y afianzan ese bien. Estos escritos, que brotaban ya en los primeros pasos –pasos muy firmes, por cierto– de la filosofía, indicaban también un sendero por el que había de desplazarse el pensamiento humano. Y ese sendero tenía que ver, en primer lugar, con la organización de la convivencia y, tal vez, en segundo lugar, con las posibilidades de esa convivencia para la felicidad, para el bien vivir.

Con independencia de las especulaciones más teóricas que idearon los filósofos griegos y, concretamente, Platón y Aristóteles, todas ellas estuvieron inmersas en ese espíritu político que no era otra cosa que el reconocimiento de la necesidad de la solidaridad, y en vistas de esa convivencia afectiva, la búsqueda de la justicia como forma suprema de hacerla posible.

Es verdad que todo ello implicaba un análisis de las estructuras reales e ideales de ese «animal que habla» que tan certeramente había caracterizado Aristóteles. Un animal que habla, porque la esencia del convivir necesita de la comunicación, y ésta es, a su vez, el elemento estructurador de la *polis*. Un animal que habla porque convive, porque vive con otros que le son próximos, que le son cercanos, que le son amigos o, incluso, enemigos. Y convivir es hablar, comunicarse, entenderse. La ya tan conocida tradición de la convivencia sigue siendo un ideal imprescindible de la política de todos los tiempos.

Pero, efectivamente, la reflexión sobre la organización de la *polis* implicaba, a su vez, el conocimiento de la realidad humana, y de las formas bajo las cuales el «ser» se presentaba en ese mamífero tan singular y, al mismo tiempo, tan colectivo. Por eso Platón, en los *Diálogos*, pretende mostrar, con elementos muy heterogéneos, la imagen de esos seres humanos, de qué están hechos, qué razones los alimentan, qué deseos los empujan. Aristóteles, estimulado por los planteamientos platónicos, levantó, a su vez, un impresionante edificio para acercarse a esta «filosofía de las cosas humanas» y construyó una serie de saberes que se desplazaban por territorios hasta entonces inexplorados: la lógica, la psicología, la física, la zoología, la retórica, la poética, la metafísica, la ética, la política. Todo ello tenía sentido porque podía ayudar a la construcción de la Política, «el más *arquitectónico y dominante* de los saberes porque parece ser que los comprende a todos... pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el bien de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurar este bien para uno solo, pero es más hermoso y sublime lograrlo para un pueblo y para las ciudades» (*Ética a Nicómaco*, 1, 2, 1094a 26 - 1094b 10).

La filosofía del período llamado helenismo, que va surgiendo después de la época clásica del pensamiento griego, no implica sólo una mera sucesión temporal. Las escuelas epicúreas, estoicas y escépticas que cubrían buena parte del espacio cultural a partir del siglo IV a. C. arrancan también de muchos de los planteamientos de Platón y Aristóteles, aunque sea para polemizar con ellos.

Uno de los opositores más radicales a los grandes maestros griegos va a ser Epicuro. Su personalidad, desfigurada, semiborrada en la tradición filosófica, representa, sin duda, una de las figuras más atractivas y, a la par, misteriosas de la historia del pensamiento. No es fácil probarlo, pero podría establecerse una hipótesis plausible afirmando que Epicuro fue una de las primeras víctimas de la censura ideológica. Las razones de esta condena constituyen, también, una de las dificultades mayores para entender, en todos los detalles, el sentido de su mensaje.

Pero esa misma dificultad nos permite adentrarnos por senderos que han estado abriéndose siempre en los márgenes del amplio camino de la tradición, aunque no siempre hayan sido recorridos. Éste sería el motivo de la marcada «marginalidad» del epicureísmo. Una filosofía, pues, «incorrecta», no asumida plenamente por los «correctos» dominios de una buena parte de la Filosofía. Es verdad que esta simplificación puede resultar injusta para algunos de los grandes innovadores filosóficos que, dentro del camino «tradicional», han aportado territorios nuevos, visiones nuevas con que alimentar nuestra vida y, por supuesto, nuestros cerebros. Pero estos filósofos han sido, al menos, conocidos. Sus obras han llegado hasta nosotros en su mayor parte, y aunque hayan podido ser rechazadas, malinterpretadas e, incluso, prohibidas, han alcanzado al menos a sus posibles lectores.

Pero de Epicuro no nos quedan más que tres cartas dirigidas a sus amigos, recogidas en la posterior recopilación de Diógenes Laercio, ya a finales del siglo III de nuestra era, y unos cuantos fragmentos. Por referencias de otros autores sabemos que la producción escrita de Epicuro fue muy abundante y el mismo Diógenes Laercio, al comienzo del libro X de su *Vida de los filósofos más ilustres*, da títulos como *Sobre la naturaleza*, *Sobre el amor*, *Sobre las plantas*, *Sobre la justicia*, *Sobre las imágenes mentales*, *Sobre la música*, *Sobre las enfermedades*, *Sobre las sectas*, *Sobre las formas de vida*, *Sobre el juicio y la elección*, etc. Algo parecido había ocurrido con un filósofo muy próximo al pensamiento de Epicuro y del que éste podría considerarse discípulo. Demócrito de Abdera, el otro gran materialista de la antigüedad, por utilizar una expresión usual en los manuales de filosofía, autor de una extensa obra escrita a quien sólo podemos conocer a partir de breves fragmentos supuestamente auténticos, reunidos amorosamente por los filólogos. Otro maldito, pues, de la filosofía y a quien, sin embargo, debemos una de las intuiciones científicas fundamentales: el concepto de átomo y la estructura atómica de la materia.

Epicuro, hijo de colonos atenienses, había nacido en el año 342 a. C. en la isla de Samos, muy próxima a las costas de Asia Menor y a esas ciudades que, como Mileto y Éfeso, habían sido cuna de la filosofía. Pero el colono Neoclés, su padre, no sólo se dedicaba a cultivar la tierra, sino a una profe-

sión tal vez no muy distinta, la de maestro de escuela, en la que, al parecer, le ayudaba su hijo. Exiliados los padres a Colofón, Epicuro entró en contacto con discípulos de Demócrito e incluso tuvo influencias aristotélicas. Es a los treinta años cuando empieza sus enseñanzas en Mitilene, que continua por otras ciudades. Estos viajes le permitieron rodearse de un pequeño círculo de fieles amigos que, como Hermarco, Metrodoro y Colotes, le acompañarían ya toda la vida.

Pero quizá, el momento más importante de ese peregrinaje fue su llegada a Atenas en el año 306 y, allí, la compra de una casa, con un pequeño jardín, que habría de convertirse en una escuela de sabiduría, en un establecimiento semejante a la famosa Academia platónica o al Liceo de Aristóteles. Epicuro residió en Atenas, hasta su muerte en el año 271, aunque emprendió algunos viajes para visitar a los pequeños grupos de amigos repartidos por las islas y por las ciudades de Asia Menor.

El llamado «Jardín» de Epicuro era, sin embargo, muy distinto de las instituciones docentes fundadas por Platón y Aristóteles. Mucho menos preocupado por llevar a cabo investigaciones científicas o lingüísticas, como en el Liceo, y nada interesado, como lo estuvo la Academia, en forjar líderes políticos, «reyes-filósofos» que se hicieran cargo de la nave del Estado y que supieran llevarla a buen puerto, Epicuro llevó a cabo una verdadera revolución en la forma y sentido de sus enseñanzas e, incluso, en la variedad de sus oyentes. Mujeres, esclavos, niños, ancianos acudían al Jardín a escuchar al maestro y a dialogar con él. Estos encuentros se orientaban, casi exclusivamente, a descubrir en qué consistía la felicidad desde las raíces mismas sobre las que se levantaba cada vida individual. Esto implicó ya un planteamiento muy distinto de aquel «hombre político» que tanto había preocupado a Platón y Aristóteles. Sorprende que Epicuro reclamase de sus amigos que no se dedicasen a la política. Sorprende, porque esta ocupación había sido entendida como una entrega total al bien de los otros, y esta entrega debía alcanzar un nivel tal de generosidad que Platón mismo llegó a pensar si los políticos podrían ser felices. «Serán ellos –los gobernantes– los únicos ciudadanos a quienes no esté permitido manejar ni tocar el oro ni la plata, ni entrar bajo el techo que cubra estos metales, ni llevarlos sobre sí, ni beber

en recipientes fabricados con ellos» (*República*, III, 417a). «El gobernante no está para atender a su bien propio, sino al del gobernado» (*República*, I, 347d). Esta teoría, llena de buena voluntad, había sido, desgraciadamente, contradicha por la práctica, y Epicuro entendió que era necesario arrancar de otros principios muy distintos para la educación de los «guardianes», de los vigilantes y cuidadores del zoológico humano.

Para ello intuyó que había que intensificar las relaciones con nosotros mismos antes de pensar en organizarnos como sociedad. Las grandes teorías de sus predecesores habían olvidado un principio esencial de toda felicidad y, por supuesto, de toda sabiduría: el cuerpo humano y la mente que lo habitaba. Con respecto a la mente, tenía que estar libre de los terrores que, en buena parte, había incrustado en ella la religión. Una mente atemorizada es una mente infeliz y, al mismo tiempo, es, de alguna forma, creadora de infelicidad. Esta infelicidad y estos temores son principios destructores de la vida, de la alegría que debe inundar la existencia, y el sustentarse en ellos es una de las grandes falsificaciones que han poblado la historia. Probablemente Epicuro está pensando en este problema cuando, en un chocante fragmento (Us. 163), nos dice: «Feliz tú que huyes, a velas desplegadas, de toda clase de *paideia*, de educación». Una educación que, en lugar de desarrollar la autarquía y la libertad, nos esclavizaba con la angustia de tradicionales mitologías –las telarañas, que diría Nietzsche–, contradice su fundamental misión.

La «sensación», como principio de todo conocimiento requería, sin embargo, una estructura más teórica desde la que confirmarse. Epicuro escribió, sobre esto, un libro perdido, que llevaba el título de *Canon* y que consistía en un estudio de reglas para discernir lo verdadero de lo falso. El mundo de las sensaciones necesita criterios para organizarlas. Porque la mente se nutre de las experiencias que van ofreciendo esas sensaciones. Experiencias que crean «opiniones», «anticipaciones», formas de ver las cosas que condicionan la aparente neutralidad de lo que vemos. Nuestro mundo interior, ese microcosmos que nos constituye, determina las interpretaciones de todo lo que «sentimos, de todo lo que vemos y oímos. Hay algo en nosotros que se «anticipa» –por utilizar un término característico de Epicuro– a nuestra experiencia de los otros seres.

Esto plantea una cuestión de gran actualidad y, sin duda, condicionará, en parte, el desarrollo del pensamiento contemporáneo. La presión que ejerce ese inmenso imperio de información que nos asfixia y condiciona, acaba por marcar las direcciones de nuestra ideología, y crear, en nuestra capacidad de entender, grumos ideológicos en los que se atasca lo que vemos del mundo y lo que somos capaces de entender.

Ese atasco mental provoca violencias e injusticias desde la fanática ceguera de quienes no han sabido o podido liberarse de la presión de una educación «condicionada». «El fruto más importante de la autarquía es la libertad» (*Gnomologio* vaticano, 77). Una libertad que es, por supuesto, la libertad de poder pensar. El ya tradicional tema de la libertad de pensamiento es, hoy, una de las cuestiones capitales de la sociedad y una de las frases hechas que habría que deshacer. Porque esa deseable libertad de pensamiento no tiene nada que ver con que podamos decir lo que pensamos, sino con que podamos pensar lo que decimos. Para ello es necesario que nuestra mente no esté corrompida por las informaciones recibidas a través de una formación sectaria, padecida en tantas escuelas, cuya misión no es formar seres humanos libres, sino secretarios de una ideología, fanáticos de una religión.

Epicuro desarrolla, pues, una filosofía del «más acá». Los dioses están muy lejos de nosotros, y no podemos tener vínculo alguno con ellos, ni, por supuesto, se preocupan de nosotros. «Por tanto no es impío quien reniega de los dioses en los que la gente cree, sino quien aplica las opiniones de esa gente a los dioses, ya que no son sino presunciones vanas las razones de la gente al referirse a los dioses... porque éstos, entregados a su propia excelencia, acogen a sus semejantes, pero consideran extraño todo lo que les es ajeno» (*Carta a Meneceo*, 123-124). «Hermano, permanece fiel a la tierra», diría siglos después Nietzsche. El dualismo y la teología platónica que establecía un mundo superior y distinto, al que había que tender incesantemente, un mundo de ideas ejemplares, modelo y fin de la existencia, quedaba reducido a una tarea mucho más modesta y, al parecer, más vulgar. Es posible que, en un estadio superior de nuestro desarrollo, nos apareciera ya otro horizonte, humano también, en el que acrecentar todas nuestras capacidades; pero antes había que plantear, con claridad, los límites de aquello que realmente

somos, los límites y mensajes de nuestro cuerpo. Un pensamiento que se olvidase de nuestra débil pero imprescindible estructura carnal, de la delicada fábrica de nuestro cuerpo, estaba condenado a perderse en «vanas fantasías». Lo primero era aceptar esa peculiar condición de nuestro ser, y esto implicaba una verdadera democratización de la existencia. El cuerpo y nuestra condición carnal son el punto de partida para la reunión y convivencia con otros cuerpos, que arrastran cada uno la historia de su lucha por existir.

Nuestro cuerpo es, pues, el centro inicial del *demos*, de la colectividad de otros cuerpos, de otras existencias, indigentes también como la nuestra. Y precisamente porque, en sus estructuras esenciales, ese cuerpo es semejante a otros cuerpos, no cabe discriminación posible en los elementos sobre los que se levanta la vida. «La voz de la carne pide no tener hambre, ni sed, ni frío; pues quien consigue esto o confíe en conseguirlo, puede competir en felicidad con el mismo Zeus» (*Gnomologio vaticano*, 33). Un programa verdaderamente modesto, y en el que se reflejaba, sin embargo, la fraternidad de nuestros deseos con la necesidad de la existencia. No tener hambre, ni sed, ni frío constituía el fundamento de esa democratización del cuerpo humano, fundamento a su vez de la posible felicidad. Un programa modesto pero que, en su sencillez, albergaba los principios de la igualdad, los principios a los que nadie podía renunciar, y que nadie nos podía arrebatar.

No es extraño, pues, que Epicuro sintiese rechazo por la ciudad opulenta, la política de consumo y lujo que, en su inmoderación, animalizaba a los seres humanos y provocaba, en la mayoría de ellos, la miseria y el dolor. «Siento el gozo de mi cuerpo al alimentarme de pan y agua, y escupo sobre los placeres de la suntuosidad, no por ellos mismos, sino por las trampas que nos tienden» (115, Arrighetti).

Entre esas trampas Epicuro intuía, probablemente, la desorganización social, el engaño, y toda esa imparable rueda de la injusticia que, para sustentarse, acude a la violencia.

La decidida defensa del placer que encontramos en muchos de los fragmentos epicúreos, era consecuencia de ese revolucionario descubrimiento

del cuerpo y de su bien. El placer y el dolor son los dos hilos que atraviesan nuestra carne y nos avisan continuamente de lo que nos conviene. Son los dos grandes mensajeros que la naturaleza puso sobre aviso en nuestra vida. Pero esa vida placentera estaba llena de sensatez e inteligencia y se enlazaba con la amistad «que sobrevuela el mundo entero convocándonos a todos para que despertemos en la felicidad» (Gnomologio vaticano, 52). Probablemente, la manipulación que la historia hizo de esa teoría del placer y del cuerpo fue una manera de desacreditar lo que había de revolucionario en esa mirada que se abría a ese oscurecido y maltratado territorio.

Por ello la filosofía de Epicuro se sustentaba en el reconocimiento de la «sensación» como criterio fundamental de la vida. Una sensación que, como principio de energía creadora, llenaba nuestra mente de memoria e inteligencia conectándonos con el mundo y enriqueciendo nuestra experiencia de él. De acuerdo con este privilegio de los sentidos, el mundo, más allá de ellos, era, como en Demócrito, un juego incesante de «átomos» invisibles regidos por la necesidad y el azar. Un universo de átomos existentes, como el espacio en el que se mueven, desde toda la eternidad. Pero este mundo invisible construía lo visible, ese inabarcable universo de lo que experimentamos y sentimos. Un universo de posibilidad, en el corazón mismo de la realidad.

Este universo de átomos relativamente libres se manifestó en la ética de Epicuro con expresiones, a veces provocativas, contra la hipocresía de aquellos escandalizados dueños del poder político e ideológico, dueños también del gozo y el placer que les daba su riqueza y su seguridad y que, sin embargo, predicaban la dura e inamovible resignación y la tristeza para los pobres hijos del abandono social, para los esclavizados por los temores reales a los que sus dominadores los condenaban. Había, pues, que combatir el temor al dolor y la muerte, ayudándose de la inteligencia y la serenidad frente a los que, con la insistencia en esas realidades de la naturaleza, nos quitaban la alegría de vivir. Una alegría que, a pesar de las dificultades, era una fuente de creatividad y de progreso.

La lectura de los textos de Epicuro nos devuelve el optimismo que brota de una inteligente mirada sobre la oculta felicidad. Como en los mejores mo-

mentos del platonismo, la *eudaimonía*, la felicidad, no consistirá en «tener más», sino en «ser más». Para ello Epicuro nos descubrió al gran ausente de esa reflexión sobre la vida feliz: el cuerpo, la verdadera vida de los latidos y la carne, de la serenidad y la amistad.

En una época como la nuestra, en la que la sociedad de consumo acaba por consumir el tiempo y los deseos, y, en muchos momentos, contribuye a la estupidización colectiva, Epicuro nos ofrece un inteligente consejo: «de los deseos, unos son naturales y necesarios, otros naturales pero no necesarios, y otros, al fin, ni naturales ni necesarios, sino que provienen de opiniones sin sentido».

Los textos de Epicuro, en su original griego, fueron recogidos, en una magnífica edición crítica aparecida, por primera vez, en 1887 y reeditada posteriormente: Hermann Usener, *Epicurea*, Stuttgart, Teubner 1966. Otra excelente edición del texto griego, con traducción italiana, es la de Graciano Arrighetti, *Epicuro, Opere*. Turín, Einaudi, 1960. Hay una segunda edición aumentada, en 1973. Según estas ediciones hemos citado los fragmentos reproducidos en este texto.

(*Filosofía para la felicidad*. Epicuro, 2013)

LA FELICIDAD COMO ENERGÍA

Hace tiempo que ronda por nuestra historia, aunque no esté muy claro qué significa, qué anhelos expresa, qué sueños realiza. Después de tan largo rodaje, es posible que se haya diluido su perfil o difuminado sus contornos. Cuando las palabras circulan excesivamente, empujadas por nuestra ansia, por nuestra necesidad de justificar en el mundo el lugar del cuerpo y los deseos, suelen vaciarse de vida y convertirse en terminología. En una terminología, por cierto, que sirve, al usarla, para endulzar un poco la amarga lengua de la miseria, de las frustraciones, de la imposible plenitud. Si la significación de una palabra es su uso en el lenguaje, la significación de felicidad acaba hoy por perderse en el horizonte donde se confunde el engaño, la impotencia y, en algunos momentos, la desesperación. Los mercaderes de felicidad venden determinados productos con los que se transforma la dura y hermosa realidad de los hombres en la seca y escuálida contorsión de las marionetas.

Siempre fue posible semejante metamorfosis, pero nunca como hoy se han tenido tantos medios para presentar, en lugar de las cosas, las imágenes que las ocultan, para aplastar palabras en el satinado y almidonado artificio que las enjareta.

Sin embargo, éste es el mundo en el que incansablemente revolotea la *felicidad* y en donde pretende encontrar nido que pueda, sin vergüenza, hacernos compañía. Son, efectivamente, «malos tiempos para la lírica», que decía Brecht, y una palabra tan aderezada y empalagosa «en tiempos indigentes suena a insolencia». Pero no hay más remedio que pronunciarla y en ese frágil acto de los labios se abre, inesperadamente, el territorio de la esperanza. Porque su primera semántica manifestó también una forma de consuelo, y en ella, el descubrimiento de la vida y su reflejo en la intimidad.

Los orígenes de la definición de *eudaimonía*, de felicidad, se remontan, en nuestra cultura, a un texto de Eurípides (*Orestes*, 667): «Cuando el *daimon* nos da algo bueno, qué necesidad hay de amigos». Dos formas, pues, de

donación. Una que viene de la solidaridad; otra que nos llega de una fuerza lejana y caprichosa, que empezó a enseñar a los hombres esa historia de la suerte y el destino. En el mundo de la escasez, *tener más*, pudo parecer, en cierto sentido, *ser más*.

El ansia de bienes que protegiesen y asegurasen hacia el futuro el inestable presente debió ser la primera forma de felicidad. No fue la teoría, ni la reflexión sobre lejanos sueños metafísicos, quien inventó la deliciosa palabra. Fueron el hambre, la miseria, la inseguridad, quienes levantaron, en la consciencia, el sueño de la seguridad y de la hartura.

El tiempo del deseo, estirando hacia el mañana el efímero tiempo de la necesidad presente, de la urgencia de vivir, y construyendo, en la soledad, la presencia del amigo que ofrece su don y su palabra, o, en un momento supremo de idealización, inventándose el *daimon* y el destino.

Esa escasa disponibilidad de las cosas que, según Platón, fue el origen de la *polis*, de la política (*Rep.* II, 369b), ya que había que organizar su producción y distribución, alentó, tal vez, el presentimiento de que *ser es carecer*, de que vivir es, sobre todo, necesitar. En este punto podrían conjugarse las dos perspectivas que abraza el término felicidad. Por un lado, la gozosa unión con el mundo en los bienes que pueden llegar a poseerse y que asegurándonos la permanencia en él, nos liberan de la angustia en la que se consume cada instante, por otro lado el paulatino descubrimiento del cuerpo, de la temporalidad inmediata que, latido a latido, desgrana esos momentos de gozo, de afirmación en el propio ser. Ello supuso, a su vez, un doble diálogo con la naturaleza, que aparecía, como mundo, ofreciendo la posibilidad de compensar nuestra indigencia y, como cuerpo, haciendo resonar en él el palpar de todos aquellos momentos en que armoniosamente se integraba cada ser con los otros seres y con las realidades que ciñen la existencia.

Pero fue la consciencia, el yo, la intimidad y todo ese conglomerado que suele denominarse *alma* (*psyché*) quien albergó más intensamente el aleteo de la felicidad. Más intensamente, pero también más efímeramente. Cada bien, cada gozo, dejaba atisbar, en el momento de su plenitud, la inminente y fatal ausencia.

Por ello, la salud, el poder, el dinero, la fama, los hijos, la serena vejez que Aristóteles enumera en la *Retórica* (1, 1360b), y que fueron los primeros frutos que a la escasez y a la pobreza arrancaba el dichoso, empezaron a aparecer sustentados en una cruda y feroz injusticia. ¿Por qué a unos sí y a otros no? ¿Por qué incluso los afortunados podían ver surgir, inesperadamente, la cara pálida del infortunio?

No es extraño, pues, que cuando comenzó a tomarse consciencia de ese ineludible imperativo de la felicidad y de sus enmarañados senderos, su primer gran teórico, Aristóteles, sufriese en algún momento el vahído de la melancolía. «En suma, si alguien reuniera todo lo que hace y experimenta la humanidad contra su voluntad, y a ello se añadiese una duración infinita, no se escogería por esto vivir más que no vivir... Está claro, por todas estas consideraciones, que los hombres, por mucho que investiguen, no aciertan a ver en qué consiste la felicidad y el bien en la vida» (*Ética Eudemia*, 1215b22). Sin embargo, en el centro de la subjetividad ante la que tal aporía se presenta, aparece la posibilidad de superarla. No bastan los bienes que podamos alcanzar, ni siquiera la íntima satisfacción que su posesión produce, para sentir algo parecido a la presencia verdadera de la felicidad.

Ser feliz no se consigue con la aparente dulzura de tan engañoso término, cuando va acompañada de todos los subproductos de una cultura que ha empaquetado también el sucedáneo de la dicha, sino con la consciencia de que en el tiempo de ese gozo, que el cuerpo experimenta y la inteligencia interpreta, aparece otra forma de temporalidad que no se consume con la fruición presente.

Precisamente porque esa afirmación de la vida es tan importante «sería un gran error dejar en manos de la fortuna lo más grande y hermoso [...] La felicidad es una cierta energía (*enérgeia*): la energía, la actividad, es algo que se produce y no algo que se posee. El ser feliz radica en vivir y actuar, y la actividad del hombre bueno es por sí misma buena, o sea, capaz de enhebrar a nuestro prójimo en nuestra propia vida...» (*Ética Nicomáquea*, 1169b17).

Desde la simple posesión de bienes se llegó hasta la felicidad como energía, como actividad, como solidaridad. Esta forma de gozo, que descubre en sí

mismo un ámbito nuevo en que se rompe el tiempo del individuo a través de la esperanza y la amistad, significó una revolución en el silencioso y natural imperio del egoísmo. Para ello se necesitaba una construcción de la personalidad –eso que se llamó *paideía*, educación– y un enfrentamiento real con el mundo de las cosas y las palabras. ¿Será posible soñarlo hoy, cuando las cosas se pierdan detrás del engranaje que sólo nos enseña, distorsionadas, sus imágenes y las palabras comienzan a olvidarse de su propia sustancia?

1986

(*Días y libros*, 2018)

PANDEMIA Y OTRAS PLAGAS

Raro es el día en que no se da alguna noticia sobre la «nueva» gripe que al parecer nos amenaza y que ha tenido en los últimos meses otros nombres. Creo que empezó llamándose «mexicana», luego «porcina» –algún país, por lo que leímos, hizo una quema hecatómbica de cerdos–, al final se le ha dado una denominación más científica y aséptica: gripe A, gripe H1N1, que parece una matrícula automovilística para atropellar nuestra siempre agobiada tranquilidad.

Hay muchos rumores sobre el origen de esta enfermedad que los medios de información manosean, «opinean», «tergiversean». Deformaciones de unos hechos que, con independencia de su posible realidad y subsiguiente pandemización, y de las medidas que las autoridades deban tomar, sirven más o menos conscientemente para crear una atmósfera de intranquilidad y angustia con la que, tal vez, podrían disimularse problemas más acuciantes, males más crónicos que no sólo ponen en peligro la salud individual sino también la salud social y, por decirlo con la palabra justa, la salud democrática.

Me permitiré aludir a algunas plagas sociales que se hacen crónicas en nuestra sociedad, y ante las que los ciudadanos están impotentes y, en el peor de los casos inconscientes. Estas plagas contradicen los ideales de cualquier sociedad saludable, deteriorando los cerebros y los comportamientos.

Tal vez la más importante sea la corrupción política, fruto de una corrupción de la mente, de la consciencia, de la sensibilidad, y del compadreo para defender los intereses, casi siempre oligárquicos, de ciertas degeneraciones en la partitocracia. Eso supone no sólo la impunidad de la desvergüenza sino, lo que es más grave, el deterioro y podredumbre del propio cerebro, de la propia personalidad.

La familiaridad con la mentira de muchos políticos acaba haciéndoles inservibles no sólo como defensores y administradores de lo público sino que

daña, también, su salud personal, inhabilitándoles para realizarse en ese tipo humano del hombre bueno, del hombre decente –*spoudaios*, decían los griegos– que se inventó en los comienzos de la filosofía política. Hay un texto famoso, en esos primeros momentos de la teoría social, que muestra de qué modo el manoseo de la mentira, el oportunismo y la maldad, sobre todo en el administrador de lo público, termina por degenerar su pensamiento, por destruir su «humanidad», por aniquilar su persona.

Más peligrosa que la gripe es la infección que algunos partidos inoculan demagógicamente a sus inocentes partidarios. Claro que muchos de estos partidarios no son tan inocentes sino que están ellos mismos corrompidos económica o, en el peor de los casos, mentalmente, y aplauden, en el aplauso de sus supuestos líderes, sus propias fechorías.

Otra plaga funesta parece ser la de aquellos defensores y administradores de lo público que sacan provecho privado, o benefician, contra los «intereses generales» como paradójicamente decía aquel ministro, a sus clanes oligárquicos, a sus amiguetes o «amigantes». Es triste que otros partidos no hagan retumbar semejantes desmanes. ¿Hay intereses comunes en lo peor de la partitocracia?

Tal vez otra plaga sería la extrañeza que expresan algunos prohombres del poder económico o mediático por el hecho de que nos recuperemos más tarde que otros países europeos. Sabemos de sobra que nuestra industria, nuestra investigación, está muy lejos de la francesa y la alemana, por ejemplo. Con avaricia e ignorancia buena parte del llamémosle empresariado, en lugar de crear verdadera riqueza, se ha dedicado a deteriorar el país y sus costas con la más salvaje especulación inmobiliaria. Muchos de estos individuos explican ahora, hipócritamente, que así se creaban puestos de trabajo. ¡Como si alguna vez, salvadas todas las respetables excepciones, hubieran pensado en algo que no fuera su fácil ganancia!

Precisamente el poderío industrial y científico de algunos de los grandes países europeos se debe al cuidado que han tenido en desarrollar una enseñanza pública que daba las mismas oportunidades a todos los ciudadanos –¿no es esa igualdad uno de los ideales de la democracia?–y contra la que,

en esos países, no han podido competir las instituciones privadas, animadas, muchas veces, por sectas e ideologías, que se alimentan con las peores formas de irracionalidad, de discriminación, señoritismo y fanatismo. Los que han tenido la suerte de vivir en alguno de estos países descubrieron la libertad, la pasión por el conocimiento, la creatividad, que se ha estimulado en estos centros públicos de enseñanza que, a pesar de tantos cambios, siguen creyendo en la educación como el capital más productivo del progreso social. Progreso que no puede quedar en manos de quienes sacan provecho económico o ideológico de sus «privatizaciones». Estoy convencido de que en los Institutos y Escuelas de Francia, Alemania o Italia, no están sus gobernantes demasiado preocupados en poner un ordenador a mano de cada alumno. Saben que ese útil instrumento es algo totalmente marginal en los ideales de la educación que se cultiva con otras semillas.

Por supuesto que el abandono de la sanidad pública que en algunas comunidades autónomas se está llevando a cabo y que responde a las falacias y errores que arrastra el sofisma mortal de la «libre empresa», pone de manifiesto, con la crisis de estos días, su absoluta impotencia. Crisis cuyas causas reales, que apenas se mencionan ya, barruntamos, y cuyo análisis serviría para mostrar la falsedad de ese llamado liberalismo, que pretende eliminar cualquier control del Estado, para que unas nuevas formas de oligarquías puedan seguir campando por sus respetos, contra el respeto que deben a la sociedad con cuyos manejos se enriquecen.

Hay otras muchas plagas que deberían estudiarse y que la experiencia de cada uno podría aportar. Me referiré a las que arrastra el concepto de «identidad» donde sus catequistas, sin haber pensado en lo que pueda significar esa palabra, defienden la disgregación y desunión cuando hoy, más que nunca, necesita nuestro país formas y planteamientos que nos integren y nos unan dentro de la posible y espléndida diversidad. Quienes pretendieran destruirlo no tendrían sino alimentar la tesis de «divide y destroza». La globalización que hoy tanto y tan vacíamente se predica, la constituye, por muy utópico que pudiera parecer a los defensores de la teoría del «hombre-lobo», un concepto de identidad democrática cuyos principios serían, por ejemplo, la justicia, la decencia, la cultura, la solidaridad, la lucha por la

igualdad, y en la que todos los seres humanos nos identificamos, como son idénticos, desde la estructura corporal que nos sostiene, nuestros pulmones, nuestros estómagos, nuestros corazones.

Mencionaré, de paso, esa plaga de la estupidización colectiva que llevan a cabo algunos medios de comunicación, incluida la ceguera que produce buena parte de los llamados «videojuegos». Ya que se habla tanto de proyectos educativos más o menos «boloñeses», se olvida de que la educación está, sobre todo y por desgracia, no en las escuelas, institutos y universidades, sino en esos medios de comunicación que ciegan y atontan a ciudadanos que merecerían mejor trato.

Por último, sorprende, aunque es comprensible y conveniente, la campaña contra el tabaco, cuando mucho más peligrosa, desde todos los puntos de vista, es la utilización descontrolada de medios de transporte que corrompe el aire público, las posibilidades de vida para los seres humanos y para la naturaleza; y que cada semana, como otras muchas enfermedades, produce más víctimas que la gripe que nos están condimentando para el próximo otoño.

2009

(Fidelidad a Grecia, 2015)

EL PUENTE DE SWINEMÜNDE

Berlín es una ciudad de puentes. Algunos de ellos tienen nombres que han acabado por adquirir un significado simbólico. Su simbolismo consiste no solo en expresar el sentido universal de todos los puentes: hacer camino donde no lo hay. Son puentes de simbolismo añadido, como el «Glienicke», por ejemplo, que se hizo famoso porque nadie podía recorrerlo sin cambiar su condición de libre a prisionero. En algunos casos ocurrió al revés. Un puente, pues, taumatúrgico, que transformaba el ser de los que lo recorrían. En 1962, en ese puente que unía, sobre el Havel, Berlín con Potsdam, se intercambiaban tan extrañas mercancías como funcionarios de los servicios secretos: Gary Powers, el piloto americano del avión espía U2, por Rudolf Abel, otro maestro del espionaje soviético. Ese intercambio tenía lugar bajo una peculiar y ceremoniosa cautela. Las personas intercambiadas pisaban la mitad inicial de ese puente como parte del territorio enemigo en el que habían sido aprisionados. Sus pasos lentos y temerosos, en compañía de sus guardianes, se deslizaban por la temblorosa calzada, a medida que en el otro extremo se había iniciado, lentamente también, parecido ceremonial. El cruce en un punto ideal, en medio del puente, transformaba la mitad que aún había que recorrer en un espacio de respectiva libertad donde los pasos se aligeraban, y el territorio amigo inundaba ya de otra luz y otras pisadas la triste ambigüedad del tránsito.

Pero entre los puentes misteriosos de Berlín, hubo uno que no mereció tales honores como el de Glienicke y que padeció una más dura condena. En la zona sur de Wedding, uno de los barrios proletarios en el Berlín de la década de 1920, con gran cantidad de votantes comunistas, y en el que hoy vive una mayoría de ciudadanos turcos, tuve una experiencia inolvidable, de la que, alguna vez, hablé con José Antonio Fernández Ordóñez. El recuerdo del amigo y aquella experiencia me han animado a dedicarle estas líneas,

y a convertir en escritura lo que, probablemente, nunca habría salido del pequeño comentario privado en alguna referencia a mis años berlineses. Hay por supuesto una razón de peso, además de aquellas otras razones que anidan en los nostálgicos vericuetos de la memoria, y que me ayuda a evocar, en un rincón de mi despacho, la excelente fotografía de Ute y Bernd Eickemeyer.

Debía de ser el otoño de 1988, cuando un amigo alemán me llevó a dar un paseo por Wedding con intención sin duda de enseñarme el misterioso puente. Armin, que así se llama mi amigo, nos ocultó a mis hijos –que aquellos días habían venido a visitarme– y a mí su más curiosa característica. Al llegar a él, me llamó la atención el aspecto impresionante de esa poderosa construcción de acero. Berlín, como decía, está llena de puentes, unos puentes como lanzadas de vida, espacios de comunicación, en el anchuroso y verde territorio de una ciudad surcada por el Spree y sus muchos canales, rodeada de lagos y hermosos parques y que, a pesar de su ruptura y desgarró hasta 1989, siempre ha tenido un aire de libertad ejercida o deseada que invadía hasta los más oscuros rincones. Una ciudad paradójicamente muy poco prusiana. No en vano han vivido y creado en ella algunos de los espíritus más libres y originales de nuestro tiempo: Rudolf Virchow, Bertolt Brecht, Karl Weierstrass, Max Plank, Albert Einstein, Lise Meitner, George Grosz, Clara Zetkin, Rosa Luxemburgo, Julius Leber, Heinrich Zille, Kurt Tucholsky, Walter Benjamin, Lovis Corinth, Max Beckmann, Käthe Kollwitz, Alfred Döblin, Heinrich Mann, Otto Klemperer, Paul Hindemith, Hans Scharoun, Theodor Mommsen, Robert Koch, etc.

Antes de la caída del muro, algunos de esos puentes, en la zona occidental, nos llevaban a estaciones abandonadas donde, entre las vías y los andenes agrietados, se abrían paso los árboles e irrumpía desenfrenadamente la vegetación. Las muchas estaciones ferroviarias de Berlín, inútiles después de la guerra como consecuencia de la división de la ciudad, dejaban ver la importancia que, como nudo de comunicación, tuvo la capital prusiana. Paseando por las calles reconstruidas del Berlín occidental, entre lujosos escaparates y cuidadísimos y acogedores parques, allá por la década de 1980, encontrabas de pronto esos puentes de acero que, por ejemplo, pasaban por

encima de la calle York –si no recuerdo mal, creo que son más de veinte los que la atraviesan– y que llevaban, entonces, a esas misteriosas estaciones, por donde no circulaba ya tren alguno, y sobre las que la naturaleza iba ejerciendo su implacable y poético dominio.

El puente de Swinemünde se comenzó en 1902 y fue inaugurado en noviembre de 1905 por el emperador Guillermo II. Construido sobre los planos de Bruno Möhring, estuvo tutelado por el consejero de obras públicas (*Baurat*) Friedrich Krause, que seguirá después, atentamente, la evolución de su obra. Así, en la *Zeitschrift für Bauwesen* de 1922, escribió sobre las consecuencias que para la estructura del puente tenían los gases de las locomotoras que bajo él pasaban.

Efectivamente, su construcción había sido precisa para unir las dos calles, la *Bellersman* y la *Swinemünde*, cortadas por las 18 vías que llevaban a la nueva y próxima estación de *Gesundbrunnen*. A principios de siglo, un poético puentecillo de madera servía a los viandantes que por allí cruzaban, y acabó derruido al edificarse la estación. Pero nuestro puente era, además, necesario para aligerar el tráfico norte-sur que agobiaba las calles *Bad y Brunnen*, que unían el Wedding profundo y el centro antiguo de la ciudad.

Según nos cuentan los periódicos de la época, en su construcción se habían empleado mil ochocientas toneladas de acero, y el pueblo de Berlín le llamaba el puente del millón, por el millón de marcos que, al parecer, había costado y, tal vez, también por los miles de remaches que habían tenido que utilizarse para ensamblar sus estructuras. Por lo visto, jamás una obra pública de estas características había resultado tan cara. De largo medía 230 metros, y casi 19 de ancho. Anchura de la que más de diez metros eran para el tráfico rodado, incluyendo el tranvía que por él circulaba.

Durante cuarenta años el ya famoso y sólido puente cumplió orgullosamente su misión. En las últimas semanas de la guerra las más de cien granadas que cayeron sobre su paciente lomo no pudieron con él; solo, en los días finales, cuando se vio claro que la batalla de Berlín se había perdido, un sistema de cargas explosivas logró hacer un hueco de 48 metros en el centro. «Como dedos de un extraño esqueleto, las dos partes del puente se alzaban hacia

el vacío desde sus espolones ilesos» (*Der Tagesspiegel*, 14 de septiembre de 1954).

Acabada la guerra, y por diversas causas, tardó algún tiempo en decidirse su reconstrucción y poco faltó para que se sustituyera por un paso de peatones; pero ese mismo año de 1952 la economía berlinesa se sintió fuerte para emprender su total reparación, que se llevó a cabo entre enero y abril. Parece ser que fue un gran espectáculo para los habitantes de la zona el contemplar las enormes grúas y otros artificios que articulaban, prensaban y sujetaban las 390 toneladas de acero que suplían las que se había tragado la guerra. La parte reconstruida costó más que el memorable millón de marcos que, como «El puente del millón», había servido para que el pueblo berlinés bautizase, con su característico humor, el posible dispendio de los gobernantes de entonces.

Pero este mote, que los berlineses de principio de siglo habían puesto a tan singular obra, era muy poco expresivo si hubieran sabido de otras cargas mucho más caras e inútiles que tendría aún que soportar. Por cierto que el nombre oficial del puente, Swinemünde Brücke, viene de la ciudad de Swinemünde, hoy territorio polaco. Esta ciudad, situada en la lengua de tierra que, en parte, cierra el lago que remansa el agua del río Oder, antes de perderse en el mar Báltico, tuvo una larga y acongojada historia desde que las primeras crónicas nos hablan de ella en 1181. Invadida muchas veces por suecos, daneses y alemanes, adquirió importancia, para Alemania, en el siglo XIX, como centro industrial y base naval. En la Segunda Guerra Mundial, por su valor estratégico, fue arrasada por los aliados. Una ciudad límite, pues, una ciudad puente también en la inestable frontera entre Polonia y Alemania.

Atravesamos el puente, que nos parecía demasiado solitario y silencioso para tan imponente mole, y, de pronto, comprendimos por qué tanto silencio y soledad. A los pocos metros de caminar por la calle Swinemünde, que continuaba el extremo sur del puente, pudimos divisar el muro que a lo largo de la calle Bernauer cortaba nuestro paseo. El trozo de la calle, aún transitable, tenía a su derecha una escuela y dos institutos de segunda

enseñanza, el Ranke Gymnasium y el Heuss Gymnasium, esos magníficos edificios que descubrimos, continuamente, por todos los barrios de Berlín. Suelen ser construcciones de hermosa arquitectura en las que se percibe el mimo con el que el Estado ha cuidado y cuida la enseñanza pública. El resto de la calle, hasta la melancólica plaza Vineta, se había convertido en zona medio ajardinada y peatonal, con la intención, tal vez, de suavizar el encontronazo final con el muro.

Un puente hecho para que corriese y fluyese por él la vida, zanjado, bruscamente, por la pura imposibilidad de ser. El millón de marcos, el millón de remaches perdidos ya en un resto arqueológico e inútil. Entre las miles de contradicciones que ha alimentado la historia, esta del puente hacia el muro era, verdaderamente, sarcástica.

La larga tragedia de un puente hacia la nada es, sin embargo, un ejemplo que desborda la simple topografía de una ciudad. Más allá de los primeros simbolismos, hay una referencia universal en la filosofía de todos los tiempos a la efímera sustancia de que está hecha la vida. En el pensamiento del siglo pasado, tan belicoso y feroz, un famoso filósofo había cuajado una dura fórmula: «El hombre es un ser para la muerte». Fórmula que hacía juego y no sé si justificaba resignadamente, tal como un reciente intérprete de Heidegger pretende entender, la inevitable, fomentada, barbarie. No nos debería, pues, extrañar la imagen de nuestro puente. Porque, como la existencia humana, «el puente es un camino para el muro». ¿Por qué asombrarnos entonces de una senda que no lleva sino a la dificultad de caminarla más allá de su postrer extremo, si sabemos de siempre la dura y definitiva condena?

Y sin embargo, ese muro final de toda vida no debería importar para el puente y el río y el fluir de una existencia con sentido y sustancia que podemos construir en el camino interior, en el ligero puente de la consciencia. Todos los puentes contruidos jamás se hicieron bajo la amenaza de un posible muro. Sus entusiastas constructores tuvieron otros lemas que esa continua meditación sobre la muerte que desde Platón sesgaba la filosofía. Fueron, sin duda, partidarios de ese otro gran filósofo que, desde el oscuro rincón de

La Haya, donde pulía lentes con la misma finura que sus ideas, había dicho que «la verdadera sabiduría de un hombre libre no es una meditación sobre la muerte, sino sobre la vida».

Sabemos del muro, de todos los muros, pero lo que realmente nos alienta es la posibilidad de levantar puentes, de abrir sendas que unen, levantar arcos que sostienen y afirman. Porque ese espacio que ensambla orillas y desniveles es una muestra de solidaridad; es fruto de un pensamiento que camina y progresa. Los griegos llamaron *método* (*méthodos*) a esa forma de organizar los conocimientos y hacerlos avanzar. Pero *método* tuvo, sobre todo, por su misma etimología (*metá-hodós*), el sentido de *estar en camino*, de *abrir camino*, *ser camino*.

Aquel caminante, inventado por el poeta, que hacía camino al andar es una de las más certeras expresiones de ese método y ese progreso. En el camino que se hace, sobre todo en nosotros mismos, el puente es un símbolo supremo de solidaridad. Por ello el puente esencial de esas criaturas amuradas es el lenguaje. «La palabra es el único puente entre seres eternamente separados», había dicho Nietzsche. Pero las palabras que unen son palabras pensadas, asumidas, vividas. El lenguaje se convierte así en el ser que verdaderamente somos: en palabra que entiende y da a entender. La construcción del puente íntimo del *lenguaje que somos*, esa lengua «matriz» que hemos aprendido a levantar sobre el río de la lengua materna que nos lleva, es la que nos singulariza, como huellas dactilares del espíritu, y nos hace seres humanos.

Para que el alzado de ese puente del lenguaje sea posible, hay que servirse de la educación. Una educación que interprete el desarrollo de sus educandos como vías hacia el sentido del mundo que vivimos, no el que nos dan vivido los múltiples medios de falsificación que hoy nos circundan, las bochornosas y angustiosas «virtualidades». Por eso las palabras y su riqueza –el luminoso mundo de la escritura, de la tradición literaria, de la cultura humanística–, su continuo trasiego, hacen navegable, olvidados de cualquier muro, el puente de nuestra alma.

Seguro que José Antonio, el amigo ingeniero, pensaba muchas veces en esos puentes interiores con los que soñaba y que con tanta pasión, inteligencia

y cultura construía. Pero, además, nos queda su indestructible puente de amistad y concordia, que sigue deslizándose por la memoria, que es vida, de sus amigos. Quisiéramos, así, consolarnos de que el otro puente de su cuerpo y sus días se encontrasen, antes de tiempo, con el muro insalvable.

(Los libros y la libertad, 2013)

VERDAD, BIEN, BELLEZA: EL CORAZÓN DE LAS HUMANIDADES

1.- Un enriquecimiento, un aprendizaje, la vida.

Vamos aprendiendo a mirar, a asombrarnos de la naturaleza. La naturaleza que nos rodea: los árboles, las nubes, la luz, el mar, la tierra, los frutos de la tierra. Fueron los primeros filósofos los que nos iniciaron en ese asombro y empezaron a especular, a «teorizar» –que era una forma de mirar– sobre lo que llamaron *stojjeia*: los elementos, los principios fundamentales, esenciales, de la vida: el agua, el aire, la tierra que somos y que nos constituye.

No podríamos imaginar en nuestro mundo tecnológico –fruto en sus orígenes de la ciencia, de la pasión por conocer– que, de pronto, se nos dijera algo así como: mañana no habrá aire, mañana, nunca más habrá agua. «Se vendrá abajo el firmamento», que decía el poeta. Nos sobraría ya todo, no habría prodigio técnico capaz de compensarlo. Y también la luz: esa posibilidad de experimentar el asombro y, en él, la unión con el mundo en el que estamos, por la fraternidad de nuestros ojos con esa generosa claridad. En la luz descubrimos los objetos, lo que está en nuestro entorno, los interpretamos, los usamos. Una luz que en los seres humanos se fue constituyendo como mente, como alma, como persona. Una luz interior en la que nos vemos, con la que nos transformamos y en la que somos.

2.- Pero esta luz interior, este descubrimiento del «gozo de los sentidos» –*aistheseom agápesis*– (Met. I.980a), estuvo determinada por una nueva forma de descubrir y unos nuevos objetos descubiertos. En el discurrir de la filosofía griega, la mirada interior –*gnôthi sautón*–, el «conócete, piénsate, mírate a ti mismo», aparecieron otros objetos de una estructura distinta a los que la naturaleza, la *physis*, nos ofrecía. No necesitaban la luz exterior para verlos. Bastaba con esa iluminación interior que la filosofía moderna

iba a denominar el *yo transcendental*, el «yo sé que yo». La tradición latina los llamará *conceptos*, o sea algo concebido, creado, por la mente humana, y que habrían de forjar un nuevo universo de palabras «elementales». Palabras que ya no indicaban el mundo entorno, que no indicaban la realidad: la dureza de la tierra, el soplo del aire, el contacto fluyente, viviente, del agua.

Fueron, pues, los nuevos elementos que, como el aire o el agua, aunque de otra forma, iban a alimentar el ser de ese mamífero, de ese «animal que habla». Porque ésta es, como se sabe, la famosa, primera, insuperable definición del ser humano –*dsóon lógon éjon*–. Y en ese territorio del lenguaje, en esa original evolución de las palabras que habían empezado a ser formas de señalar el mundo, de indicar lo visto con los ojos del cuerpo, se inició la inacabable historia de señalarse a sí mismas, de elaborarse, de convertirse en fuerza y *energeía*, de humanizarse. El lenguaje se solidificaba, adquiría una consistencia que acabó consolidándose en las palabras de la literatura, de la historia, de la filosofía, de la política.

En esa nueva constelación de significados se hicieron presentes otros elementos que, como decía, ya no podíamos tocar, no podíamos percibir con los sentidos, sino con esa luz interior, nacida en el corazón del lenguaje; que nos ha hecho comunicación y humanidad, que nos ha transformado en comunicación, en palabra. Esos elementos se llamaron «Verdad», «Bien», «Belleza» (*Alétheia*, *Agathón*, *Kalón*). Puras voces, puro aire semántico que nada señalaban fuera de sí mismo, pero cuya mismidad empezó a hacerse tan imprescindible como el aire, la tierra o el agua.

Esos elementos de la cultura irradiaron hacia un horizonte ideal de la vida ya humana y están, por ello, en el origen de ese también sorprendente concepto: Humanidades. Un término que se nos ha hecho familiar, y que, por esa misma familiaridad, podríamos resbalar, sin darnos cuenta, por el fecundo territorio de sus significados.

Es un suceso típico, tópico, de nuestro tiempo. En muchas ocasiones se ha aludido al imperio de las frases hechas, que nos dominan, de las palabras vacías que utilizamos como explicaciones de determinados comportamientos y con las que se puede, impulsados precisamente por su vaciedad, ejer-

cer violencia mental e incluso violencia física. Una violencia que siempre es fruto deteriorado de la ignorancia. Pero también es grave el descubrimiento de sonoras, hermosas, palabras de la cultura en cuyo significado no hemos podido, todavía, sentir ni pensar.

Aunque no es el momento de adentrarnos por ese territorio semántico y descubrir algo de su historia y de su aliento, me gustaría anticipar que esa palabra llena de vida, las «humanidades», es fruto de un largo proceso cultural. Es un ideal en la memoria colectiva y, sobre todo, resultado no solo de la «teoría» de la mirada, sino que es fuerza, dinamismo, riqueza para la sociedad. Las humanidades se aprenden, se enseñan, se alcanzan. Las necesitamos para hacernos quienes somos, para saber qué somos y, sobre todo, para no cegarnos en lo que queremos, en lo que debemos ser.

3.- La «verdad» era fundadora de sociedad. Un espejo que reflejaba, en el aire semántico de lo dicho, el acuerdo del ser que lo decía. La filosofía griega está impregnada de esa búsqueda de la verdad que, sobre todo, tiene que sustentar los comportamientos del hombre que cuida lo público. Por ello, en el comienzo de la *Ética Nicomáquea* se dice: «Si existe algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y no elegimos todo por otra cosa... es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida y, como arqueros que tienden a un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro? Si es así, hemos de intentar comprender...cuál es y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser el de la más «arquitectónica». Y eso es precisamente la Política... porque su fin constituirá el bien y la verdad del ser humano, pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad porque si esa verdad y bien son apetecibles para uno solo, es mucho más hermoso y excelso para un pueblo y para la *Polis*». (E.N. I, 1094 a, ss.).

El texto es un programa en el que se plantea la esencia de la vida política y, con ello, el fundamento real de la «humanidades». No basta, pues, sostener un horizonte teórico, unos «elementos» ideales que alumbran el compor-

tamiento del «animal que habla». Hay, al mismo tiempo, que construir las instituciones que lo hacen posible. Esa necesidad de realización se debe al hecho de que el «hombre es por naturaleza también, un animal político. (Pol. I, 2, 1253 a 2).

La verdad era fundadora de convivencia, estructura esencial en el comportamiento de la sociedad: un espejo que reflejaba en lo dicho la conformidad y el acuerdo del ser que lo decía.

Por ello, en las múltiples enseñanzas de esa cultura, uno de sus primeros «teóricos» –alguien que sabía mirar– en los orígenes de la ética, pudo afirmar que «las relaciones amistosas con nuestro prójimo y las notas por las que se definen las distintas clase de amistad parecen derivadas de los sentimientos que tenemos respecto a nosotros mismos». (E.N. IX, 1166a 1-2).

Porque otra enseñanza también de esa cultura, que es la nuestra, nos indica que el hombre no es un ser autárquico. Voz griega que ha llegado a las lenguas europeas, *autárcheia*. Lo griegos, para expresar esa autarquía, utilizaron otro hermoso término: *endeês*, menesteroso, necesitado, indigente. Los humanos tenían que organizar su vida en función de esa mutua necesidad de los otros y en el horizonte de esas palabras que iban a constituir el nuevo cielo que ceñía la mirada de la cultura.

Permítanme, en un breve paréntesis, recordar que ese cielo ideal de las Humanidades está en la realidad lleno de nubarrones violentos. Basta abrir los periódicos o escuchar las noticias. Y esa oscuridad nos lleva a pensar si el ideal de las humanidades no se nos ha deteriorado y si, a pesar de los indudables progresos reales, el género humano no ha logrado superar la ignorancia y su inevitable compañía, la violencia, la crueldad. El género humano, esa trivializada expresión, convertida en un «desgénero humano», en una degeneración.

4.- Precisamente por esa falta de autarquía, la verdad tenía que ver con el lenguaje, con la comunicación. Porque la verdad no era sólo, según la famosa definición, la conformidad con los objetos que señalaba, sino una con-

formidad con nosotros mismos, con el ser que somos, con la verdad libre, creadora, generosa, sin nubes ni grumos mentales que nos habita.

Siempre me ha llamado la atención esa hermosa expresión que armoniza con la definición aristotélica de «hombre, un animal que tiene voz, que habla» y que la completa como «lengua materna». Una lengua en la que por azar hemos nacido. Nadie eligió la lengua que le acuna, que sostiene el espacio mental que orienta y determina cada mirada. Pero hay otra lengua que llamaríamos la lengua matriz, la lengua que nos hemos ido haciendo, la lengua de nuestras elecciones, de nuestras decisiones, de nuestra, digamos, ideología. Una lengua que ya no es fruto del azar, sino de la necesidad. La que hemos ido creando en nosotros mismos y que define nuestra coherencia con la verdad, esa verdad que es camino. Un camino en el que andamos en nuestros pensamientos y que se hace al pensar.

Es tan intensa esa creación con la verdad que somos, que su opuesto, la mentira, no es solo la posible falsedad con la que nos comunicamos con los otros, sino que, como en el texto platónico, ese trasiego con la mentira acaba deteriorando a la propia persona, al ser de cada existencia. «Pues has de saber, querido Critón –dijo él– que el no usar bien el logos –llenarlo de falsedad– no es sólo malo en sí mismo, sino que además corrompe el alma, (*Fedón*, 115e) corrompe la propia persona.

5.- Hay otro concepto, en ese territorio ideal, en esos elementos inventados por la cultura y su lenguaje, que se llamó «Bien», «Bondad». Si analizamos los primeros textos donde aparece esa palabra, descubrimos que el Bien –*tò agathón*– la excelencia, la virtud, la conciencia moral y todo lo que se encerraba en la palabra *areté* fue surgiendo y evolucionando desde el cobijo del clan familiar. El bien se levantó desde ese espacio de mutua ayuda y protección con que la naturaleza asimila, alienta y sostiene sus propios productos.

Una forma de supervivencia, una perspectiva solidaria que, en su evolución, iba a precisarse en un texto fundamental de la Ética: «parece que cada uno ama lo que es bueno para él y que si, absolutamente hablando, el bien es

amable para cada uno... lo es el bien de cada uno, y cada uno ama, no lo que es bueno para él, sino lo que se lo parece» (*tò phainómenon agatón*). (E.N. VIII,1, 1155b, 24-27).

Efectivamente el bien suponía, frente a la idea de un bien absoluto, una perspectiva humana. Una mirada también, pero desde dentro de uno mismo. El texto de la Ética aristotélica dice que todos los hombres buscan el bien, pero ese bien está determinado por la «apariencia» con la que se nos hace presente. La apariencia es, pues, lo que ve nuestra mente, lo que siente nuestro corazón, lo que construye la mirada interior que forja la propia humanidad. Y ese bien, como la verdad, se aprende en la cultura que no es, en su origen, sino pedagogía.

Llama la atención esa palabra que, en su etimología, quiere decir: llevar de la mano al niño a la escuela. Un lugar de encuentro con ese bien que somos capaces de construir. Su apariencia es la de nuestra alma.

6.- No es extraño que la belleza fuera también unida a la bondad (*kalós kai agathós*). Todo ello implicaba el despertar, ante nuestros ojos, ante nuestros oídos –con la Música- de ese horizonte de la Humanidades.

Hace unas semanas visité en Barcelona el Museo Picasso. Lo había visto varias veces, pero esta vez, pensando en las palabras que tenía que dirigirles hoy, intuí algo de lo que significaba la belleza, la creación que fluye, que se derrama por la obra de arte. Esos pequeños dibujos, los trazos casi, los bocetos allí expuestos, me parecieron, de pronto, un río de formas, de colores, que arrastraba en sus aguas imágenes que hermanaban, que confluían con aquellos instantes de mi mirada, con el latido de mi tiempo, en el ritmo del corazón y de la vida.

Y esa mirada llegaba hasta las manos que habían hecho posible tal confluencia entre el alma de los espectadores y el artista. La belleza, esa prodigiosa creación era ya una eternización del tiempo que palpita en otro tiempo inacabable. Un tiempo alargado ya siempre en el prodigio del arte.

La posibilidad de ese incesante encuentro, esa forma de humanización en la que se iba creando la obra de arte, sustentaba los objetos ideales, la cultura que, en el surco de otro tiempo, iba esperando el futuro de infinitos espectadores que, de alguna forma –cada uno en su forma– lo eternizaban.

La historia del arte, de la literatura, de la ciencia, de la filosofía, eran posibles modos de recobrar la fugacidad del pasar, el inestable estar del existir, en ese alumbramiento del ser. Una forma humana de perennidad.

7.- Una famosa intuición de la filosofía griega, que no ha llegado a convertirse en frase hecha, es la expresión que, atribuida a Protágoras, nos dice que «el hombre es la medida de todas las cosas». Y sabemos que es cierto, que nuestra intimidad es el misterio que oculta esa perspectiva con la que nos acercamos al mundo. Pero ese *homo mensura* que manifiesta la esencia de nuestra personalidad, del ser que somos o que estamos llegando a ser, nos enfrenta a otras cuestiones sustanciales:

¿Quién mide en nosotros?

¿Qué medimos?

¿Cómo medimos?

Y en definitiva:

¿Quién nos enseña a medir?

Ese horizonte de los elementos esenciales de la cultura y de la vida ideal, tiene que ver con el espacio real, con los elementos reales: el aire, el agua, la tierra entre los que estamos. Pero en los elementos de la cultura no solo estamos, aunque nazcamos, también por azar, en ese asombroso espacio que llamamos «lengua materna» que nos sostiene y cobija, sino que somos. Y como son elementos interpretables, «medibles», requieren que alguien nos enseñe a amarlos, a incorporarlos al fondo silencioso de nuestra naturaleza, desde el que aprendemos a hablar. En ese aprendizaje intuimos la función esencial del ser humano, como «medida de todas las cosas».

8.- La educación, la *paideía*, ha de poner en marcha ese proceso necesario para llegar a ser. Su misma etimología nos dice que ese proceso de construir el quien que mide en nosotros se inicia en la infancia, y que los reflejos mentales, los posibles reflejos condicionados que, como en el famoso y certero experimento de Pavlov, el lenguaje de nuestros, digamos, educadores inyecta, por así decir, en las neuronas, determina, condiciona, esclavizándola o liberándola, nuestra vida y nuestra persona.

En el horizonte de la educación tienen que vislumbrarse siempre esos elementos ideales de la cultura a que me he referido, que se fecundan o se aniquilan según sea la educación, y que sostienen la existencia humana: la verdad, la bondad, la belleza y toda esa serie de conceptos que, brotando de ellos, forjan el inmenso territorio de la cultura humanista: la justicia, la generosidad, la decencia, la filantropía, la lucha por la igualdad, el lenguaje, la ética. Y ese término que los resumía a todos: *philanthrôpia*.

El sueño de las humanidades que había surgido en el creciente desarrollo de la filosofía griega, se convirtió en una posibilidad de vivir. Vivir, pues, en el espacio político que, como en su propia naturaleza, tiene también que vivir lo humano, el «ser humano». En el desarrollo de cada particular existencia, de cada individualidad tenía que ofrecerse la necesidad de lo colectivo, de la polis, de la política que, como Aristóteles precisaría, es la más «arquitectónica» porque organiza a todos los otros saberes. (E.N. 1094ª 26-28).

9.- Me ha llamado siempre la atención, en el estudio de la lengua y la literatura griega, una palabra que, sorprendentemente, aparece una única vez en todo el *Corpus Aristotelicum* y no se encuentra en ningún otro autor. Es el verbo *anthropeúesthai*. (E.N. X, 1178 b 7). Un verbo que tiene que ver, sin embargo, con una palabra usual *anthropos*, hombre, ser humano. Descubrir que ese ser tenía que producirse en el desarrollo, en la evolución de su naturaleza, era indudablemente una de las muchas posibilidades que ese verbo ocultaba. El ser humano no era solo un sustantivo, sino un verbo, y ello expresaba el imprescindible dinamismo de la educación.

Ese dinamismo expresaba la necesaria evolución y superación de la cultura como palabra, como lenguaje y comunicación. Somos lo que hablamos y lo que nos hablamos.

En nuestro tiempo, las posibilidades de comunicación son múltiples, como lo son eso que suele llamarse «medios»: canales, cauces, surcos, ríos de palabras por los que se transmiten valores, opiniones, mensajes. Pero lo importante no son los «medios», sino las fuentes, los orígenes, los manantiales de los que brota todo lo que esos medios «mediatizan». Y, por ello, es fundamental la educación en libertad de nuestra mente y la fluidez, sin atascos, en el río del pensamiento. Un privilegio es, sin duda, en el espacio, en el «medio» más inmediato del aula, de la docencia del maestro, en el sentido más original y elemental de la hermosa palabra, esa apertura del pensamiento, que sea cual sea la materia que los profesores enseñan, se ofrece a los que han dedicado su vida, como profesión, a la enseñanza.

Estoy convencido de que los maestros, los profesores, son conscientes de ese privilegio de la comunicación, de esa forma suprema de «humanidades». Transmitir ese ideal que, desde los griegos, ha llegado vivo hasta nosotros es una de las más hermosas tareas de los seres humanos.

Las Humanidades, ese anhelo de superación, de cultura, de cultivo es, tal vez, la empresa más necesaria de una colectividad, de una «polis» y su memoria. En ella, en esa educación de la libertad, alienta el futuro, el de la verdad, el de la lucha por la igualdad, por la justicia, por la inteligencia.

Quisiera recordar, en este momento un poema de Brecht que habla del nacimiento del libro de Lao-Tse cuando iba a la emigración. El aduanero le pregunta si tiene alguna cosa que declarar. Ninguna, dice. Y el joven que le acompañaba añade: «Er hat gelehrt». Ha podido enseñar, hablar, comunicarse, existir en las palabras. «Y todo se llenó de claridad».

Texto inédito de Emilio Lledó, que le sirvió de base para su discurso de recepción del Premio Princesa de Asturias de Comunicación y Humanidades en 2015.

FUENTES DE LOS TEXTOS

El Séneca de María Zambrano: Los libros y la libertad, RBA Libros, Barcelona, 2013. El texto corresponde a las palabras que pronunció Emilio Lledó al recibir el Premio María Zambrano, que le fue concedido por la Junta de Andalucía en 2008, en Vélez Málaga.

Como otro prólogo: La filosofía hoy. Filosofía, lenguaje e Historia, RBA Libros, Barcelona, 2012.

Educación e Igualdad: Sobre la educación (La necesidad de la Literatura y la vigencia de la Filosofía), Taurus. Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona, 2018. Con anterioridad había sido publicado en *Ser quién eres. Ensayos para una educación democrática*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2009.

Necesidad de la literatura: Elogio de la infelicidad, Cuatro Ediciones, Valladolid, 2005. Inicialmente fue su introducción general a una serie de escritos de diversos autores sobre creación literaria: *Una invitación a la lectura*, Madrid, El País, pp. 11-16.

Interpretación y teoría de Don Quijote: Imágenes y palabras, Taurus. Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona, 1998, 2017. El texto se había publicado en *Anales Cervantinos*, VI, Madrid, 1957.

Los jardines de Adonis: El surco del tiempo. Austral, Crítica, Barcelona, 1992.

El ánfora y el ordenador: Sobre la educación. Taurus, Barcelona, 2018. También se ha incluido en el volumen *Días y libros*, Austral, Crítica, Barcelona, 2018. Originalmente se publicó en el diario El País, 20-XII-1987.

Sobre el epicureísmo: Filosofía para la felicidad. Epicuro. En este volumen de errata natural, Madrid, 2013, el texto de Emilio Lledó, junto a otros de Carlos García Gual y Pierre Hadot, acompaña a los escritos del clásico.

La felicidad como energía: Días y libros, Austral, Crítica, Barcelona, 2018. Originalmente se publicó en el diario El País, en un suplemento sobre la felicidad, 20-XII-1986, bajo el título: *Los orígenes de la emoción*.

Pandemia y otras plagas: Fidelidad a Grecia, Cuatro Ediciones, Valladolid, 2015. Originalmente se publicó en El País, 13-IX-2019.

El puente de Swinemünde: Los libros y la libertad. RBA Libros, Barcelona, 2013. Anteriormente en José M^a Aguirre González y otros (eds.), *Jafo: homenaje a José Antonio Fernández Ordóñez*, Madrid, Colegio de Ingeniero de Caminos, Canales y Puertos, 2001, págs. 143-147.

Verdad, bien, belleza: el corazón de las Humanidades. Texto inédito de Emilio Lledó para esta antología. Le sirvió de base para su discurso de recepción del Premio Princesa de Asturias de Comunicación y Humanidades en 2015.

ÍNDICE

Texto Institucional	5
Palabras, búsquedas y diálogos de un humanista	
EMMA RODRÍGUEZ	7
ANTOLOGÍA	
El <i>Séneca</i> de María Zambrano	21
Como otro prólogo	29
Educación e igualdad	33
Necesidad de la literatura	45
Interpretación y teoría en Don Quijote	51
Los jardines de Adonis	63
El ánfora y el ordenador	77
Sobre el epicureísmo	81
La felicidad como energía	91
Pandemia y otras plagas	95
El puente de Swinemünde	99
Verdad, bien, belleza: el corazón de las humanidades	107
Fuentes de los textos	117

Este libro se terminó de imprimir en el mes de abril de 2020
con motivo del Día Internacional del Libro.

