

Actio philosophica

En la aventura del filósofo

Miguel García-Baró López. *En los inicios del pensamiento de Zubiri*

Roland Vaschalde. *La chouette de Minerve. Éléments d'ornithologie phénoménologique*

Kátia Marly Leite Mendonça. *Do político e do Anticristo: Uma reflexão a partir de Michel Henry*

Jérôme de Gramont. *Fragments pour une philosophie dernière*

Ramsés Leonardo Sánchez Soberano. *De la noche más oscura*

En las vislumbres de la caverna

Luis Miguel Orbaneja García. *Análisis textual del discurso de Lisias en el Fedro de Platón: el descarte del éros en las relaciones personales*

Rarae aves

Daniel Martín Ferrand. *Revaluación filosófica*

Alfonso García Nuño. *Paseo filosófico a Las Ventas*

No todo estaba escrito

Antonio Lastra. *El segundo maestro*

1

Actio philosophica se nutre de la amistad de varios centenares de intelectuales comprometidos con la enseñanza de la filosofía desde posiciones y perspectivas múltiples. Damos la preferencia al pensamiento propio, de búsqueda personal, en los dominios de la ética y la ontología. Nuestro tiempo necesita, quizá sin saberlo aún, filosofía que estimule la acción responsable.

Equipo editorial

Editor

Miguel García-Baró López, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

ORCID: 0000-0002-4576-435X.

Director

Miguel Armando Martínez Gallego, Universidad Pontificia Comillas.

ORCID: 0000-0002-6161-9910.

Corrector de estilo

Daniel Martín González de Haro. Liceo Sorolla C (Investigador independiente).

ORCID: 0009-0008-3712-4740.

Revisor final

Rafael Mayor Mostajo. IES (Investigador independiente).

Diseñadora gráfica

Clara Martínez Corrales (Investigadora independiente).

ORCID: 0009-0003-4778-6880.

Consejo de redacción

Marcos Cantos Aparicio, Universidad Eclesiástica San Dámaso.

ORCID: 0000-0001-6824-8000.

Pilar Fernández Beites, Universidad Complutense.

ORCID: 0000-0002-0534-5337.

Iván Ortega Rodríguez, IES (Investigador independiente).

ORCID: 0000-0001-9776-5197.

Ramsés Sánchez Soberano, Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana.

ORCID: 0000-0001-6525-6312.

Ignacio Verdú Berganza, Universidad Pontificia Comillas.

ORCID: 0000-0002-1151-0271.

Ángel Viñas Vera, Universidad Loyola Andalucía.

ORCID: 000-0002-6793-2748.

Consejo científico

Juan Arana Cañedo-Argüelles, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

ORCID: 0000-0002-8028-7210.

Olga Belmonte García, Universidad Complutense.

ORCID: 0000-0001-9868-6351.

Carla Canullo, Università di Macerata.

ORCID: 0000-0002-5867-8397.

Juan José García Norro, Universidad Complutense.

ORCID: 0000-0003-0343-0885.

Jérôme de Gramont, Institut Catholique Paris.

ORCID: 0009-0005-3823-507X.

Juan Carlos Haidar, Sophia University.

ORCID: 0009-0001-0015-6617.

Antonio Lastra Meliá, La Torre del Virrey.

ORCID: 0000-0002-4470-4494.

Kátia Marly Leite Mendonça, Universidade Federal do Pará.

ORCID: 0000-0002-0547-8500.

Carles Llinàs Puente, Universidad Ramon Llull – La Salle.

ORCID: 0000-0002-4648-0391.

Ricardo Parellada Redondo, Universidad Complutense.

ORCID: 0000-0001-9169-392X.

Patricio Peñalver Gómez, Universidad de Murcia (Emérito).

Ana Rioja Nieto, Universidad Complutense.

ORCID: 0000-0001-6223-2083.

Leonardo Rodríguez Duplá, Universidad Complutense.

ORCID: 0000-0003-4308-2125.

Sergio Sánchez-Migallón Granados, Universidad de Navarra.

ORCID: 0000-0002-7295-2735.

Agustín Serrano de Haro, CSIC.

ORCID: 0000-0001-6223-2083.

Gonzalo Soto Posada, Universidad Pontificia Bolivariana (Emérito).

ORCID: 0000-0002-2077-4965.

Víctor Manuel Tirado Sanjuán, Universidad Eclesiástica San Dámaso.

ORCID: 0000-0002-6724-6633.

Juan Antonio Valor Yébenes, Universidad Complutense.

ORCID: 0000-0002-9357-3435.

Bases de datos y repertorios

Bibliográficas nacionales

Biblioteca Nacional de España.

Derechos de autor

Los autores de *Actio philosophica* se comprometen a entregar textos no generados con sistemas de inteligencia artificial (IA). La revista se acoge, en lo relativo a los derechos de los autores, a lo establecido en la Ley de IA de la Unión Europea (2024).



El contenido de *Actio philosophica* está bajo licencia Creative Commons (Reconocimiento - No Comercial - Sin Obra Derivada. by-nc-nd). Puede consultarse en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Administración

Actio philosophica

www.actio-philosophica.com.

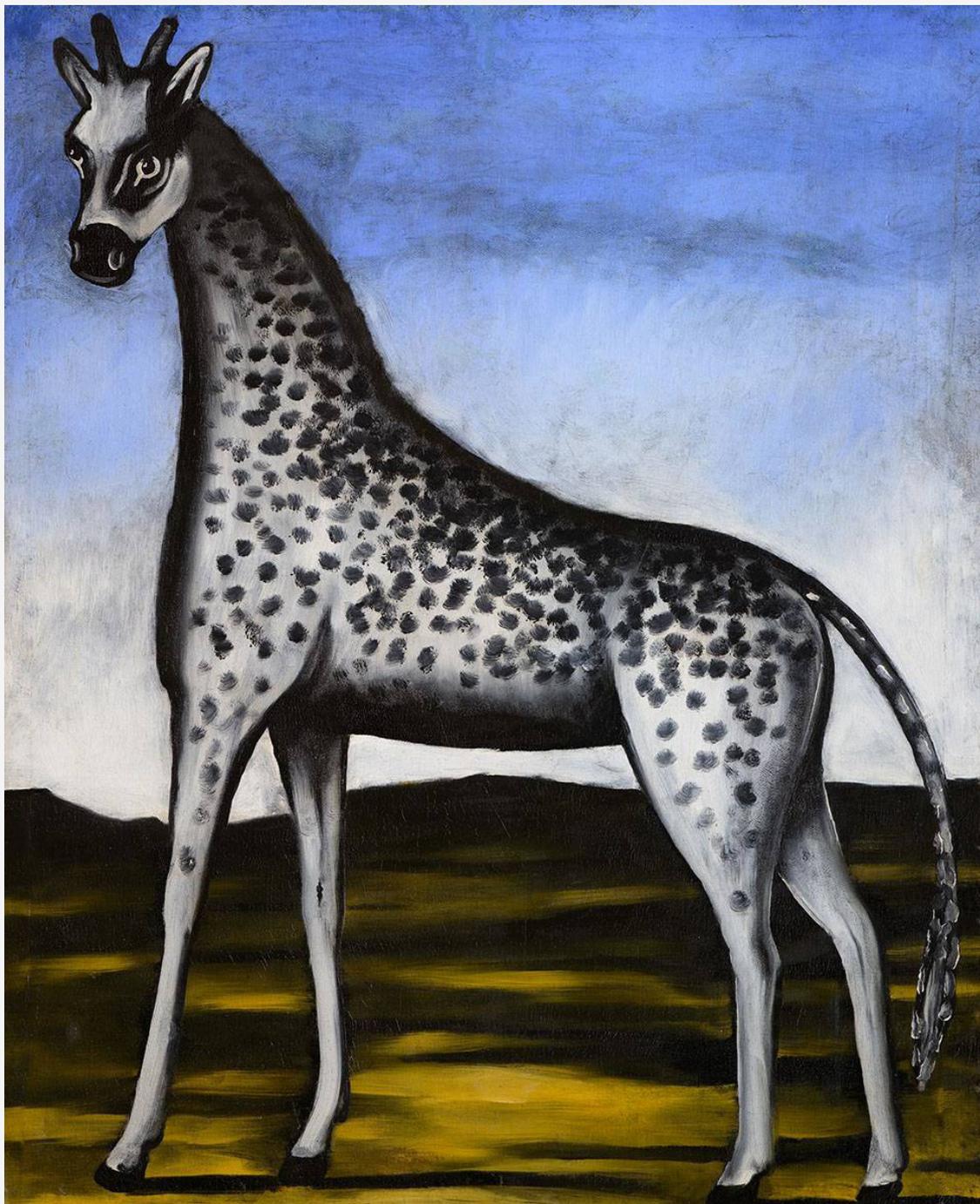
actiophilosophica@gmail.com.

ISSN: 3020-9307

Editor: Miguel García-Baró López, Madrid.

Portada: La tipografía de la portada es la antigua fuente Homero, creada y distribuida por la Fundación Tipográfica Neufville, filial española, asentada en Barcelona (1885-1995), de la fundición alemana Bauer Types.

Giraffe (1905). Niko Pirosmanni. 138 cm x 112 cm. The State Museum of Fine Arts of Georgia.



Niko Pirosmannashvili (Pirosmanni) fue quizá toda su vida un pequeño campesino georgiano huérfano, pastor en algunos momentos, sirviente de casa rica en otros. En el más que modesto colmo de su prosperidad, maquinista de trenes y pintor de brocha gorda. Agonizó tres días en la cueva de un sótano y murió de hambre en el primer año de la revolución bolchevique; y ni siquiera escribió alguien su nombre sobre la tumba.

No vio seguramente jamás los animales que pintó. Su caso es el de una imaginación que desborda un cuerpo a través del dibujo y, cuando el dispendio es posible, un poco de color sobre los hules. Esta jirafa es una necesidad, no sabemos derivada de qué sueño. Pirosmanni intentó vivir de su arte sin maestros y no lo logró. Es de suponer que el arte, gracias a su verdad enigmática, lo mantuvo a él vivo un humilde número de años.

Índice

En la aventura del filósofo

MIGUEL GARCÍA-BARÓ LÓPEZ

En los inicios del pensamiento de Zubiri 11

ROLAND VASCHALDE

La chouette de Minerve. Éléments d'ornithologie phénoménologique 29

KÁTIA MARLY LEITE MENDONÇA

Do político e do Anticristo: Uma reflexão a partir de Michel Henry 37

JÉRÔME DE GRAMONT

Fragments pour une philosophie dernière 53

RAMSÉS LEONARDO SÁNCHEZ SOBERANO

De la noche más oscura 59

En las vislumbres de la caverna

LUIS MIGUEL ORBANEJA GARCÍA

*Análisis textual del discurso de Lisias en el Fedro de Platón:
El descarte del éros en las relaciones personales* 81

Rarae aves

DANIEL MARTÍN FERRAND

Revaluación filosófica 127

ALFONSO GARCÍA NUÑO

Paseo filosófico a Las Ventas 135

No todo estaba escrito

ANTONIO LASTRA

El segundo maestro 155

En los inicios del pensamiento de Zubiri¹

MIGUEL GARCÍA-BARÓ LÓPEZ

ORCID: 0000-0002-4576-435X

DOI: 10.62860/AP.12

Dedicado al trabajo excelente y generosísimo de John David Barrientos

Antes de Heidegger: Fenomenología, escolástica y ciencias: la aparición casi clandestina de Zubiri en el escenario filosófico español hace un siglo

Aunque el *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* haya sido objeto de una publicación no venal y casi clandestina, como dice con razón Antonio Pintor Ramos, el editor contemporáneo de este primer libro de Xavier Zubiri, y, por consiguiente, haya ejercido mínima influencia en los escritos filosóficos en español, se trata de un texto lleno de interés, erudición y argumentaciones. El autor lo presenta como «esencialmente provisional y libre de toda pretensión dogmática», pero, si bien estas palabras ya figuran en la versión de 1921 —la tesis doctoral de Zubiri, dirigida y presentada por Ortega en la Universidad Central—, la realidad es que hay en este libro definiciones,

¹ Este ensayo se propone ser el primero de una serie que intente hacer justicia al conjunto formidable del pensamiento de Zubiri, cronológicamente analizado. La obra del filósofo merece absolutamente larga dedicación, unas veces muy crítica y otras, la mayoría, admirativa. Es un imprescindible trabajo de salvación de nuestras circunstancias y una suerte de deber moral para los cultores de la filosofía en español.

descripciones y decisiones teóricas de gran interés. Como también señala Pintor Ramos, este material es muy relevante para ver respecto de qué se separa paulatinamente la evolución posterior del filósofo español; en todo caso, da por sí mismo mucho que pensar y está pidiendo a gritos un análisis y, quizá, recepción, aunque llegue esta con un siglo de retraso.

Se verá además que en el lapso que media entre la tesis y la edición académica del tratado —no citado por nadie en los cien años siguientes, ni siquiera por el discípulo directo de Zubiri, José Gaos, cuando elaboró su propia tesis doctoral sobre el mismo tema de la memoria de licenciatura de Zubiri en Lovaina, aprobada tres meses antes que la tesis madrileña— ya exigió matizaciones nuevas al autor.

Se trata de cumplir dos objetivos muy ambiciosos: presentar una *filosofía objetivista*, una filosofía de la *objetividad pura*,² y hacer ver que la filosofía es realmente la *corona de la cultura*, en el sentido de que es «la necesidad postrera del espíritu después de haber agotado todas sus otras actividades». Es natural que un filósofo de 25 años se asombre y hasta se atemorice de sus audacias, pero también es natural que las cometa y que las dé a conocer, siquiera sea a los entendidos y que no van a maltratarlo por nada que no sea alguna deficiencia en la filosofía misma.

Me permito la observación de que Zubiri elige partir no de la defensa de una moral, sino de la cuestión de la *verdad* como «centro de gravitación de todo el pensar filosófico». Pero es que este punto de partida tiene de suyo relaciones estrechísimas y no siempre explícitas con la ética.

La perspectiva inicial, tan cara a la primera filosofía de Edmund Husserl y aún acogida en la introducción a *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger (1927), es que: «Los problemas filosóficos nacen de la necesidad de fundamentar la ciencia objetiva y de interpretar sus resultados» (PE 90). De hecho, es la crisis de la ciencia newtoniana lo que principalmente «va a ponernos en nuestros días ante nuevas necesidades filosóficas solo satisfechas con una teoría de la objetividad pura» (PE 91). Esta crisis repercute de varios modos en la interpretación de las demás ciencias, a la que se dedica las siguientes

2 Cuyos «primeros y más fundamentales elementos están dados en la Escolástica». La tesis no incluía este miembro de frase, que ahora se lee en la p. 90 de la edición de Pintor Ramos (Xavier Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*; Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri; Madrid, 2019; en adelante, PE).

brillantísimas e informadísimas veinte páginas. No se encontrará algo siquiera parecido en la literatura española contemporánea.³

La conclusión de esta recensión del estado de las ciencias se obtiene en PE 110s. Lo esencial de ella se expresaba así en la tesis: «Entre lo ontológico y lo subjetivo, que a su modo es también ontológico, hay un término medio: lo objetivo»; lo mismo significa esta otra frase: «Entre la Psicología y la Cosmología hay una Fenomenología». Si «la filosofía ha sido en todas las épocas una fundamentación teórica de la ciencia, la filosofía contemporánea debe cambiar de norte respecto de los clásicos del siglo XIX y fundamentar críticamente ese mundo de la objetividad, base de todos los demás». El punto de partida lo ocupará todavía ahora la *teoría del juicio*, solo que hecha ahora no en función de la cosmología ni de la psicología, no en función de una ontología ya dada por supuesta, sino «desde el punto de vista de la objetividad pura»; es decir, entendiendo que en el juicio es donde la verdad se alcanza y se expresa formal y plenamente, como afirma unánime la tradición.

Es evidente que esta página se ha podido escribir sobre la crítica del psicologismo llevada a término por Husserl en sus *Prolegómenos a la lógica pura*, completados por el resto de sus *Investigaciones lógicas*.

Zubiri echa también mano de la sección I de las *Ideas* de Husserl, que le permite defender que se puede pasar siempre de un hecho a su esencia aislándolo de las «condiciones de su realidad». Zubiri prefiere, en efecto, empezar su desarrollo de lo que entiende por fenomenología no desde la matemática o la lógica, que siente más propicias, sino de los seres existentes, o sea, de lo que acaba de llamar cosmológico —que incluye en principio lo psicológico—. Pues bien, ese aislamiento deja a la esencia de lo existente «patente a nuestros ojos de un modo no real ni irreal, sino arreal», y es exactamente a esto a lo que deberíamos llamar *fenómeno* en el sentido riguroso de la palabra, mientras que a su peculiar manera de ser arreal debemos llamar *conciencia*. Así, hacer un análisis fenomenológico de un objeto equivale a «reducirlo a las condiciones de su conciencia pura», para lo cual convendrá

3 Véase también la excelente sección II de *La crisis de la conciencia moderna* (1925), PE 340-353, destinada, por cierto, y luego se verá mejor la relevancia de esta cuestión, a mostrar cómo la evolución de las ciencias en el último siglo conduce a la «renovación de ciertos conceptos favorables a la síntesis escolástica y que algún día pudieron creerse definitivamente desterrados de la ciencia» (PE 354). Esta renovación va en consonancia con las apetencias de unidad y armonía que «padece el alma moderna» (PE 352).

«una incorporación crítica de ciertas nociones escolástico-aristotélicas a la filosofía contemporánea», como se estaba empezando a hacer en Alemania.⁴

No cabe exagerar la importancia que estas citas tienen en la recepción española de la fenomenología, incluso dadas las circunstancias de la casi no publicación del libro de Zubiri. A fin de cuentas, estamos tratando de una doctrina supervisada por el mismo Ortega y que tiene que extender su eficacia desde las cátedras de la Universidad Central.

El fenómeno es, pues, el *contenido de conciencia*, en el sentido preciso en que su forma de ser es la conciencia, es decir, la arrealidad. Él mismo es siempre una esencia cuando ha tenido que someterse a la reducción fenomenológica que nos lleva del ser existente a esta objetividad pura que es *su* fenómeno —a la vez, *mi* conciencia—. En otras palabras: entre el sujeto y el objeto hay la conciencia con su contenido, o sea, una esencia reducida del objeto y que presenta un ser arreal, es decir, no real ni irreal.⁵

Esta separación de tres planos (psicológico, fenomenológico y ontológico) tiene que precisarse distinguiendo el *objeto* de la *cosa*, en especial cuando describimos nuestra conciencia del mundo —término este que Zubiri esquivó—: «la cosa es el objeto en cuanto no está presente a la conciencia; el objeto es la cosa en cuanto está presente a la conciencia».⁶ Lo exacto habría sido escribir que los objetos son todo aquello que puede constituir término inmediato de un acto de conciencia, mientras que las cosas jamás ocupan esta posición: son siempre términos mediatos. Complica el análisis el hecho evidente de que los objetos que remiten luego a las cosas tienen «múltiples facetas», de las que solo una o pocas están en cada caso presentes inmediatamente a la conciencia. Pero las expresiones en que Zubiri quiere captar la situación nos llevan a un supuesto que no está justificado. En efecto, en vez de seguir diciendo que todos los aspectos del objeto integran la totalidad de este como término inmediato del acto de conciencia, tanto aquellos aspectos o facetas que están inmediatamente presentes en cierto momento a la conciencia, como los que en ese mismo no lo están pero esencialmente podrían pasar a estarlo, Zubiri sostiene que esto de *estar inmediatamente presente* es

4 «El renacimiento de la Metafísica es una consecuencia inmediata del objetivismo», se afirma en PE 114.

5 Que no se lo llame directamente «ideal» tiene que ver con que los objetos son quienes pueden ser propiamente ideales, no los fenómenos o contenidos de conciencia en tanto que tales. Así se irá viendo en la prosecución de la investigación del joven Zubiri.

6 PE 123.

ser ya *contenido de la conciencia*, o sea, el *fenómeno*; de modo que el fenómeno, cuando no coincide con el objeto, es sencillamente aquella parte de este que está inmediatamente presente en la conciencia —como su contenido—. Nada de la cosa podrá ser nunca ni objeto ni contenido de conciencia, pero cualquier parte del objeto puede ser contenido de conciencia, y alguna ha de serlo de hecho, cuando tratamos los casos más básicos de referencia intencional o de conciencia a los objetos. La evidente dificultad está en los casos en los que el objeto se convierta plenamente en fenómeno, o sea, en aquellas situaciones en las que no haya por qué distinguir fenómeno y objeto. En ellas habremos suprimido la descripción en tres términos, cuando lo que parecía bien asegurado, máximamente asegurado, es que el fenómeno arreal no se confunde nunca con el objeto al que apunta la conciencia *a su través*, por decirlo de alguna manera.

Guardemos esta crítica por ahora y veamos si puede Zubiri contrarrestarla al ahondar en sus análisis.

Continúa el filósofo definiendo como *intuición* el «acto de conciencia por el que el fenómeno está presente a la conciencia». Una definición nada clásica, puesto que lo que supone es que toda intuición está ya fenomenológicamente reducida. La verdad es que se habla de intuición mucho antes de saber que hay arrealmente los fenómenos; pero Zubiri quiere restringir y precisar al máximo el concepto: vemos de veras lo que está directa e inmediatamente presente a la conciencia como su contenido, aunque en la actitud no filosófica vemos o creemos ver la cosa misma o, a lo sumo, el «objeto» mismo, pero no carecemos de conciencia de lo que sean estos fenómenos que así usamos cotidianamente. El mecanismo de «ver las cosas» pasa por la inadvertida «intuición del fenómeno»; una inadvertencia que tiene terribles consecuencias metafísicas, porque, por ejemplo, convierte a las cosas en contenidos de la conciencia y al sujeto en una constelación de tales cosas.⁷

En efecto, si el fenómeno es parte del objeto, habrá que decir que la percepción sitúa en la realidad, como existentes, no ya a la cosa, sino al objeto y al fenómeno, o sea, al contenido de la conciencia. De aquí que Zubiri identifique la reducción fenomenológica con el «acto de neutralización», o sea, con la modalización de la percepción que consiste en neutralizar su creencia

7 PE 172 vuelve sobre ello en esta forma: «La cosa es el objeto precisamente cuando no es objeto... El concepto de cosa es siempre esencialmente explicativo».

en la existencia de lo percibido (abreviemos con esta sola palabra la cosa, el objeto y el fenómeno...)⁸

En la doctrina de Husserl, la percepción no necesita sufrir una modificación de neutralización, sino tan solo estar vigilante para diferenciar la cosa trascendente del objeto como polo noemático de la percepción misma. La «reducción» concentra la descripción en todo aquello que está directamente dado en este caso, o sea, en primer lugar, la dualidad nóesis-nóema.

Zubiri completa su visión particular de los comienzos de la fenomenología señalando que el fenómeno, al haber sufrido la reducción, ha perdido los factores individuantes que conserva el objeto y es, por ello, ya una esencia, mejor dicho, una especie —la especie bajo la que cae, desde luego, el objeto y, con él, infinitos otros objetos posibles de la misma clase—. Considerar estas esencias arreales es el acto que se debe denominar *ideación*. Con lo que obtenemos que «intuición, reducción e ideación son los tres momentos fundamentales del análisis fenomenológico».⁹

Pero Zubiri cree que «una vez definido un fenómeno, es preciso explicarlo», o sea, «encontrar las condiciones que determinan su aparición».¹⁰ Y esto ya no es fenomenología, sino algo que tendríamos que localizar como una parte de la cosmología, en los términos de arriba, porque la tarea es aho-

8 En PE 167s. introduce Zubiri una distinción del todo inédita y que recibe un tratamiento terminológico que solo puede producir confusión. Se refiere, en efecto, en esta página a la «materia» de la conciencia, y separa en ella «fenómeno» y «contenido». Con «contenido» señala ahora a, por ejemplo, el sentir, mientras que el color sentido es el «fenómeno». «El color es uno, los contenidos se multiplican con los hombres y dentro de cada hombre en sus diversas percepciones», explica. Por otra parte, a lo arreal paso a denominarlo *virtual* —y así quedará para lo sucesivo—. Y en PE 234, solo que citando el texto de la tesis doctoral, se nos ofrece la máxima complejidad en este terreno descriptivo: «Entre la sensación y el sensible se halla el medio intencional, puramente virtual de lo sensible, medio sobre el cual se aplica la intención sensitiva. La atribución del ser virtual al objeto de ella es el acto de sensación». No se pierda de vista, por otra parte, que «la aprehensión concreta de objetos sensibles se llama percepción y su parte elemental es la sensación» (PE 231). Y es que la percepción tiene (PE 236) elementos de «orden inteligible», o sea, ante todo, ideaciones varias que más que tener da por supuestas y utiliza.

9 PE 127. En el interesante ensayo *Filosofía del ejemplo* (1926) se amplía adecuadamente este concepto de intuición, a la vez que se introduce el tema, tan caro al Zubiri posterior, de superar el dualismo entre el «entendimiento que juzga» y «los sentidos que perciben». Hay que defender «enérgicamente la unidad de ambas funciones», porque «a la inteligencia, como a los sentidos, le están inmediatamente dados los objetos», y ello, «con todos sus elementos, lo mismo sensibles que inteligibles». El acto de la inteligencia es justamente intuir estas propiedades inteligibles o, lo que es lo mismo, ver en el objeto de los sentidos el «ejemplo de una idea» —y tal es la esencia del método de la fenomenología—. Véase PE 365-367.

10 *Ibid.*

ra propiamente científica y se vale no de esos tres momentos del método fenomenológico, sino de la inducción, el razonamiento y la deducción. Solo que Zubiri reconoce que existe una que él llama «explicación vital» —el fenómeno, situado dentro del mundo vital— que no es ni la científica propiamente dicha ni la metafísica. Este mundo vital es el que «nos está inmediatamente presente y regula nuestras necesidades y nuestra vida». La explicación en cuestión será, pues, más bien biológica que cosmológica, o, como dice Ortega en el mismo contexto en que quiere ahora plantarse Zubiri, *biográfica, raciovital*.¹¹

La fenomenología queda así circunscrita a un ámbito que podría denominarse el de una lógica pura decisivamente ampliada: una filosofía primera que desarrolla sus investigaciones *antes de iure* —después, *de facto* y, por lo mismo, contracorriente y teniendo que desmontar prejuicios— que las explicaciones que traerán luego las ciencias, la metafísica y el contexto especial de la razón vital o histórica.

En lo que se refiere a esta ampliación que acabo de mencionar, lo primero que hay que tomar en cuenta es que hay *dos formas esenciales de conciencia*, o una sola: hay la conciencia *objetiva*, cuyo fin único es «presentar o producir objetos», y hay la conciencia *afectiva*, dedicada a percibir o producir *sentimientos*.

Las modalidades capitales de la conciencia objetiva son la *representación* y el *juicio*. La primera es «la pura presentación del contenido a su conciencia»; el segundo es «una aprobación o desaprobación» de ese contenido. Por cierto que cuando es la conciencia la que «determina el curso de los objetos», la representación se llama *fantástica* y el juicio correspondiente, *ficción*. Cuando lo determinante es el objeto, se habla de *percepción* y de *creencia*, respectivamente. Zubiri tiende cada vez más a suprimir el término «representación» y reemplazarlo por *aprehensión*.

En la conciencia afectiva hay también dos especies de actos: la *simple posición* y la *estimación*. Aquella nos presenta «el placer o el dolor del objeto» y, también, su «valor». La estimación «establece una jerarquía entre esos placeres y dolores; es decir, establece una escala de valores».¹²

Por estos pasos, cada vez más escabrosos, se desemboca al fin en la doctrina central que afirma que «la conciencia es una forma intencional que

11 PE 228 dice que «la vida mental es un caso particular de la Biología filosófica».

12 Cfr. PE 145-147.

se inserta sobre una materia que es un contenido de conciencia». ¹³ Unas páginas antes, ya en previsión de esta tesis, se nos ha dicho que la conciencia «no es una realidad: es pura virtualidad». ¹⁴

Lo que aquí se denomina forma es el carácter *intencional* del acto de conciencia. Este carácter es pura intencionalidad, sin materia, sin contenido, pero sí con multiplicidad de formas propias. La materia para estas formas vuelve a llamarse, ya se ve, «contenido de conciencia», solo que tenemos que recordar que este contenido tiene dos sectores: el fenómeno —esencia y especie, parte del «objeto»— y algo así como su repercusión en el sujeto en el mismo momento en que el fenómeno está presente —mejor dicho, la serie rapidísima y continua de esas repercusiones mientras el fenómeno está presente—.

La doctrina entera se presenta enseguida en los siguientes términos: «Las cosas producen en el sujeto una modificación realmente existente en él; esta modificación es un ser *sui generis*, que no tiene equivalente en el mundo físico y que consiste en ser, a la vez que una modificación del sujeto, una *existencia virtual del objeto en el sujeto*. Entonces el sujeto se refiere intencionalmente, mediante su contenido virtual, a un mundo real. Este acto de referirse es la conciencia». ¹⁵

La situación descriptiva dice ahora que el contenido de conciencia es *real* en el sujeto y *virtual* respecto del objeto —lo que corrige inevitablemente aquella tesis que decía que el fenómeno es parte del objeto—. ¹⁶ Pero es que este contenido ya hemos defendido que es esencia y especie de su objeto, por más que intentemos obligarnos a admitir que solo realiza esta función dentro de la relación intencional o de conciencia, siéndole indiferente que la conciencia en cuestión sea existencia, fantasía o idea, las tres formas de la conciencia de objetos, ¹⁷ que dan, respectivamente, la percepción, la imaginación y el concepto. Lo que sucede aquí es que «agrego a un contenido

13 PE 181.

14 PE 176.

15 PE 183s.

16 Sin embargo, PE 224 sigue insistiendo en que «el fenómeno es la parte aparente de la cosa, pero no una segunda cosa». De la cosa, ni siquiera ya del objeto. Temo que Zubiri quiere afirmar esta identidad parcial a toda costa, pero carece de elementos descriptivos que lo ayuden y no descubre cómo la explicación que llama metafísica —o quizá incluso la «vital»— fuerzan a hablar de esta manera no directamente —ni fenomenológicamente, que es lo mismo— justificada.

17 Según PE 184.

intencional de conciencia una intención objetiva». El contenido por sí solo no realiza la intencionalidad.¹⁸

Es verdad que aquí se ha introducido una porción de tesis propias de la escolástica aristotélica, que nos alejan de la práctica de la fenomenología en Husserl y sus discípulos directos. Zubiri ha hablado con mucho énfasis de objetivismo y de objetividad pura, pero encuentra en el realismo la explicación metafísica y vital de lo fenomenológico. Hay realmente un mundo con cosas y sujetos, y en los sujetos caben los sorprendentes actos de conciencia, gracias a que el material especial de la subjetividad está destinado, como sentenció Aristóteles, a hacerse en cierto modo, o sea, intencionalmente, todas las cosas. Pero no llegará a nada si no es porque las cosas mismas golpean la subjetividad llenándola, ante todo, de efectos reales que en ella se reciben como el ser virtual de lo esencial y específico de los objetos —a su vez, aquella inmediatez que se explica por la causa siempre recóndita que es el mundo de las cosas—. Naturalmente, no es que este sea el único tipo de efecto que las cosas hacen en las peculiares realidades mundanales que son los sujetos...

Desde luego que no, porque el sujeto —que, como no es contenido de conciencia no se identifica aquí en absoluto con la conciencia misma— es de suyo «una realidad cuyas manifestaciones son las sensaciones orgánicas, los afectos, los estados dinámicos, etc.». ¹⁹ El sujeto es, por cierto, la unidad sintética y la raíz de todos los actos de conciencia suyos;²⁰ pero rebosa con mucho este aspecto tan peculiar. El sujeto es más bien y antes *vida*; y «quien dice vida dice causalidad inmanente, esto es, movimiento cuya causa es intrínseca al ser que se mueve y cuyo efecto permanece en él... Lo primero es la tendencia a vivir» y no, por ejemplo, la sensación o la percepción. Y la vida transcurre en tres tipos de medios: el psíquico, el social y el interno. Más vale hablar de yo real para todo esto, y reservar el nombre de sujeto para el polo del lado del yo que comparece en la relación intencional.²¹

No necesitamos más detalles de la teoría expuesta por Zubiri en 1923 tan dogmáticamente en apariencia como no dogmáticamente según confesión

18 De manera claramente semejante a como los «contenidos primarios» de las *Investigaciones lógicas* sirven de suelo a la «aprehensión objetivadora», que es el «carácter de acto» cuando le sumo la «cualidad intencional» de cada caso.

19 PE 191.

20 PE 190.

21 PE 195s.

propia. Hay algunos elementos de ella que conviene subrayar antes de seguir adelante. El primero es que Zubiri no acepta que la fenomenología pura esté destinada a transformar hasta tal punto la interpretación de las ciencias que las prive de su realismo básico y enmiende incluso sus métodos inveterados. Como hacía Bergson, Zubiri cree en las ciencias; cree en su evolución reciente, en su dispersión, pero también en su *realismo*, que se extiende a la concepción metafísica general: hay un mundo real que causa nuestro conocimiento —y que ha sido creado por Dios, si tomamos en consideración que es un sacerdote católico quien ha escrito estos textos—. Pero los saberes que menos han avanzado son los que se fundan de una u otra manera en lo psicológico y, probablemente, en lo biológico —lo cual influirá seguramente en el estado imperfecto de saberes como la historia, la sociología, la economía y la medicina—. La confusión en torno a los yoes reales impregna además los saberes normativos, o sea, la lógica, la ética y la estética —y, por lo mismo, la politología—. Hay realismos de mala fundamentación filosófica y hay peligrosos idealismos, subjetivismos, pragmatismos. No cabe defender la ciencia auténtica más que constituyendo una filosofía verdadera de la objetividad, que, de paso, protegerá y corregirá los saberes que se centran en la vida humana.

Ahora bien, la preservación de la objetividad exige que la filosofía —que sobre todo está llamada a suministrar seguridad a las ciencias— comience por la fenomenología, o sea, por el ser virtual que es lo esencial en el acto de conciencia. Es la única forma de afianzar lo ideal y lo específico, sin lo cual el trabajo de la ciencia se interpretará siempre dentro de los límites del antropologismo o, por lo menos, de un contingentismo absoluto.

Cuando se llega a la conciencia, siempre hay que analizar en tres factores lo que encontramos: sujeto, objeto y fenómeno, o, lo que es lo mismo, acto de conciencia, contenido de conciencia y referente intencional del acto de conciencia. Hay además que tomar en consideración, cuando se trata de las aprehensiones primordiales de lo existente —las percepciones—, la cosa, más allá del objeto y causa del contenido de la conciencia. No ya los actos afectivos, sino incluso los más simples entre los actos objetivos —el sentir, por ejemplo— exigen este análisis en tres componentes: jamás falta el contenido intencional, que adquiere plenamente su referencia intencional cuando le da forma lo propiamente activo del acto de conciencia. En toda relación intencional, ya sea del conocimiento y su variante —la imaginación—, ya

sea del sentimiento, hay una mediación callada y en general no observada: la del fenómeno, que es de suyo esencia y, al tiempo, especie del objeto.

En 1923 no estaba ya Ortega en una posición que pueda llamarse muy cercana a esta comprensión que Zubiri exponía aún ese año de la fenomenología como filosofía primera. En cambio, en el curso *Sistema de psicología*, de 1915, Ortega defiende casi exactamente lo mismo que Zubiri en su tesis y su primer libro no divulgado. En la lección II decía Ortega: «El ser fenoménico es el ser constituido por lo presente en cuanto tal... En cambio el ser real no es nunca inmediato... Inmediatamente llega a mí solo una vista de él, una parte de él».²² La lección VII sostiene que «ninguna verdad explicativa puede tener efecto retroactivo sobre las verdades descriptivas... Ninguna proposición de las ciencias de realidad puede influir lo más mínimo en las ciencias fenomenológicas o puramente descriptivas, como son la lógica, la ontología, la matemática».²³

Como subrayé en otro trabajo hace ya años,²⁴ conviene no olvidar la huella muy profunda que Ortega, el maestro, dejó en Zubiri, quizá su gran discípulo no reconocido como tal. ¿No será la evolución del pensamiento de Zubiri un género de confrontación fecunda con Ortega más que con nadie?

Destaco, sin embargo, la discrepancia más potente en el inicio del camino intelectual de Zubiri. Está muy vigorosamente expuesta en el ensayo de 1925 *La crisis de la conciencia moderna*. Zubiri se alinea aquí con quienes «hemos creído en Santo Tomás como en el único eficaz remedio contra esa neurastenia filosófica que estigmatiza la vida del pensamiento en la

22 Este *Sistema* constituye el grueso de las *Investigaciones psicológicas* editadas por primera vez por Paulino Garagorri en 1979 (Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial). La cita es de p. 35. En adelante, IP.

23 IP 84. Esta frase y la que aquí cito ahora muestran que Ortega se encontraba más cerca de Husserl que el joven Zubiri, a pesar de que también este puede afirmar lo mismo —aunque añadió, ya lo hemos visto, factores procedentes de la Escolástica aristotélica, en especial, la causalidad que explica el contenido de conciencia con su intencionalidad potencial—: «El fenómeno “relación de conciencia” es el elemento universal donde flotan todos los demás fenómenos, y que penetra hasta sus últimas partículas todos los objetos reales y posibles» (IP 86). Nótese que Ortega habla aquí también de la relación de conciencia como constituida por tres factores. En la lección XI subraya con su peculiar dramatismo: «Lo visto se destruirá, yo pereceré, pero el sentido de mi visión es eviterno» (IP 125). Ortega no recurre, ya se ve, a términos escolásticos... Y llamó al estudio del sentido *noología*.

24 Se trata de los capítulos VI y VII de mi libro *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española* (Madrid, Trotta, 2012), titulados respectivamente: *El primer ensayo de noología concebido por Zubiri y Ortega como maestro de Zubiri en fenomenología* (pp. 155-221).

última centuria». ²⁵ Sigue habiendo en la fenomenología «detalles totalmente inadmisibles que llevan bien marcado el sello del idealismo hegeliano», ²⁶ mientras que en Scheler, como no vincula «en una síntesis superior las ideas de ser y de valor», se ve impedido de llegar «a una idea justa de la personalidad». ²⁷ No hay mención crítica alguna del maestro Ortega, ciertamente, al que se considera *el* fenomenólogo español. ¿Concebía Zubiri la esperanza de acercar a Ortega a las preocupaciones de nuevo aristotelismo cristiano que ocupaban el corazón del discípulo?

Después de Heidegger: metafísica

Todo esto había dado un vuelco radical ya en el otoño de 1931, en la medida en que tenemos constancia escrita de la evolución del filósofo Zubiri. Naturalmente, como esta constancia nos la proporcionan los cursos y el seminario que impartió Zubiri en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central cuando se incorporó plenamente a su cátedra de Historia de la Filosofía de regreso de haber estudiado junto a Heidegger en Friburgo, la transformación hay que fecharla quizá un par de años antes. Heidegger fue su «genial maestro», ²⁸ mientras que las referencias a Ortega son inexistentes y las referencias a la fenomenología son siempre despectivas. Sin embargo, lo auténticamente despectivo se reserva para la especulación escolástica.

Ante todo, Zubiri ha adquirido una noción de la misma filosofía que se podría llamar radicalizada; hasta el punto de que, a su luz, quizá tendríamos —y pudo hacerlo así el propio Zubiri— que calificar de no estrictamente filosófico todo el trabajo de los años anteriores que he recorrido ya. Lo que más importa no es tanto que realmente no pueda la filosofía ni ejercerse

25 PE 338. En 357 y luego en la recensión del libro de Paul L. Landsberg *La Edad Media y nosotros* se echa de ver cómo San Agustín está aún más cerca del joven Zubiri que Santo Tomás. En la cita de 357 se dice que «ambos pensadores no son más que dos momentos de una vida única». Muy probablemente se trata de otra más entre la plaga de erratas que afean la edición de los *Primeros escritos*, y en vez de «vida» deba leerse «vía».

26 PE 349.

27 PE 351. Aún no estaba publicado *El puesto del hombre en el cosmos...*

28 Véase la p. 314 del volumen I de los *Cursos universitarios* de Xavier Zubiri, editado por M. Mazón: Madrid, Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri, 2007. En adelante, CU I. (Siento tener que advertir de la cantidad exagerada de erratas que contiene este volumen, en especial en sus términos en griego.) El curso más importante, impartido de octubre de 1931 a mayo de 1932, es el titulado: *Introducción a la Filosofía: la metafísica de Aristóteles*, al que pertenece la cita.

ni presentarse dividida en un haz de disciplinas diferenciadas, ni que su nombre más adecuado sea el de *metafísica*. Está muy bien el significado de este término —«metafísica»— por más que haya sido el efecto de una perplejidad del antiguo editor, Andrónico. La filosofía viene luego de la ciencia de un modo del todo distinto de como antes se lo representaba. La situación real es justamente la inversa: la filosofía nace desde sí misma, o sea, desde su propia práctica, y luego asiste al nacimiento de las ciencias y hará siempre bien en tomarlas en consideración. Pero no es su «corona» ni tampoco exactamente su fundamento en el sentido digamos corriente de lo que quiere decir ser fundamento. En otras palabras muy interesantes: «La filosofía no comienza nunca por una evidencia, sino por una absoluta inevidencia, por el hecho mismo de filosofar».²⁹

Claro está que este hecho se encuentra motivado: surge de una «emoción pura», como ha sugerido Bergson, consecuente a cierta «concentración de pensamiento».³⁰ Por emoción pura debemos entender una peculiar que solo aquí se presenta. La emoción se compone de varios factores, como también es el caso de la concentración de pensamiento en cuestión. Sobre todo es asombro,³¹ pero, al mismo tiempo, ocurre únicamente «en el momento en que el hombre, desligado de todo, ha adquirido su libertad radical».³² En virtud de esta, se encuentra en la paradójica situación de estar formando parte del todo universal y, al mismo tiempo, justamente verse y saberse y estar realmente «desligado de todo». Es él aquel elemento en el todo universal cuya existencia peculiar —cuya esencia, podríamos decir, porque estamos muy cerca de Heidegger, muy lejos de Tomás, pero más cercanos a Aristóteles que a nadie— es precisamente la posibilidad de este distanciamiento, de esta libertad. En algún momento dice por eso Zubiri que todos los seres humanos inician un camino en la metafísica,³³ aunque enseguida se llenan de miedo y prefieren otros, que son en especial, los de la religión y el arte. De ahí que quien se mantiene en la filosofía haya superado una tentación primordial de darle la espalda y, como ha escrito Nietzsche, no parte al filosofar de la aporía, del apuro, sino de «la plena felicidad».

29 CU I, pp. 144s.

30 CU I, p. 3.

31 CU I, p. 132.

32 CU I, p. 7.

33 CU I, pp. 28s.: «La pregunta ¿qué es el ser? Constituye esencialmente la manera como el hombre existe en el universo».

Libertad respecto de todo y asombro, pues, respecto de todo. Luego el instrumental de la filosofía son unos pensamientos muy característicos: no unos cuantos conceptos, sino siempre «pensamientos de totalidad». Como tienen esta condición, su vocación es la de llegar a la «última raíz de la existencia». Pero como «la necesidad primera del hombre que descubre en sí la filosofía es huir de ella y de sí mismo»,³⁴ enseguida encuentra otras vías para el acceso a aquella última raíz. La vía filosófica es la *alétheia*: el descubrimiento de la verdad haciendo una violencia *sui generis* a la totalidad, o sea, a la naturaleza. Las vías de la religión y el arte buscan al «hacedor de la totalidad universal» para «cobijarse en él».³⁵ La metafísica o filosofía se detiene, pues, en la naturaleza misma, en la totalidad, mientras que la religión y el arte se lanzan más allá y fuera de ella, en la dirección de un Señor del Ser, para expresarme con palabras de Schelling. La religión y el arte tienen inspiración teológica, pero la filosofía carece de ella. La metafísica no quiere «escondarse» en Dios, sino «arrancar a la naturaleza el secreto de sus claridades y sus oscuridades»,³⁶ simplemente para conocerlo y, desde luego, saber después orientarse en la totalidad natural, por el método, en especial, de determinar «de qué manera la ciencia va a servirle».³⁷

Esto significa que, en un sentido eminente, solo construyen arte y religión aquellos que no solo se asombran ante «la existencia entera», sino que se aterrorizan al concebirla contingente, finita, necesitada y pobre, siempre a un paso de desaparecer en la nada. Zubiri atendió en épocas posteriores a la seriedad de este «horizonte de la nihilidad», como lo llamó un día; pero en el año académico 1931-1932 proclama de la manera más tajante que «la realidad no puede entenderse en oposición a la nada».³⁸ El pensamiento judío concibe la verdad como *'emet*, en absoluto como *alétheia*. *'Emet* quiere decir confianza en la promesa —por antonomasia, en la promesa de que el futuro será el de la salvación en Dios—. ³⁹ El mesianismo es su entraña, pero la emoción de que parte y en la que permanece habría que calificarla con adjetivos durísimos, que Zubiri no se permite escribir, pero que abundan en la pluma de Nietzsche, de Schopenhauer, y en la enseñanza

34 CU I, p. 127.

35 CU I, p. 12.

36 CU I, p. 12.

37 CU I, p. 132.

38 CU I, p. 239.

39 Cfr. CU I, p. 175.

—por entonces, solo enseñanza oral— de Heidegger. Aunque arrastremos injustamente al arte al mismo destino —supongo que injustamente, porque no hay una fundamentación de tal cosa y porque con este movimiento precisamente rebajamos terriblemente el arte griego, y esa no era precisamente la intención de los inspiradores de Zubiri—, explicamos así la religión judeocristiana —ella, al menos y de entrada— por la perversa emoción del miedo, por el apocamiento ante la majestad y la suficiencia de la naturaleza y, en definitiva, por el odio a la vida jovial, a la plena felicidad, al riesgo antiteológico. La filosofía, que no nos proporciona cobijo alguno, es «lo que más aproxima a la eternidad». En cambio, usarla dentro de la construcción teológica cristiana, como hizo eminentemente Tomás de Aquino, solo sirve para ir aún más lejos en lo degradante: para «el aplastamiento del específico pensamiento cristiano con una mala interpretación de la filosofía griega».

La *naturaleza* no es, pues, en este profesor más friburgués que madrileño o vasco, aún vestido de traje negro talar, nada más que un *horizonte* para el pensamiento filosófico: el *horizonte de la movilidad*. No: aquí la *Physis* es la totalidad poderosísima de cuanto realmente hay —incluido el ente en potencia—, que se basta a sí misma, que es eterna, que es pujanza de vida e inaudita fecundidad. Zubiri hace como Heidegger: no distingue *physis* de *arché* en ningún griego, pese a la evidencia en contrario ya desde Anaximandro de Mileto.⁴⁰ Toda la filosofía griega, pasando de puntillas por Sócrates y forzando a Platón a un régimen mucho más duro de aquel —«a pan y agua», decía Ortega— al que lo sometió Paul Natorp. Tan absorbente y alto es Aristóteles que nada hay, en el fondo, de metafísica entre él y Hegel; y después de Hegel no ha vuelto a haber nada de nada, hasta el presente en Madrid y un poco en Friburgo. «De Hegel a nuestros días no se ha filosofado»,⁴¹ entérense los fenomenólogos.

El conjunto de *noeîn* y *logos* son así «el momento de claridad» de la Naturaleza misma; y el ser humano es el que, casi sin proponerse esta violencia, *descubre* la verdad de una Naturaleza que gusta de ocultarse no menos que como «un rapto a la naturaleza».⁴² Tal es la parte que se ha concedido a los humanos dentro de la Naturaleza; y es justamente por todo

40 Tal es el hilo conductor de todo el curso, desde las fuertes expresiones en este sentido del capítulo 2 de CU I, pp. 9ss.

41 CU I, p. 56.

42 CU I, p. 15.

esto por lo que, evidentemente, la filosofía está «en todo momento a punto de dejar de ser lo que es». ⁴³

Grave paradoja: la metafísica en realidad no tiene más contenido positivo que este que acabo de resumir en muy pocas páginas, porque el *ser* no es predicado real alguno, que añade nada a las esencias, a los *eide*. Zubiri repite y aplaude la fórmula hegeliana: hay identidad entre ser y nada. No hay, pues, una ciencia del ente en tanto que ente, ni menos del ser en tanto que ser; lo que hay es este esfuerzo por contemplar todos los entes que realmente hay (*ousíai*) desde la perspectiva de su mero ser. Así obtendremos las cuatro aproximaciones aristotélicas que había resumido, precisamente en torno a 1870 —que es el año en que Zubiri dice que bajó a cero el pensamiento filosófico—, Franz Brentano, en aquel tratado que influyó poderosamente en la vocación de Heidegger. ⁴⁴ Cuando estudiamos el ser según las categorías, el ser según la distinción *per accidens* y *per se*, el ser como acto y potencia, el ser como verdad y falsedad, estamos muy cerca, ay, de la lógica transcendental de los futuros alumnos de Kant, porque nos dejamos guiar esencialmente por la estructura del *pensar* y del *discurso*. Sobre todo, por la de este, ya que lo que exponemos son las condiciones *ontológicas*, no *lógicas*, o sea, dadas en la naturaleza y no en la mera subjetividad, de que las cosas se dejen captar y pensar. Para ello es preciso ascender al punto de vista de la universalidad transgenérica, análoga del *ser*. Pero las repercusiones existenciales —*éticas*, las denomina Zubiri— se agotan en lo que arriba expuse. Queda la tarea de comprender cómo ha sido, en los dos milenios

43 En «fuga ominosa» para «caer plenamente en la teología» (CU I, p. 139), «confundirse con un vago romanticismo del más allá» y «producir lo más antifilosófico posible: el bello gesto del que cree haber encontrado la filosofía en un trémolo ante el infinito». Estos gentiles insultos con los que termina el curso, ¿cómo evitaremos pensar que se dirigen a Miguel de Unamuno antes que a nadie?

44 *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Friburgo, Herder, 1862). Hay una excelente traducción española debida a Manuel Abella (Madrid, Encuentro, 2007).

largos que nos separan de Aristóteles, la relación entre la ciencia, mejor dicho, las ciencias, y el inexistente o moribundo pensamiento metafísico.

Una última intriga⁴⁵

Y precisamente tal que anuncia la manera en que a este ensayo habrá que vincular pronto otros.

Se trata de que ya subrepticamente en 1914, pero mucho más claramente en 1916, Ortega había presentado su doctrina de las *tres grandes metáforas*, gracias a las cuales organizaba la historia entera de la metafísica. Es verdad que el anuncio del año 16 en la Institución Cultural Española quedó truncado en la publicidad de los textos de Ortega precisamente porque esa lección se publicó solo parcialmente en 1924, eliminando cuanto se refería a la tercera metáfora. Tan es así que el ensayo del año 24 se tituló *Las dos grandes metáforas*.⁴⁶

La primera y la segunda, que caracterizaron, respectivamente, al realismo y al idealismo, son bien conocidas: la *impresión* de las cosas reales en el alma, como si esta fuera una *tablilla de cera* o la gota de cera con que se cierra y firma una carta, y las cosas fueran el anillo que deja su imagen al presionar con él la cera blanda; la conciencia —o la mente— como el vaso que contiene el agua, como el recipiente en el que cabe el universo, ya que las cosas mismas son solo representaciones subjetivas y jamás podemos comparar la presunta impronta en la cera con el objeto exterior que pensábamos que había actuado sobre nuestra alma para que conociera esta de algún modo las cosas.

La tercera metáfora, más allá del realismo y del idealismo, son los *dii consentes* o *complices*: uno frente al otro, uno fuera del otro, pero absolutamente inseparables. Se trata de mi yo y su circunstancia, aunque no se los traiga a colación expresamente. Mi yo, no mi conciencia; mi circunstancia, no el conjunto de ciertas cosas mismas y perfectamente ajenas.

Ahora bien, en las *Meditaciones del Quijote* ya había descrito Ortega cómo «el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra... La lleva

45 Véanse las interesantísimas páginas 276-282 del libro de Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación* (cito por la segunda edición en Madrid, Alianza, 1984).

46 En el volumen IV de *El espectador*, pp. 387ss. de las llamadas exageradamente *Obras completas* (Madrid, Revista de Occidente, 1963).

dentro de sí, es la raíz misma de su constitución».⁴⁷ Parte, por cierto, de aquí la famosa disputa sobre la prelación de Ortega respecto de Heidegger a propósito de la *a-létheia*.

En 1931 Zubiri dictó la conferencia *Hegel y el problema metafísico*, publicada dos años después (en el primer número de la revista *Cruz y Raya*) y recogida en el 44 en *Naturaleza, historia, Dios*. Aquí reaparece «mi maestro Ortega», tan ausente, al menos en lo explícito, en la lección de ese mismo momento sobre Aristóteles; y Zubiri resume la cuestión de las grandes metáforas. Son en principio dos, según el texto de *El espectador*, pero «tal vez haya llegado la hora en que una tercera metáfora, también antigua, imponga, no sabemos por cuánto tiempo, su feliz tiranía. No se trata de considerar la existencia humana ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo, ... ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Lo que ellas son, no lo son más que a la luz de la existencia humana. Lo que (según esta tercera metáfora) se “constituye” en la luz no son las cosas sino su ser; no lo que son, sino el que sean».⁴⁸

He ahí una posición equidistante, cabría decir, entre Ortega y Heidegger, porque a Ortega se le concede mucho (se trata del ser humano, no de *Dasein*), aunque no se mencione hasta qué punto se le debe bastante más de lo que se le reconoce; pero finalmente es Heidegger quien más se lleva el premio, y justamente en el sentido de la lección que he analizado arriba. La metáfora de la luz es antigua, desde luego, pero no lo es esta frase con la que Zubiri completa su idea: «Esa luz ilumina, funda el ser de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan solo que “sean”. En la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su ser verdadero las cosas». La afirmación pretende una antigüedad que en realidad no tiene y, por otra parte, es confusa: identifica iluminar con fundar y fundar con constituir el ser, pero no el resto de las cosas (su esencia, su contenido...). Adquirir verdad («ser verdadero») no es adquirir simplemente ser.

¿Zubiri esperó quizá a que Heidegger lo instruyera en la hondura de lo que había aprendido escuchando a Ortega? ¿De dónde arranca la vía personal de Zubiri, situado entre estas magnitudes espirituales?

47 P. 356 del primer volumen de las *Obras completas* (Madrid, Revista de Occidente, 1966).

48 P. 300 de la edición original de *Naturaleza, historia, Dios*.

La chouette de Minerve

Éléments d'ornithologie phénoménologique

ROLAND VASCHALDE

ORCID : 0009-0006-7180-2977

DOI : 10.62860/AP.16

À la page 206 de *L'essence de la manifestation*¹ de Michel Henry, on peut lire ces phrases passablement terrifiantes pour qui s'est donné comme activité de prédilection la pratique de la réflexion philosophique : « Ce n'est pas le savoir philosophique qui importe. La philosophie vient toujours trop tard car ce qu'elle dit était au commencement », parce que le réel l'a toujours-déjà précédée.

L'idée est suffisamment essentielle pour qu'elle se trouve à nouveau réaffirmée avec force et mot pour mot dans la somme qu'il consacra, bien des années plus tard, à l'œuvre de Marx : « Quand on oppose la XI^{ème} thèse [de Marx, critiquant la philosophie]...à l'hégélianisme, on oublie que Hegel l'a déjà écrite...L'oiseau de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée du jour. »² Il s'agira pour nous d'en saisir le sens et la portée dans le cadre de la phénoménologie de la vie que nous a léguée Michel Henry.

1 PUF, 1963.

2 *Marx, I*, Gallimard, 1976 ; p. 332.

Pour s'en tenir à la seule culture occidentale, depuis la pensée grecque jusqu'à ses expressions les plus modernes, dans les sciences et la philosophie y compris, il est frappant de constater la prévalence d'un schème à la fois puissant et ordonnateur : l'idée d'un processus, présent tout au long de l'histoire, aussi bien ontogénétique que phylogénétique, allant d'un état obscur et indifférencié vers un autre, plus lumineux et plus distinctement défini. Un schème qui répète, en lui donnant un vernis de rationalité, un archétype majeur de la plupart des grandes mythologies antiques qui raconte comment un cosmos a pu naître un jour d'un chaos primitif, que ce soit par un effet d'auto-engendrement ou par l'intervention d'un acte créateur. Dès lors, ces affirmations henryennes, en se démarquant radicalement d'un pattern aussi fortement ancré et comme justifié par sa pérennité même, sonnent comme un défi adressé à notre manière habituelle de penser le réel et, d'abord, de considérer sur quoi repose et quel est le rôle de cette activité de pensée. Pour cela, il convient sans doute de rappeler quelques notions fondatrices qui éclairent, selon Michel Henry, la structure de toute révélation possible, de nous-mêmes comme de toute chose.

Au fondement de toute grande philosophie, avant qu'elle ne prenne la forme élaborée d'un système conceptuel complexe et étendu, peut-être y a-t-il une intuition à la fois très simple et encore inouïe. Dans le cas de Michel Henry, sans doute pourrions-nous considérer que c'est le cas avec celle de la structure phénoménologique de toute manifestation / révélation possible sous la forme du dualisme immanence – transcendance, dont les deux termes sont en lien unitaire, non d'opposition mais de rapport généalogique. Une structure qui ne cessera, implicitement ou explicitement, de sous-tendre les développements impliqués dans l'œuvre tout entière et de lui servir de fondement jamais remis en cause.

Un mot encore sur ce « rapport généalogique » : si « l'immanence est l'essence de la transcendance », si « l'immanence de la transcendance est sa révélation », « le comment révélé de sa révélation... notre vision elle-même, telle qu'elle est »³, alors nous comprenons que le monde et sa lumière ne sont en rien des réalités autonomes mais la projection, dans la dimension d'irréalité de la représentation comme telle, de ce qui, préalablement, nous a

3 *L'essence de la manifestation*, op. cité, respectivement pp. 309 et 313.

été donné dans le surgissement indubitable d'une expérience intérieure de nature affective, comme un se-sentir-soi-même sans lequel aucun sentir de quelque chose d'autre, et par exemple les éléments constitutifs du monde, ne serait seulement possible.

Ce rappel étant fait, et munis de cet appareillage conceptuel, nous pouvons à présent revenir vers ce drôle d'oiseau philosophique pour en découvrir le sens et surtout le double aspect selon lequel il va se donner à comprendre dans l'optique de la phénoménologie de la vie qui nous sert de fil conducteur.

La première de ces deux approches semble correspondre au sens obvie donné par Hegel à sa déclaration et repris à son compte par Michel Henry. Elle consiste, conformément à la structure généalogique de toute manifestation que nous venons d'évoquer, de constater que l'œuvre de la pensée, que le produit de la transcendance, que vient symboliser ici l'oiseau de Minerve, « vient toujours trop tard », « ne prend son vol qu'à la tombée du jour », lorsque la lumière intérieure qui révèle toute chose en l'exhibant hors de l'obscurité du non-être, en tant que phénomène, au sens premier du terme grec, est désormais éteinte, emportant avec elle ce pouvoir de voir et de comprendre ce que l'on voit, la possibilité même de la connaissance, du savoir clair et distinct, de la construction ordonnée d'un cosmos.

Ainsi comprise, l'apparition de cet oiseau semble appartenir à une espèce oraculaire de bien mauvais augure. Il devient le symbole d'une dérélition obligée, de la ruine de cet espoir eschatologique que l'on a vu s'établir au fondement de la vision optimiste de l'histoire d'une humanité en marche vers un surcroît de clarté, de savoir, de sagesse, en un mot : de civilisation. Il y a là, de la part de nos deux philosophes, pourtant de pensées si éloignées, un sévère et troublant retournement conjoint de la symbolique originelle de la figure radieuse et triomphante d'Athéna / Minerve que nous a léguée la culture classique gréco-latine.

Il y a là, pourtant, une nécessité d'essence, comme telle irréductible et incontestable. L'immanence comme rapport à soi définissant proprement ce que Michel Henry nomme « la vie » est une expérience se manifestant concrètement par un ensemble de tonalités affectives qui sont autant de variations autour des deux pôles de la joie et de la souffrance. En tant que telles, ces tonalités se donnent à éprouver sur un mode de phénoménalité qui n'est

pas celui du monde et le précède toujours-déjà. Ce qui veut dire, en d'autres termes particulièrement significatifs eu égard au thème qui nous intéresse ici, avant que n'advienne, dans la lumière déployée par la transcendance, quelque chose de l'ordre de la représentation, transformant l'expérience primitive en données susceptibles d'être analysées, conceptualisées, ordonnées, vis-à-vis desquelles nous pourrions maintenant adopter telle ou telle attitude d'acceptation ou de rejet auparavant impossible dans l'invincible facticité de l'élément vital nous advenant sans que l'ayons voulu comme venue en soi de notre être-même, dans l'épreuve originare avec laquelle nous nous confondons incessamment depuis le premier instant.

Pareille lecture de la structure originare du réel vivant justifie donc le jugement hégélien / henryen porté sur l'emblème traditionnel de la déesse associée au triomphe de l'intelligence calculatrice, de la sagesse éclairée par la raison. C'est que, si triomphale soit-il, ce triomphe arrive bien tard, arrive trop tard. Il ne fait, en réalité, qu'entériner en se donnant le plus souvent l'illusion de l'avoir provoqué, un état de fait qui s'est passé d'elle et de son autorisation pour être ce qu'il est, réordonnant rétrospectivement des éléments épars pour les ériger au rang de causes explicatives ; des éléments qui, pourtant, eux-aussi, en leur temps, s'étaient passés de cette même autorisation... On l'aura compris, eu égard à la description de l'essence, tout retard est par nécessité un « trop tard » et nulle part ailleurs que dans ce paragraphe de *Phénoménologie matérielle* consacrée à la thèse de la double donation Michel Henry ne l'a mieux résumé et analysé : « Tout ce qui est donné nous est donné en quelque sorte deux fois. La première donation est mystérieuse... Elle est une certaine donation et un certain donné, de telle façon que, ici, c'est le mode de donation qui est lui-même le donné, que l'affectivité est identiquement le mode de donation de l'impression et son contenu impressionnel — le transcendantal en un sens radical et autonome. Et puis ce premier donné, toujours déjà donné et présupposé, est donné une seconde fois dans l'intentionnalité et par elle, comme une chose transcendante et irréelle, comme son "vis-à-vis". La phénoménologie "transcendantale", c'est-à-dire intentionnelle, s'épuise dans la description de cette seconde donation, dans l'analyse de ses modes essentiels, des divers types de noèses et des noèmes qui leur correspondent. Mais elle a laissé de

côté ce qu'elle présuppose constamment, la première donation... »⁴ Il reste à se demander si cette description épuise en totalité le sens que porte avec elle l'image de la chouette et de la leçon philosophique qu'elle nous transmet.

La deuxième approche se fonde sur une remarque préalable : il est à la fois absurde et vain de reprocher au réel d'être ce qu'il est. Or, la réalité de l'oiseau de Minerve, c'est qu'il est un rapace nocturne auquel il serait absurde et vain de reprocher de ne « prendre son vol qu'à la tombée du jour » et qui, ce faisant, le ferait, circonstance aggravante, « trop tard ». Car ce qui arrive dans le temps arrive toujours trop tard, selon une implacable nécessité, le temps étant cette déhiscence première qui établit l'être compris comme vie à distance de lui-même, dans un premier écart d'où provient le monde comme lieu d'apparition des objets, tous situés par leurs coordonnées spatio-temporelles. Dans un autre contexte, il faudrait affirmer que la sortie du Jardin n'est pas la conséquence du péché mais le péché lui-même, est sa propre « punition ».

Ensuite, cette remarque entraîne dans son sillage plusieurs questions troublantes qui interrogent rien de moins que la pertinence des analyses, d'apparence définitives, exposées dans notre première partie : et si le regard dépréciatif porté sur l'oiseau de Minerve ne résultait que de la projection, sur lui, de l'incapacité de la raison d'en rendre compte dans le contexte nocturne mais essentiel qui est le sien ?, et si, malgré cet envol tardif, voire même grâce à lui, se trouvait sauvegardée la puissance inspirante de cet étrange volatile, et si, pour tout dire, il y avait décidément d'excellentes et profondes raisons pour qu'il ait été choisi pour emblème de la démarche philosophique ?

Dans un apparent paradoxe, nous soutiendrons que c'est aussi la thèse de Michel Henry, qu'elle ne vient pas contredire mais compléter les analyses précédentes tout en éclairant au plus profond leur généalogie commune.

Une première réponse à nos questions de dessine précisément : ce n'est pas en elle-même mais bien pour le regard intentionnel, identique à la lumière transcendante du monde évoquée par la seconde donation dans la citation de Michel Henry, que la vie apparaît comme une absence radicale

4 PUF, 1996, p. 26.

de clarté, affectée d'un manque ontologique qu'il appartiendra à une forme de savoir de venir combler, en l'éclairant sur le mode de l'objectivation.

Soit. Mais alors en quoi réside la valeur de vérité essentielle qu'il faudrait attribuer à un autre mode de phénoménalité et, conjointement, à son emblème mythologique ? La, ou plutôt les réponses, viendront en deux temps, suivant deux versants de la pensée henryenne et en commençant par l'adret de la face exposée au monde, où se situe la question de la justification même de toute philosophie comme liée ou non au réel, comme établie en tant qu'activité particulière de science ou simple étalage d'érudition hors sol.

Dès son premier texte, *Philosophie et phénoménologie du corps*⁵, Michel Henry établit une distinction, plus tard reprise dans son *Marx* à propos de la notion d'idéologie⁶, que nous tenons pour fondamentale pour comprendre sa pensée en son caractère originaire : celle qui distingue le simple concept et la catégorie. Suivant l'extraordinaire analyse de Maine de Biran sur la « déduction transcendantale des catégories »⁷ il souligne comment la catégorie est un concept d'un genre bien particulier car elle est l'expression directe, dans la sphère de la pensée, d'une réalité d'abord éprouvée dans l'expérience vécue, et notamment en tant que pouvoir du corps subjectif. Ainsi de la catégorie de liberté qui est à elle-même sa propre preuve indubitable dans l'exercice du pouvoir lever le bras, qui est à tout moment le mien. C'est sur ce lien généalogique réel que repose ultimement la justification de la pensée, et notamment de la philosophie, si elle doit être considérée comme mise à jour des structures essentielles de toute manifestation possible et non comme système de significations abstraites réunies selon les contraintes d'une argumentation spéculative, logique et académique. Il ne serait sans doute pas exagéré de considérer d'ailleurs l'ensemble de l'œuvre henryenne, et spécialement la construction de *L'essence de la manifestation*, comme un combat de géants entre ces deux manières de philosopher et comme l'indication d'une méthodologie phénoménologique radicale propre à contenir le concept sous la subordination de la catégorie, selon la forte sentence du *Marx I* qui renouvelle l'affirmation : « La philosophie ne pense pas des concepts, elle ne pense pas à partir

5 PUF, 1965.

6 Par exemple, p. 431-445 : « En tant qu'idée, la catégorie est la représentation de la catégorie réelle...L'ordre de la théorie n'est pas un ordre théorique. »

7 Op. cité, p. 30.

d'eux. Elle est l'intelligence de l'être et les concepts philosophiques sont ses déterminations catégoriales. »⁸

Reste à (re)dire la réponse la plus profonde : nous savons que, pour Michel Henry, la sphère de révélation de l'immanence est celle de l'invisible, de la Nuit en laquelle s'éprouvent, dans le rapport pathétique qui les lie à elles-mêmes, toutes les tonalités affectives qui constituent la chair de nos jours. Une nuit qui n'est pas l'absence de toute phénoménalité mais une modalité particulière, et à vrai dire, la plus essentielle du pouvoir de révélation qui nous donne à nous-mêmes avant de nous donner toutes choses. Il faut oser l'oxymore : cette nuit est une lumière noire qui, dans sa transparence absolue, apparaît dans l'évidence impossible à réfuter de l'épreuve de soi prenant la forme concrète de chacun de nos sentiments. Car, de même que dans les traditions de pensée orientales le vide ne signifie pas l'absence d'être, chez Michel Henry la nuit n'a rien d'obscur mais au contraire le lieu où tout, et d'abord moi-même, advient dans le silence et l'invisible de son auto-donation affective. Or, arriver en retard n'est pas la seule, et sans doute la plus importante, des caractéristiques de la chouette : elle est aussi celle qui possède des yeux si extraordinaires qu'ils sont capables de voir, dans l'obscurité la plus complète, ce qui est de l'ordre de l'invisible pour les animaux diurnes, rendus aveugles à force de lumière lorsque celle-ci s'atténue puis disparaît.

Non seulement se trouve ainsi rachetée la présence de l'oiseau de Minerve auprès de la déesse de la philosophie mais elle pourrait bien, dans notre contexte, apparaître encore plus précisément comme l'emblème de la phénoménologie henryenne s'efforçant de nous faire voir l'invisible⁹ en chargeant les catégories philosophiques ou les figures de l'art abstrait de révéler, sous les formes mondaines que revêt le visible, les conditions affectives secrètes qui les ont rendues possibles. Au terme de ce travail, elle se donne désormais à comprendre comme l'image particulièrement adéquate illustrant, par son extralucidité, l'acuité et la pertinence de cette phénoménologie, ainsi définie dans ces phrases décisives de *Phénoménologie matérielle*¹⁰ : « la méthode

8 Op. cité ; p. 226. C'est nous qui soulignons.

9 Voir *l'invisible* est le titre du livre que Michel Henry consacre à l'art. François Bourin, 1988.

10 Op. cité ; p. 129.

phénoménologique est l'auto-explicitation de la vie transcendante de la subjectivité absolue sous la forme de son auto-objectivation... Je peux me représenter ma vie et cette possibilité est principielle est incluse dans la vie », étant entendu que « le voir lui-même est une modalité de la vie : sans son auto-affection rien ne serait vu. »

Ce projet et cette ambition théorique constituent à la fois la motivation première de l'œuvre et le signe de son achèvement lorsque Michel Henry, dans son ultime livre et le souvenir de Maître Eckhart, rappelle que l'homme est un « connaissant Dieu »,¹¹ s'il faut entendre par là la Vie absolue qui le transite et le fonde à chaque instant dans la Nuit de l'auto-affection, impénétrable au regard des êtres de lumière.

Références :

Henry, M. : *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris, 1963.

—*Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, 1965.

—*Marx, I*, Gallimard, Paris, 1976.

—*Voir l'invisible*, François Bourin, Paris, 1988.

—*Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris, 1996.

—*Paroles de Christ*, Seuil, Paris, 2002.

11 *Paroles du Christ*, Ed. du Seuil, 2002; p. 105. Déjà dans *L'essence de la manifestation*, p. 411.

Do político e do Anticristo

Uma reflexão a partir de Michel Henry

KÁTIA MARLY LEITE MENDONÇA¹

ORCID: 0000-0002-0547-8500

DOI: 10.62860/AP.17

A luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam. (Jo 1: 5).

Difícil democracia

Michel Henry se encontra entre os mais instigantes filósofos dos últimos tempos em razão dos caminhos que abre para a reflexão sobre Deus, sobre o invisível e sobre a vida em sua dimensão espiritual, para além do biológica. Sendo assim, retomar os temas por ele abertos em sua fenomenologia da vida é de fundamental importância para o século XXI, um tempo mergulhado na morte acelerada e amplificada pela reemergência e pelo avanço das tentações totalitárias, em especial a do fascismo.

Henry, de modo semelhante a pensadores como Hermann Broch e Hannah Arendt, embora sob outro viés e tradição filosófica, tem a aguda percepção do grande perigo que as massas —regidas pelo princípio da maioria numérica nos regimes democráticos modernos— carregam consigo em termos de poder de destruição da liberdade e da igualdade e, portan-

¹ Trabalho apoiado com Bolsa de Produtividade em pesquisa do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

to, da própria democracia. Contudo, diferentemente deles, Henry constata os riscos apontando para uma origem que está para além da sociologia, da psicologia de massas ou da teoria política —disciplinas cuja falência reside, como ele criticou, em sua subordinação ao universo galileano com seu desenraizamento da *vida* e abandono da dimensão ética. Sobre o mito do princípio da maioria, ele dirá em *Difficile démocratie*:

Surge outra dificuldade, muito mais grave porque não é mais ligada à questão da representação política, mas atinge a Ideia democrática em si. Coloquemo-nos na hipótese de um poder político que cumpre o desejo profundo de toda uma comunidade e suponhamos que esse desejo, sentido por todos, seja o de aniquilar a população de uma etnia vizinha, ou mesmo de um grupo nela localizado. Se a ideia democrática quer que concordemos com a decisão da maioria e que a executemos, então as ações que são objeto da nossa hipótese e que constituem nada mais do que genocídio não são menos democraticamente fundadas. Diríamos que tal suposição é arbitrária. No entanto, não é. Se uma consulta democrática tivesse sido organizada sob o regime de Hitler antes de Stalingrado, não há dúvida de que uma maioria teria apoiado este regime. E a mesma observação se aplicaria se a consulta tivesse ocorrido na URSS durante a era stalinista, à mesma época, por exemplo. (Henry, 2004, p. 172).

Para Henry o valor absoluto da democracia unicamente pode residir na *vida e somente* o nascimento transcendental dos indivíduos pode conferir à liberdade e à igualdade o valor intrínseco. Ora, a democracia deve necessariamente limitar os arbítrios do princípio da maioria em sua loucura e desejo de destruir os indivíduos. Note-se que a mesma preocupação teve Hermann Broch em sua busca por um «absoluto terreno», como princípio ético que condena absolutamente toda a escravidão entre os seres humanos e que, segundo ele, regeria no futuro a democracia e os direitos humanos criando um direito que «deve ter uma dimensão transcendental» através do qual o homem «se reaproximará da imagem divina»; um absoluto que apela para um Deus imanente às simples práticas humanas decentes (Broch, 2008, p. 434). Porém, em Henry esta preocupação não irá se traduzir em um «absoluto terreno» mas sim em um absoluto «situado fora do campo de ação de qualquer princípio político e não mais dependente dele» (Henry,

2004, p. 173). Assim é que ele denuncia o fracasso da teoria política diante da sua incapacidade de fazer face à exigência ética.

Neste sentido, o pensamento de Henry sobre o político irá se diferenciar de autores como Paul Ricoeur que, em seu trânsito entre Aristóteles e Maquiavel (o mesmo de Hannah Arendt), embora afirme a necessidade da precedência da ética em relação ao político, ainda assim, no que designa por «paradoxo do político», prevê uma autonomia deste, que teria sua racionalidade específica e, logo, males específicos (Ricoeur, 1968, p. 252)². Saindo dessa superfície, na medida em que questiona o logos grego que a inspira em favor do Logos cristão, Michel Henry avança para águas muito mais profundas, conferidas pela sua fenomenologia da vida, em um pensamento que tende à união das dimensões da existência humana; pensamento onde a república, por exemplo, tem uma dupla dimensão, ontológica e fenomenológica. Deste modo, ele faz uma ressalva que aponta como «decisiva»: o ser «não é um ser autônomo, subsistindo em si e por si. A política nunca é apenas política, mas sempre também outra coisa: uma referência interna ao que não lhe pertence em princípio» (Henry, 2004, p. 147).

É desta maneira que ele pode afirmar que o princípio formal da soberania da maioria «pode conduzir ao crime», como de fato conduz, em particular em regimes fascistas. Em contraste, a ideia de uma democracia material tem um conteúdo «essencial» na raiz de sua fundação moderna: o do indivíduo (Henry, 2004, p. 173), expresso na *Declaração dos Direitos do Homem*. Direitos necessários, porém, não suficientes como garantia da democracia. Assim, para Henry «deve existir em algum lugar, como uma realidade inegável, o princípio último que estabelecerá os direitos humanos de modo a torná-los imprescritíveis, inalienáveis e invioláveis». E, então, pergunta: «Que princípios radicais a democracia utiliza para fundar os direitos sem os quais se torna incapaz de se distinguir dos regimes do terror e da morte?» (Henry, 2004, p. 173).

2 Ou como indica Seyler : «Do ponto de vista da fenomenologia da vida, não há “autonomia” da política, tal como não há autonomia das estruturas econômicas. Esta é a primeira característica da crítica de Michel Henry à política. Baseia-se na ideia de que as totalidades em questão, políticas e econômicas, em particular, são fenomenologicamente irrealis, de modo que se deve dizer que a “sociedade”, por exemplo, não existe como tal. A realidade desta última é dada apenas pela vida subjetiva dos indivíduos que a compõem, as “leis” da sociedade acabam por não ser mais do que as leis que regem a subjetividade e o entrecruzamento das subjetividades individuais» (Seyler Jan./Jun. 2023, p. 223).

Liberdade e igualdade, por exemplo, não derivam da democracia, mas, são fontes dos direitos humanos; são valores que *antecedem* qualquer assembleia majoritária e delas não dependem: «todo homem nasce e permanece livre e igual em direitos». Ora, dizer que a liberdade e a igualdade têm como fundamento a democracia é uma «mistificação» para Henry. Se a liberdade e a igualdade são valores que «trazem consigo a exigência radical de sua realização», esta têm que ter uma origem mais profunda, que anteceda a tudo, questão essa que sai do âmbito da teoria política para ser confiada à ética, como uma exigência «enraizada numa *verdade mais profunda*, fundando a própria ética, situada no coração do homem, ou melhor, o engendrando e fazendo dele o que ele é. É a esta realidade última, da qual o homem procede *como “livre” e “igual”* que a democracia se refere» (Henry, 2004, p. 175, ênfase do autor). Logo, a questão metafísica primeira para Henry está em saber o que é o ser humano.

Porém, o cumprimento desta exigência esbarra nos valores sobre os quais se assenta a democracia moderna que são valores galileanos que regem o imaginário e o agir político e que, deste modo, traçam «um nítido contraste entre a experiência sensível que é individual, variável e contingente, e o conhecimento geométrico do mundo, Galileu propôs uma nova verdade feita de proposições racionais e como tal universalmente válida» (Henry, 2004, p. 175). Há uma aliança entre os princípios galileanos e os princípios democráticos na modernidade, segundo Michel Henry e, nela, a democracia passa a privilegiar a ciência como única forma de conhecimento. Ora, a moralidade não escapará disso e será uma «moralidade naturalista», pensada e ensinada nas escolas. Ou seja, a ciência galileana não transmite nenhum valor que seja um fundamento concreto que sustente a democracia e seu conteúdo axiológico; que lhe garanta a permanência acima do *mito da decisão majoritária* que passa a ser o valor absoluto. Sob esse viés a questão de que «todo homem nasce e permanece livre e igual em direitos» perde todo o sentido, se vista pelo prisma galileano, pois como Henry aponta, justamente pelo domínio da ciência, estes valores serão revestidos de um conteúdo meramente biológico. Porém, do nascimento biológico não decorre a liberdade, mas simplesmente um «processo biológico» (Henry, 2004, p. 176). Logo, o *sentido último da democracia deve ser buscado fora do âmbito da ciência*, pois a aliança entre elas leva ao predomínio dos números, esvaziando a noção de indivíduo já que a ciência não sabe o que é individualidade. O princípio da individualidade

ção é «como uma coisa mostrada no mundo, isto é, no espaço e no tempo» (Henry, 2004, p. 177). Mas esse princípio fenomenológico husserliano é questionado por Henry, na medida em que nele «a individualidade de um ser humano é da mesma ordem da de uma pedra» (p. 178). Assim o fracasso desta perspectiva como fundadora de um possível absoluto para democracia reside no fracasso mesmo da proposta de Husserl assentada na «fenomenalidade do mundo e suas categorias extáticas onde tudo o que nos é dado é a identidade de uma coisa consigo mesma, mas nunca a ipseidade de um Si» (p. 178). Ora, a radicalidade da proposta fenomenológica de Henry nos conduz a uma outra perspectiva de indivíduo.

A individualidade e, portanto, o indivíduo só existe na realidade na vida, na única vida que existe: a vida fenomenológica absoluta que vem a si ao experienciar-se em si mesma, de tal maneira que nesta experiência de si se edifica uma Ipseidade originária cuja efetuação fenomenológica é um Si mesmo transcendental singular, que reside em todo eu e em todo ego concebível: em todo indivíduo enquanto indivíduo vivente; em todo homem possível, na medida em que um homem só é possível como este ou aquele, como um indivíduo. (Henry, 2004, p. 178).

A aporia da democracia está em que ela não pode emprestar seus valores da ciência e tampouco fazê-los emergir de si mesma pois como é que o «que existe antes de toda decisão pode resultar dela, ser fundado por ela?» (Henry, 2004, p.181). Se podemos falar do ser humano como portador do direito à liberdade, isso decorre, para Henry, do fato de o direito romano ter sido bafejado pelos valores da cultura judaico-cristã onde o homem torna-se *filho de Deus*. Assim é que Henry aponta para aquilo que precede e dá origem a todos os valores: a *vida*. Ou seja, os valores da democracia «remetem ao indivíduo como condição prévia, que remete ao Antes mais originário. O Antes mais originário, é na *vida* o processo de autogeração que nela gera a Ipseidade de todo indivíduo concebível e, deste modo, os “valores” que não são mais do que formulações diversas de sua verdadeira condição» (Henry, 2004, p. 181 ênfase minha).

A religião se torna então o fundamento necessário à democracia. Religião que não se reduz a um conjunto de valores capaz de argamassar as relações e impedir o avanço do fascismo, como o foi, por exemplo, para Hermann

Broch, influenciado por Max Weber, em seu diagnóstico sobre o nazismo. Religião para Henry tem o efeito reativar a conexão interna do ser humano com a vida:

Os homens que não cessam de lutar para prevalecer sobre seus semelhantes, para seduzi-los ou submetê-los, nascem livres e iguais, de tal modo que a liberdade e a igualdade só podem ser concretizadas pela reativação da conexão interna que une todo ser vivo à vida. Mas esta reativação da ligação religiosa é ética. No momento da sua instituição —mas também constantemente para manter a sua suposta autonomia, a do ser humano e dos seus direitos— a democracia luta contra a religião que é percebida como uma restrição externa, uma transcendência obsoleta. *Mas ao lutar contra a religião, a democracia luta contra os seus próprios fundamentos.* É esta contradição, não percebida, que a conduz, diante dos nossos olhos, à ruína. (Henry, 2004, p. 181, ênfase do autor).

Ora, a destruição da religião está vinculada diretamente ao domínio da visão galileiana que, no processo de aniquilação de todos os valores e de todas as crenças faz surgir outra crença substitutiva, tábua de salvação para uma humanidade em busca de um ponto de ancoragem, que é a de que «o saber científico constitui a única e verdadeira forma de saber autêntico, verídico, objetivo; e que, por conseguinte, nele há de se basear e de se guiar a ação humana» (Henry, 1989, p. 6). Isto, segundo Henry, «indica o acontecimento crucial da Modernidade que é a transição do reino do humano para o do desumano: a ação tornou-se objetiva. A superfície da Terra se assemelha ao seu subsolo» (Henry, 1987, p. 72) onde se encontram «indivíduos isolados, estranhos a qualquer comunidade concreta porque, sem laços espirituais, este tipo de comunidade não pode se fazer realidade» (Henry, 1989, p. 7). Mas, o mistério da vida invisível não pode ser apropriado pela ciência galileiana. Se esta passa a ditar a vida e deter o poder como um valor absoluto, o que nos restará? Somente a destruição espiritual e o perecimento da humanidade, acredita Henry. Essa é uma perspectiva semelhante à profetizada por William Blake em sua «terra de Ulro» —onde os homens «se enfurecem como feras nas florestas da aflição. Nos sonhos de Ulro eles se arrependem de sua bondade humana» (Blake, 2009)—. Quem habita esse reino, diria mais tarde Czeslaw Milosz, são justamente «os cientistas, os proponentes

da teoria física newtoniana, os filósofos e a maioria dos outros poetas e artistas da época de Blake até hoje» (Milosz, 1981, p. 32).

Deste modo, a barbárie se instala quando o ser humano se aliena, ou seja, se vê «privado de todo o poder sobre o que ocorre no próprio espírito» (Henry, 1989, p. 8). Em nenhum tempo, em nenhum lugar, a alienação do ser humano foi tão completa como neste, dirá Henry (p. 8), quando se conferiu à ciência o poder de pensar, de determinar o destino e as ações do homem, dominando todas as demais esferas da vida. Diante disso, ele questiona: «se um conhecimento cada vez mais abrangente do universo é incontestavelmente um bem, porque é que ele anda de mãos dadas com o colapso de todos os outros valores, um colapso tão grave que põe em causa a nossa própria existência?» (Henry, 1987, p. 5). Será a vida mesma a ser atingida e todos os seus valores, a ética, a estética e o sagrado, tornando-a impossível (Henry, 1987, p. 5) pois o que está em curso não é a «crise» da cultura mas sua «destruição» e a barbárie, como ele aponta, não é um começo, mas, sempre será precedida de um estado de cultura do qual é uma degeneração. Ora, a vida não pode ser confundida com um objeto de saber científico. Ela não é uma coisa e a cultura, em oposição à barbárie, só pode ser compreendida para Henry se for referida à *vida*, pois cultura é *vida* e, como tal, se apoia sobre um conhecimento distinto da ciência e da consciência: «este conhecimento é precisamente o da vida, que, como sugerimos, constitui por essência tal conhecimento, ao ser ela o próprio fato de experimentar-se a si mesma em cada ponto do seu ser e, a ser, assim, autorrevelação com a que começa e acaba a vida» (Henry, 1987, p. 16). A barbárie, deste modo, se apoia em uma ideologia cientificista cuja difusão e aceitação entre todos, incluindo entre as chamadas ciência humanas, mostra a afinidade com um tempo marcado pela fuga do homem de seu verdadeiro ser, o qual ele, ao final e ao cabo, não pode mais suportar, como diz Henry (Henry, 1987, p. 64). Tal fuga é a que se dá entre as massas mergulhadas no consumo no qual a arte e a religião se transformam em mercadorias, incluindo o cristianismo, cujas raízes fundamentais se perdem em espetáculos de fé com cornucó-

pias de imagens, sons, gritos, êxtases, etc. A barbárie —o reino de Ulro— se instala. Está pronto o terreno para o fascismo e demais expressões da morte.

O fascismo como doença espiritual

O fascismo nasce nesse cenário apocalíptico. É uma *doença espiritual* e, como tal, não pode ser compreendido e nem explicado pela teoria política, pela sociologia, pela psicologia, enfim, pelas ciências humanas, escravas que são da visão galileana, incapazes de apurar dimensão metafísico-religiosa do ato humano para além do ato natural e objetivo, portanto, já falidas em sua relação com a ética e com a Vida, como claramente demonstrado por Michel Henry. A partir de sua fenomenologia podemos pensar o fascismo para além do que pensava Ricoeur —como uma «doença» do homem moderno, uma patologia que envolve «uma mudança na estrutura espiritual [no sentido de *Geist*] do homem» (Ricoeur, 1948, p. 90)—. Tampouco ele se reduz a uma loucura de massas, como para Hermann Broch; um estado de estupidez, como indicado por Robert Musil ou de imbecilidade, como para Georges Bernanos. Todos remetem suas tentativas de explicação ao *logos* grego, em maior ou menor medida matizada pelos Evangelhos, como é o caso do inegável fundo cristão de Broch. Sob esse viés, essas explicações estão fadadas ao fracasso, *não obstante a fundamental e inequívoca importância de seus testemunhos*. Porque o autor do mal, aquele que fere, o Anticristo, está no plano *invisível*, corroendo as almas dos viventes que no mundo o seguiram e negaram o Cristo. Mas, quem O nega? Não se amolda o fascismo, quando deseja, à palavra de Deus? Essa mentira está no pequeno apocalipse de Jesus em Mateus: «Muitos virão em meu nome, dizendo: Sou eu o Cristo. E seduzirão a muitos» (Mt 24: 5). Henry a retoma através de sua leitura do Apocalipse: Tudo isso será acompanhado pela «vinda do iníquo [...] todos os tipos de milagres, sinais e prodígios enganosos, bem como todas as seduções que o mal oferece aos que estão perdidos por não terem acolhido o “amor da verdade...”» (Henry, 1996, p. 392).

Ao fazer o percurso da fenomenologia da vida ao cristianismo, Michel Henry, abre-nos as portas para entrar em uma dimensão em que o corpo invisível, diante do mal e da negação do Cristo, dá lugar ao NADA! Daí que não se pode ler suas últimas obras —*C'est moi la Vérité, Incarnation: Une*

philosophie de la chair e *Paroles du Christ* — sem perceber a sua dimensão profética. Sua proposta é inequívoca: a volta ao Cristo!: «*longe de nos afastar do mundo, o cristianismo constitui, pelo contrário, a via de acesso que conduz ao que é real nele — à única realidade*» (Henry, 1996, p. 345, ênfase do autor).

Para Henry o fascismo, como o define em *From communism to capitalism. Theory of a catastrophe* (Henry, 2014), é uma forma de barbárie, uma hipóstase do político, uma doutrina que, de modo explícito ou não, «procede ao rebaixamento do indivíduo, de tal forma que, este torna-se um nada ou então algo insignificante ou mau, e doravante sua supressão parece legítima. *Todas as formas de fascismo têm, portanto, uma ligação essencial com a morte*» (Henry, 2014, p. 45, ênfase minha).

Caracterizado pela «coerção física e usurpação do desejo individual» (Henry, 2014, p. 4) o fascismo, para Henry, pode ter tanto a feição da direita, como o nazismo, quanto da esquerda, as ditaduras do proletariado. O que é decisivo nele é o fato de ser *vinculado à morte*. Só há um elemento da vida glorificado por ele, lembra Henry, a força física sob a qual ergue sua ideologia de eliminação do indivíduo e é este e somente este que está em jogo quando se «trata de brutalidades, de intimidações, de detenções arbitrárias, de torturas o de execuções» (Henry, 2014, p. 45). Posteriormente Henry diria: «é o desprezo pela vida individual e, em última análise, o assassinato que torna o fascismo ligado à morte. “Viva a morte” é o seu verdadeiro *slogan*» (Henry, 2007, p. 45).

O certo é que o fascismo fere profundamente a existência e a alma das suas vítimas. Por trás de todos os fatos monstruosos, barbárie e violência (contemporaneamente apresentados, sob escandalosa conivência, pela mídia ou massificados até a suprema insensibilidade das massas pelas redes sociais) não são corpos materiais que são atingidos, mas sim, como aponta Henry, «o fundamento metafísico de nosso ser» (Henry, 2014, p.45). Contudo, as raízes do fascismo estão no próprio poder político, ele enfatiza: são as instituições e o Estado, que transformam o homem em objeto, que substituem «os indivíduos vivos por abstrações» e tornam-se «totalmente externos ao indivíduo e estranhos aos seus interesses profundos» (Henry, 2007, p. 47).

Como condutor da morte, o fascismo se apoia em crimes, praticados abertamente e com a aprovação de massas enlouquecidas. O papel destas, como suporte crucial a esses regimes e seus líderes, não foi muito explorado por

Henry, como o foi por uma geração envolvendo Hermann Broch, Hannah Arendt, Elias Canetti e Gunther Anders, entre outros. A Michel Henry interessava, sobretudo, *a causa primeira* de todo o comportamento bárbaro que é a perda da percepção da *vida*, ou seja, *a negação do Cristo*. Como negação da vida, o fascismo será sinal da emergência do reino do Anticristo.

O Anticristo

Henry faz um giro radical do pensamento fenomenológico em relação ao cristianismo. Desde modo, «na medida em que a Vida é mais do que o homem entendido como vivente, é da Vida, e não do homem, que se deve partir. Da Vida, ou seja, de Deus, posto que, segundo o Cristianismo, a essência da Vida e a de Deus não são mais do que uma só e mesma essência» (Henry, 1996, p. 74).

Embora as críticas e leituras diversas que dele fizeram e continuam a ser feitas, na medida em que, certamente, seu pensamento deve incomodar muito a certa filosofia contemporânea, Michel Henry, parece menos devedor de uma ruptura com a filosofia elaborada anteriormente a suas três últimas obras e mais alguém que, após um longo e rigoroso percurso filosófico encontrou o Cristo ou, como dele disse Xavier Tilliette, «em toda filosofia, como em todo homem, subsiste um núcleo cristão. Em Michel Henry ele é incandescente» (Tilliette, 1998, p. 377). Esse verdadeiro *encontro* com o Cristo que, ousamos dizer, talvez o tenha sido no sentido buberiano da palavra, foi descrito por Henry em uma entrevista de 2002, poucos meses antes de morrer:

Você tem razão em dizer que no meu último ensaio a fenomenologia da vida «redescobre» o cristianismo. Não parti do cristianismo, mas da fenomenologia. Foi tardiamente, relendo os textos do Novo Testamento, que descobri, *com uma certa emoção*, que as teses implicadas nestes textos eram aquelas que me tinham conduzido o desenvolvimento interno da minha filosofia — nomeadamente 1º/ a definição do absoluto (Deus) como Vida, 2º/ a afirmação de que o processo da vida como acesso a si mesma e como experimentação de si mesma gera necessariamente nela uma Ipseidade na qual precisamente ela se experimenta e assim se revela a si mesma, — que é seu Verbo; de tal forma que isto não ocorre

no final deste processo, mas pertence a ele como constitutivo da sua realização e é, portanto, contemporâneo dele. «No começo era o Verbo»; 3º / que aquilo que chamamos de homem, isto é, o Si transcendental vivo que cada um de nós somos, só pode ser compreendido a partir deste processo imanente da vida, jamais a partir do mundo. Para mim, a «virada teológica» da fenomenologia contemporânea não é um «desvio» ou uma desnaturação da fenomenologia, mas a sua realização. (Henry, 2007, pp. 158-159, ênfase minha).

Em entrevista anterior, em 1996, ele reconhece, lembrando dos tempos da resistência e da guerra, sua experiência inicial onde ocorreu a intuição profunda de um invisível para além do visível: «Nos piores momentos, quando o mundo se fazia atroz, eu sentia isso dentro de mim, como um segredo a ser protegido e que me protegia. Uma manifestação mais profunda e mais antiga que a do mundo determinou a nossa condição de homens. Defini-lo como um “animal político” já não era mais possível» (Henry, 2007, p. 8).

Assim é que em *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Henry, 1996) o Cristo é o Verbo, é a Vida, é o Primeiro Vivente, aquele do qual tudo vem e para o qual tudo volta, sendo a morte natural nada mais do que um processo que ocorre no seio do Verbo porque Ele é o doador da Vida. O Verbo encanado, o Logos, que se diferencia do logos grego atribuído ao homem enquanto ser vivo dotado de razão e de linguagem. O homem vem de Deus e a Vida da qual Ele é o doador se manifesta na interioridade invisível. O pensamento grego reduzindo o logos à razão e o homem unicamente a um ser vivo é uma perigosa redução, na visão de Henry, para quem a tese decisiva sustentada pelo cristianismo é que

só existe uma realidade, a da Vida. É precisamente porque a vida é invisível que a realidade é invisível. Invisível, logo, não um domínio particular desta, uma forma particular de vida, mas toda vida possível, toda realidade concebível. Invisível não no sentido deste lugar imaginário e vazio que dizemos ser o Céu. Invisível no sentido daquilo que —como a fome, o frio, o sofrimento, o prazer, a angústia, o tédio, a dor, a embriaguez— experimenta-se invencivelmente, fora do mundo, independentemente de tudo o que é visto. [...] Não se trata, portanto, de uma oposição entre o visível e o invisível, entre duas formas de

realidade. No Cristianismo nada se opõe à realidade, não há nada além da vida. (Henry, 1996, pp. 338-339).

O que se tem é a autodoação da Vida e cada ato, por mais simples e humilde que seja, é portador dessa autorrevelação da Vida absoluta, segundo Henry, e assim, pode-se dizer que tudo se realiza «diante de Deus» (Henry, 1996, p. 342). Logo, o agir, a práxis social também tem sua essência na Vida. O mundo tem um duplo conteúdo que constitui sua realidade: o natural e o social. Este envolve a práxis social, «o conjunto de atividades concretas pelas quais os homens produzem constantemente a totalidade dos bens necessários à sua existência» (p. 345). Mas, a práxis tira «suas propriedades e suas possibilidades da essência da Vida, e somente dela» (p. 346).

Porém, a vida não se mostra no mundo, nenhuma ciência poderá conhecê-la e «é desta Vida invisível que o homem é o Filho» (p. 373). Ora, o homem somente é homem enquanto Filho de Deus, filho da Vida absoluta. «É por isso que o homem só é possível como Filho de Deus, porque não há homem —o Si mesmo— senão engendrado nele e por ele, neste processo de autodoação da Vida que é idêntico ao de sua autorrevelação — que é a Revelação de Deus» (p. 375). Assim, «a negação de Deus é idêntica à negação do homem». Ora, o fascismo traz a negação de Deus (*mesmo que mate e violente em Seu nome*). Essa dupla negação é a presente no mundo moderno, como Henry aponta, surgida a partir do cientificismo onde não há «nenhum lugar para Deus» (p. 375). Será este espírito moderno que «entra em conflito com o cristianismo para destruí-lo. Deste conflito resulta o mundo teoricamente anticristão no qual vivemos» (p. 378).

Mais uma vez, Henry aponta a religião como dizendo respeito à Vida invisível de cada um dos humanos que só existem como autodoação de Deus. Assim, a morte de Deus —seja por sua explícita negação, seja por sua falsa adoção, agreguemos— irá destruir «a possibilidade interior do homem».

Mas, dado que esta morte de Deus destrói a possibilidade interior do homem, já que nenhum homem é possível que não seja primordialmente um Si vivente e um Eu, ela fere o coração do próprio homem. Assim, se verificam, no momento da sua inversão, as teses cruciais do Cristianismo. Do mesmo modo que segundo estas era impossível alcançar um vivente sem alcançar a Vida, golpear um homem sem golpear o Cristo e, assim, Deus, é impossível negar ao segundo

sem proceder, ao mesmo tempo, à negação do primeiro; é impossível cuspir em Deus sem cuspir no homem. (Henry, 1996, p. 378).

Negar o Cristo é negar o homem. Em termos formais isto se concretiza não apenas através do ateu ou do agnóstico, mas também através do falso Cristo pregado em milhares de igrejas, por inumeráveis religiosos que apoiam a morte em nome de Deus, conduzindo seus rebanhos à autodestruição. Ora, o desaparecimento da possibilidade interior do homem faz dele, segundo Henry, uma «concha vazia», suscetível de ser preenchida por qualquer conteúdo, algo como os «homens de papel» de que falava Dostoievski (1955):

o que é um homem reduzido à sua aparição na verdade do mundo? Um autômato, um complexo de computadores, um robô – a aparência exterior de homem sem o que o torna um homem. O que faz dele um homem: o Si transcendental. Nenhum Si transcendental, entretanto, dá a si mesmo sua própria condição. (Henry, 1996, p. 382, ênfase do autor).

Ao homem, então, resta escolher entre ser Filho da Vida ou autômato. Este é a Besta do apocalipse, diz Henry, ou melhor, a imagem da Besta, «sua cópia inerte e inanimada, a “estátua da Besta”» como no Apocalipse (13:15). Sua cópia inerte simbolizando o automatismo, uma coisa que, «estranha a todo sentir, a todo agir, a todo vivenciar, à capacidade de experimentar-se, no entanto, se comporta como algo que age». A estátua da Besta surge sob a condição de que o todo o Si transcendental seja negado, segundo Henry. Como isso pode acontecer? Se as condições que tornam possível o Si transcendental forem elas mesmas negadas, já que nenhum homem é possível fora delas, pois «elas remetem à geração do Primeiro Si em sua Ipseidade originária na qual a Vida se autogera a si mesma: ao Cristo» (p. 383). Logo aquele que nega, não a existência do homem, mas sua própria possibilidade, como afirma Henry, «aquele que inicia o processo de eliminação baseada em princípios e *a priori* do homem —eliminação que precede e implica a eliminação eficaz e radical de todos os homens—, é aquele que nega Cristo: o Anticristo» (Henry, 1996, p. 382).

O mal, deste modo, nada mais é, na visão de Henry, *tudo o que nega a vida*, que atenta contra ela. Em termos políticos, no mundo contemporâneo, princípios regem essa negação, levada a cabo não apenas por movimentos

fascistas e sua loucura identitária, mas também nas democracias, com a adoção indiscriminada do aborto como eixo de uma indústria da morte orientada por princípios de liberdade identitária (no caso, a liberdade da mulher). Todos se assentam na dupla negação levada a cabo pelo Anticristo e apontada por Michel Henry: *negar que Jesus seja o Cristo e negar que existe um Cristo*. A primeira negação significa dizer «que um homem não precisa ser um Si vivente e, portanto, um Si vivente gerado na Vida e na sua Ipseidade originária» (p. 383). A segunda negação «é negar que existe um Primeiro Si gerado na autogeração da Vida e como condição desta autogeração» (p. 383). A negação pronunciada pelo Anticristo é, segundo Henry, a negação do homem (p. 383): ao se negar o Filho se nega o Pai, *de modo inseparável*, e, assim, se situar no âmbito da *mentira que é o reino do Anticristo*, abordada por Henry ao retomar a Primeira Epístola de João:

É o que dizem estes versículos, de surpreendente densidade e precisão, da 1ª Epístola de João: «Quem é mentiroso senão aquele que nega que Jesus é o Cristo? Esse é o Anticristo, que nega o Pai e o Filho. Todo aquele que nega o Filho não tem o Pai. Todo aquele que proclama o Filho tem também o Pai» (1 Jo,2, 22-23). Perguntamos: *o que resta do homem fora da Verdade da Vida, na verdade do mundo? Uma aparência vazia, um bronze que soa oco. Aí está a mentira: fazer-nos crer que o homem se reduz a alguma coisa que nada sente, e que não se sente ela mesma, a isto que o Apocalipse chama de «Ídolo» que não pode «nem ver, nem ouvir, nem andar» (9,20), a ondas de partículas, a cadeias de ácidos.* (Henry, 1996, p. 384, ênfase do autor).

A negação do Cristo e da vida não se encontra apenas na técnica que é a «essência da ação na era do Anticristo» (p. 387), mas também na negação do Si transcendental do homem, *negações que irão alimentar a morte, à esquerda e à direita do espectro político*. Sistema esse assentado em uma tecnologia tão potente que faz desaparecer a distinção entre o falso e o verdadeiro. Assim, «quando nada mais distingue a verdade da falsidade, é uma nova era que começa, um tempo perigoso. Aquele da mentira não mais episódica e pontual, mas sistemática, permanente, eficaz, ontológica, e que não mais pode ser percebida como tal» (p. 390). Contemporaneamente podemos dizer que chegamos ao ponto em que a mentira se torna *'fake'* e no mundo surge uma chamada *'pós-verdade'*, termos que, por si sós, banalizados nos meios

acadêmicos e midiáticos, subtraem da mentira qualquer possibilidade de ser pensada no plano ético.

O fascismo, que aponta no horizonte da humanidade, é *uma* das expressões, no plano político, do Anticristo e dele emerge a loucura das massas movidas pelo ódio e pelo desejo de destruição:

Mas este tempo de mentira que não é e não pode mais ser percebida como tal, é o da loucura. Porque a loucura nada mais é do que a impossibilidade de dissociar a aparência da realidade. No exemplo que nos interessa: a impossibilidade de estabelecer uma divisão entre a série de aparições simuladas e aquelas, exatamente semelhantes, que constituiriam o sistema da realidade. (Henry, 1996, p. 391).

A mentira organizada, da qual falaram Orwell e Arendt, hoje mobiliza massas como autômatos presos a uma tecnologia aparentemente inescapável. Mentira que se apresenta midiaticamente não como só como espetáculo, na acepção de Guy Debord, mas como *escândalo* (*skandalon*), como «pedra de tropeço», ou seja, o dito ou ato menos reto que dá ocasião à *queda* do ser humano. Há algo de arrebatador por parte do escândalo, ancorado em processos de disseminação velozes como os atuais. Ele tem o poder de automaticamente capturar *corações* — não esqueçamos que, para Henry o lugar onde a Palavra de Deus é recebida é o *coração* do homem (Henry, 2002)— e de lançar o ser humano nas teias do Anticristo que avança com rapidez em todos os continentes, conectando bilhões de pessoas, as quais, como ele previu, seriam submetidas a «máquinas extraordinárias que farão tudo o que os homens e as mulheres fazem, e isto para que estes homens e mulheres acreditem que eles próprios são apenas máquinas» (p. 391); homens reduzidos a dígitos, a abstrações, a números, «cujos olhos são vazios como os de um peixe» (p. 393). Como não lembrar do *Stalker* de Andrei Tarkovski e sua crítica aos olhos vazios daqueles que não precisam de Deus? Necessária e inevitavelmente esse sistema à prova de fuga exige regimes totalitários para manter a aliança entre a morte e a mentira e esses regimes virão, como na primeira metade do século XX, pelas mãos da maioria na democracia desprovida de qualquer absoluto que a sustente, ela mesma estimulando a morte. Retomando São Paulo, Michel Henry adverte para o tempo em que surgirá «o homem da iniquidade, o filho da perdição» (2 Tessalonicenses 2, 3). Nesses dias os homens buscarão a morte e ela lhes fugirá (Apoc. 9:6).

Os homens quereão morrer — mas a Vida não.
Hoje em dia — quando em todos os lugares a sombra da morte cresce e se espalha pelo mundo, não pode salvar-nos um deus qualquer, mas sim Aquele que é o Vivente. (Henry, 2001, p. 315).

Referências

- Blake, W. (2009). *Jerusalém*. Hedra.
- Broch, H. (2008). *Théorie de la folie des masses*. Editions de l'éclat.
- Dostoïevski, F. (1955). *Carnets des Démons*. Gallimard.
- Henry, M. (1987). *La Barbarie*. Bernard Grasset.
- (1989). *Lo que a ciencia no sabe*. Epub Libre.
- (1996). *C'est moi la vérité: Pour une philosophie du christianisme*. Éditions du Seuil.
- (2001). *Yosoy la verdad: Para una filosofía del cristianismo*. Ediciones Sígueme.
- (2002). *Paroles du Christ*. Éditions du Seuil.
- (2004). *De l'art et du politique*. Éditions Presses Universitaires de France.
- (2007). *Entretiens*. Sulliver.
- (2014). *From Communism to Capitalism: Theory of a Catastrophe*. Bloomsbury Publishing.
- Milosz, C. (1981). *The Land of Ulro*. Farrar, Straus, Giroux.
- Ricoeur, P. (1948). *Les Chrétiens et la politique*. Éditions Temps Présent.
- (1968). *História e Verdade*. Companhia Editora Forense.
- Seyler, F. (Jan./Jun. 2023). Democracia e religião na fenomenologia da vida de Michel Henry. *Estudos Teológicos*, (63), 219-232.
- Tilliette, X. (1998). La christologie philosophique de Michel Henry. *Gregorianum*, (79), 2, 369-379.

Fragments pour une philosophie dernière

JÉRÔME DE GRAMONT

ORCID : 0009-0005-3823-507X

DOI : 10.62860/AP.18

« Et de plus, le dernier mot n'est pas dit — et probablement il ne le sera jamais. Notre vie n'est-elle pas trop courte pour cette complète formulation qui, à travers tous nos balbutiements, est, naturellement, notre but unique et permanent ? »

(Joseph Conrad, *Lord Jim*, trad. H. Bordenave, Paris, Gallimard, 1982, p. 278)

Le Commencement, le Commencement absolu, le premier mot véritable — si nous avions su le dire, aurions-nous eu besoin d'errer ainsi dans le labyrinthe de la parole ? Il n'y a de passion de l'origine que pour celui qui se tient dans la distance, retenu sans doute par le poids de l'expérience, le fardeau d'exister, la douleur de la pensée. Saurons-nous convertir cette pesanteur en légèreté ?

Le labyrinthe commence là où il y a plus d'un chemin, et le pluriel commence à deux. Mais pourquoi deux, pourquoi toujours deux paroles et jamais la simplicité de l'un ? Parce que « Tu n'es qu'un mortel, aussi ton esprit doit-il nourrir deux pensées à la fois » (Bacchylide). Il doit nourrir deux paroles qui seront pour la pensée comme les voyelles et les consonnes pour la langue, même si c'est à en formuler une seule que nous rêvons (d'un rêve qui est celui de la philosophie première). Nous aimerions qu'une déesse nous dise « quelles sont les deux seules voies de recherche à concevoir », le chemin auquel se fier et le sentier où ne se trouve absolument rien à quoi se fier (Parménide), mais cette voix de la déesse s'est tue, et c'est seuls

maintenant qu'il nous faut avancer. Le chemin qui mène vers une issue et le chemin qui se perd sont le même. Entre jour et nuit passe quel « méridien », lisière où bâtir entre-temps une fragile demeure ? Pourtant, ineffacée, la promesse est là d'une terre où habiter pleinement. Long chemin de retour vers ce lieu que nomment le Commencement absolu et *l'eschaton*.

Long est le chemin, mais parfois le temps presse, même ce temps de la pensée qui réclame la patience. Il faudrait plus que le temps d'une vie pour comprendre, mais c'est aujourd'hui que doit avoir lieu le jugement dernier, et c'est à toi de le prononcer. S'il ne te reste qu'un an, quels travaux vas-tu entreprendre ? S'il ne te reste qu'un jour, quelle phrase tenteras-tu d'écrire ? S'il ne te reste qu'une minute, quel mot voudras-tu prononcer ? Or ce temps est venu, celui de la philosophie dernière, et c'est maintenant.

I

En revenant vers l'amont de tant d'expériences, que trouverons-nous ? La merveille de *l'il y a*, comme une générosité de personne ou comme un poème antérieur à toutes nos compositions humaines (celui des premiers Grecs), cette « merveille des merveilles », qu'il y ait l'étant (Heidegger) ? Ou bien l'horreur de l'être pris dans sa neutralité, la violence impersonnelle d'un *il* qui nous jette dans le désarroi d'être et de ne pas arriver à être soi (Levinas) ? Devant le caractère massif de cette question, il n'est pas mauvais de faire droit à un soupçon, celui d'un échec de toute tentative pour reconduire le divers des expériences à une expérience primitive, ou le pluriel des *Stimmungen* à une *Grundstimmung*. La pensée est à la recherche d'une origine quand l'expérience atteste d'une irréductible dissémination. Or ce que nous éprouvons (affectivité) doit servir de mesure à ce que nous pensons (logos). Pourtant une voix toujours en nous se fera entendre à laquelle nous avons aussi à faire droit et qui demande réponse : « que dit le

livre humain ? sur quelle balance pèsera-t-on cette encre ? les mots du pur commencement ? » (Juan Gelman, *Cela*, Le pacte).

II

Le poétique, l'impoétique. Toute œuvre littéraire, et plus que tout le poème, entretient la promesse d'un séjour sur cette terre où vivre veuille dire habiter. Mais toute œuvre est faite aussi de cette matière d'histoire où règne l'impoétique, ce temps de crise ou de détresse. De là, que tout poème croise le *oui* et le *non* — un *oui* au monde comme monde et un *non* à l'histoire en ses ravages, quand bien même il ne prononcerait qu'un seul de ces deux mots, poétique et impoétique s'appelant mutuellement, pour que le poétique soit lesté de sérieux, de la gravité du temps fait histoire, et pour que nous puissions témoigner du désastre, du neutre, de la nuit qui n'est rien d'autre que nuit, mais sans détruire les hommes. Pour que la parole du poète célèbre la vie ou continue de tenir, haut et bas, la promesse de la sur-vie, même là où il s'approche le plus du néant avec une obstination insensée. Pour tenir encore cette parole, là même où le sens est absent (Blanchot).

« Parle —
Cependant ne sépare pas du Oui le Non.
Donne à ta parole aussi le sens :
lui donnant l'ombre. » (Paul Celan)

III

Pourquoi toujours deux pensées ? Pourquoi à chaque fois une pensée et son ombre ? Parce que notre existence est vouée au pluriel des possibles et à s'aventurer au-devant de soi dans le clair-obscur du monde. Or chaque possible fait entendre son droit à l'existence, la nuit autant que le jour, la pesanteur autant que la légèreté, mais non pas pareillement, dans l'indifférence d'un mouvement se portant vers l'un ou vers l'autre. Aussi la menace est-elle toujours présente, comme cette part sombre de l'expérience impossible à écarter de manière définitive, tandis qu'en triomphe à tout

moment la fine mélodie de la promesse — non en raison d'un mouvement dialectique qui verrait se succéder les moments de la négativité et de la positivité, mais par la différence proprement phénoménologique entre les divers possibles qui se trouvent ainsi coexister : entre le mouvement d'apparition de l'obscur et celui du lumineux. Comme dans le traité de Schelling de 1809 (*Recherches sur l'essence de la liberté humaine*) où le mal reste toujours présent en Dieu, mais comme ce fond éternellement surmonté par l'existence qui est Dieu Lui-même. Comme dans ce traité génial et vertigineux donc, où toute naissance comme naissance à la lumière doit surgir d'une nuit profonde (car « sans cette obscurité préalable la créature n'aurait aucune réalité », Schelling). Ou comme dans la musique de Mozart :

« Sa musique est celle de la vie telle qu'elle est dans sa dualité. Mais comme la toile de fond reste celle de la création sortie bonne des mains de Dieu, cette musique s'oriente toujours de l'ombre vers la lumière et jamais inversement »
(Karl Barth, *Wolfgang-Amadeus Mozart. 1756-1956*, 22).

IV

Pourquoi cet arc des contraires ? Pourquoi de cet antagonisme premier doit naître une pensée de l'ultime ? L'un et l'autre, le Même et l'Autre, le premier Même qu'est le Moi et ce premier Autre qu'est Autrui — leur vis-à-vis ne va pas sans la primauté de l'un sur l'autre. Le Même plus grand que l'Autre : condition de savoir. Le Moi avant Autrui : leçon de grammaire confirmée tant de fois depuis par la vie et la pensée. Partout où il y a dualité — c'est-à-dire partout où il y a pensée — c'est inégalement qu'elle s'impose. Là où deux paroles sont premières, l'une d'elles se fait entendre davantage. C'est ici que l'œuvre de Levinas se montre pionnière, phénoménologie bâtie tout entière sur l'évidence de l'asymétrie entre moi et autrui et la nécessité d'un renversement, celui de la primauté traditionnelle du Moi et du Même. Penser autrement l'asymétrie constitutive de la pensée, de manière à ce que Autrui soit plus haut que Moi et que le mouvement vers l'Autre ne retourne pas au Même, voilà ce qui recommence toute l'histoire de la métaphysique. Là où le premier mot était jusqu'ici pour dire le Moi et son être-au-monde, l'avant-premier mot revient maintenant à la justice

pour Autrui et au Bien au-delà de l'essence. Une autre pensée s'ouvre avec ce mot d'ordre : « Accentuer l'asymétrie, et non pas la réduire, voilà ce qui importe » (Henri Michaux, *Face à ce qui se dérobe*).

V

Souffrance et joie — tout ce qui peut nous arriver s'inscrit entre ces deux pôles de l'affectivité, et le sens de notre histoire se joue dans la dissymétrie de ces deux pôles. Quand nous disons : « c'est effrayant la vie » (Cézanne) ou bien : « Dites-leur que cette vie a été pour moi merveilleuse » (derniers mots de Wittgenstein au soir d'une vie pourtant tourmentée), nous savons, d'un savoir dont aucune chronique ne peut rendre compte parce qu'il ne dérive d'aucun décompte des plaisirs et des peines, de quelle matière est faite cette histoire qui est la nôtre. Ce savoir n'effacera pas la dureté de l'être et la misère possiblement éprouvée dans notre chair — bien au contraire, tant il n'y a sans doute de connaissance que là où il y a douleur (ce que résume le « *pathei mathos* » d'Eschyle) — mais il livre aussi bien *plus*. Mille faits d'histoire nous affectent, mais un seul événement soulève notre vie, celui de notre naissance à la joie, celui de cet incessant passage de la souffrance à la joie que Michel Henry a su nommer « l'historigène de l'absolu ». Pourquoi cet unique événement sans cesse recommencé (Maldiney) ? Pourquoi toujours dans ce sens (celui d'une naissance *dans* la souffrance comme naissance *à* la joie) ? Pourquoi cet « évangile des souffrances » (Kierkegaard) ? A défaut d'en donner une explication, l'œuvre d'art en fournit le symbole lorsque son rythme sublime ramasse en même temps mais inégalement souffrance et joie (Kant) : l'image de la douleur et l'affleurement d'une joie aussi

nécessaire que fragile. Comme est nécessaire et fragile le renouvellement du présent qui toujours est là (Jean-Louis Chrétien).

« Ce que vous avez dit d'abord et vécu ensuite,
c'était pour les morts... La joie seule
existe véritablement dans le temps :
parce qu'elle seule est *immédiate*.
C'est elle la plus présente. La plus mortelle... »
(Vladimir Holan, « La joie »)

VI

Naissance et mort. Doxa et philosophie se rejoignent pour dire que nous existons entre naissance et mort, pris dans un mouvement qui invariablement nous conduit de la naissance vers la mort. Quelque soit notre âge, notre naissance est lointaine, effroyablement lointaine, et la mort proche, d'une insistante proximité. Dès qu'un homme est né, son existence veut dire : mort tu l'es déjà, initialement et par anticipation (Heidegger). Pourtant une seule chose compte, qu'au soir de notre vie notre nom soit inscrit dans le livre de Vie. Quel appel venu d'une autre rive, quel événement surgi au milieu de l'histoire pourra en fracturer le cours et réaliser ainsi une « relance de l'expérience » (Jean-Yves Lacoste), pour que de mortels que nous étions, de mourants ou même plus que-morts (parce qu'atteints par cette maladie qui est pire que la mort), nous soyons transformés en vivants absolument, c'est-à-dire en éternellement naissants ? Quelle voix peut, non seulement arrêter le cours du soleil (Jos 10,12) mais retourner la flèche du temps pour que celui qui était mort revienne au milieu des vivants (Jn 11,43) ? Quel autre événement que celui de Pâques où un homme né il y a deux mille ans a suivi le même chemin que nous pour se relever du séjour des morts et maintenant nous précéder dans la vie qui n'aura pas de fin ? Pâques : l'unique événement qui récapitule tous les événements et tous les retournements. Depuis, cette promesse nous est adressée, de naître, à nouveau, sans cesse à nouveau. Comme une parole venue jusqu'à nous et qui dirait : « Va vers ton commencement ! »

De la noche más oscura

RAMSÉS LEONARDO SÁNCHEZ SOBERANO

ORCID: 0000-0001-6525-6312

DOI: 10.62860/AP.20

A Raquel Estrella Sánchez Soberano

La muerte del Dios metafísico

¿Es posible enfrentar la nihilización nacida de la gramática del Dios muerto de la ontoteoteleología? Esta cuestión orienta nuestra meditación. Sin embargo, ella también obliga a preguntar: ¿hay lugar en la comprensión del Ser para la experiencia del Misterio y sus diversos modos de revelación? ¿Merecen los caracteres existenciales de la ontología de la finitud el reconocimiento de experiencias donde el miedo y el horror no abandonan sus potencias? Y, finalmente, ¿puede la experiencia del Misterio hacer posible una salida de sí capaz de destruir el amor a sí mismo, es decir, la vanidad en la que se encalla quien se mantiene siendo su propio juez?

Aceptaremos de inmediato que ni el ser ni la nada saturan exhaustivamente todas las experiencias ontológicas, que hay acontecimientos extraños a las dimensiones del ser y que no son los que dominan las diferentes filosofías de

la finitud y la apropiación¹. La experiencia que se anuncia en estas vivencias consiste en la inquietud que se revela frente a acontecimientos inapropiables. Esta revelación será descrita en términos positivos de cara a las potencias de los Misterios (el plural usado aquí sugiere que nos acercamos de un modo temático a un fenómeno dogmático). Las potencias de los Misterios se manifiestan a través de un Sí originario. La plurivocidad de sus manifestaciones exige renunciar a cualquier consideración moralista. Este Sí es tan profundo que ya no sería nihilista, es decir, su positividad sobrepasaría la doctrina de la duplicidad donde la nada y el ser se oponen en una confrontación subordinante y donde la objetividad se opone a la subjetividad por la vía de la demostración. De este modo nos separamos de la meditación que va de Schopenhauer hasta Nietzsche y Heidegger. La revelación del Misterio no es accesible a ninguna filosofía de la Nada pues, como señala Rosenzweig, es un sí tan anterior a cualquier oposición entre contrarios que él no debe ser sino el Principio². Una afirmación tal, en su radicalidad y primeridad, debe estar dispuesta a señalar la imposibilidad del nihilismo para salir de la moral de la destrucción de todo origen y fundamento.

El Sí que anuncia Rosenzweig no pende de la oposición entre la lengua y el habla, ni de la historia y la lógica, sino que muestra el carácter absoluto de lo que palpita con anterioridad a todo recurso óntico. Y el palpito interminable que se derrama incesantemente, sin recurso a la inmanencia del mundo, no puede ser otro que la vida viviente. A partir de aquí queda señalado que una filosofía que toma las prerrogativas de su mostración a partir del logos de los entes aún no se ha liberado de los restos del nihilismo. Un sí absoluto cuya manifestación es la vida no sugiere el enclaustramiento de una subjetividad en lo que le es más familiar, no exhibe un egoísmo reflexivo como guía, no opera a través de un acto de conciencia aislado en una identidad pues es, lo veremos, una afirmación original en la *exposición*.

1 Nos referimos a los planteamientos de Martín Heidegger en «Zeit und Sein» de *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2000, pp. 1-25; la conferencia de 1949 «Die Kehre» incluida en *Die Technik und die Kehre*, Verlag Günter Neske Pfullingen, 1962; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Francfort am Main, 1989 y a la publicación de *Das Ereignis*, Vittorio Klostermann Verlag, Francfort am Main, 2009, es decir, planteamos la posibilidad de acontecimientos que ya no estarían determinados por la estela del *Er-eignis*, como acontecimiento apropiador. Sobre las reservas a esta hermenéutica y sus fuentes filológicas. Cf. Franco Volpi, *Martín Heidegger. Aportes a la filosofía*, Maia Ediciones, 2010, pp. 46-47.

2 Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. II. Der Stern der Erlösung*, Kluwer Academic Publishers, 1976.

Se nos acusará de emprender una vía negativa hacia la positividad del Misterio, pero la vía de la *exposición* supera los términos de la apofántica. No llegamos a ella a través de la simple negación de atributos. Pronunciar este sí originario —incluso dentro de la inmanencia del ser— muestra un *descubrirse expuesto* con resonancias amedrentadoras cuya producción ontológica se ofrece hasta el estremecimiento. Sin embargo, ella no es una disminución del ser. La *exposición*, cuya tonalidad afectiva abre la pasividad del yo, consiste en encontrarse secuestrado, antes de tomar la palabra en su plasticidad, por la conmoción, en descubrirse constitutivamente dispuesto al derrocamiento, a ser exaltado por la revelación de la alteridad. Decir ‘Sí’ señala la esencia del abandono del reino del egoísmo. En él el yo es derrotado como fuente de constatación. La experiencia y la revelación de las potencias del Misterio exigen este abandono primordial: el comienzo de una aventura que conduce hacia un allá absolutamente extraño.

De modo que si el Misterio es dado a la experiencia sólo puede ser porque, acaeciendo en el horizonte del testimonio, él ha arribado en su excedencia. Desborda por completo cualquier mecanismo de apropiación. Si la excedencia le es propia es porque sobrepasa los términos formales de la fenomenalidad y aquellos del destinamiento del ser al hombre donde la apropiación es recíproca. La experiencia del Misterio desformaliza la manifestación unilateral que va hacia el lado subjetivo del acto y se revela en su aparecer y en su carácter de afectación. Es por lo que tampoco es susceptible de objetivación. El Misterio no sólo exige invertir los términos, él se revela como el acontecimiento de una alteridad inasumible —huella de un encuentro que ha tenido una repercusión inextinguible—. De modo que el encuentro con el Misterio es el encuentro con la alteridad y la alteridad, trascendencia de la trascendencia, exige una apertura incomparable hacia lo otro de sí. Esta situación no describe un evento neutro disponible para los existentes que se niegan entre sí. La alteridad hace posible el encuentro intersubjetivo y éste, en tanto que concreto, dona el símbolo de la relación religiosa sin caer en las prerrogativas hermenéuticas de los vacíos ontológicos.

La génesis del presente

Desde las primeras tematizaciones contemporáneas de la fenomenalización del nihilismo en el pensamiento occidental —con la obra de Franz Baader, Paul Bourget, Jules-Amédée Barbey D’Aurevilly y Friedrich Nietzsche³— el vacío del ser abandonó su carácter teórico para dar paso a la descripción de un nuevo sujeto: un monstruo cuya autonomía mórbida, sustraída a la lucha y la batalla, no vacilaría en producir anarquía, destrucción y disgregación en todo intento de fundamentación para dar paso a un nuevo comienzo⁴. Gracias a ellos, y a la llegada del marxismo como medio de emancipación, el fundamento se encontró históricamente relacionado con el poder y éste último con el sujeto. El teoreticismo comienza a ser considerado como un pensar que opera con razonamientos abstractos y a partir de la autonomía del individuo que se opone y separa de la tradición. Es por lo que fue identificado con las filosofías del sujeto solipsista burgués, como un pensar con tendencias dominadoras y como modelo de ejercitación de un modo de ser emparentado con la autoridad.

Cuando las doctrinas de la subjetividad comenzaron a ser debilitadas por la perspectiva pragmática del sujeto —incluidas en la concepción del yo que ya no debía buscar su autopresentación a través de una intuición de existencia (tanto en Descartes⁵ y también en las filosofías revolucionarias)⁶, la noción de conocimiento comenzó a ser atenuada junto con las del Bien, la Bondad, la Verdad, lo Bueno, por ser consideradas la médula espinal de la metafísica destructora del mundo y de la realidad⁷— el diagnóstico filosófi-

3 Una exposición detallada de la relación entre la obra de estos primeros pensadores del nihilismo Cf. Giuliano Campioni, «“...Vivimos a la sombra de una sombra”». El nihilismo de Renan, Taine y Nietzsche” en Remedios Ávila, Juan Antonio Estrada, Encarnación Ruiz (Editores), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Arena libros, 2009, pp. 97-118.

4 Sobre el traspasamiento de la nada en el pensar occidental y su destino nihilista: Cf., Franco Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

5 Véase la obra de Kim Sang Ong-Van-Cung, *L’objet de nos pensées. Descartes et l’intentionnalité*, VRIN, 2012.

6 En *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* de 1923 y en *Sein und Zeit* de 1927 el *Dasein* aparece bajo la óptica del tomar las cosas, utilizarlas o tenerlas preteóricamente frente a sí. Títulos meramente pragmáticos de interacción con lo real que son asumidos como anteriores a la teoría y cientificidad en general.

7 Cf. Pavel Kouba, *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, Herder, 2009, pp. 201-209.

co de la filosofía reconstructora del mundo debía estructuralmente destruir su relación con la verdad. Esta destrucción de los componentes modernos del filosofar, que fueron puestos en la base de la crítica al humanismo cristiano, afectó también al platonismo. Así, la destrucción venía a cumplir una operación⁸: las 'ideas unívocas', carácter históricamente dado a las categorías con las que Platón había planteado el ascenso a la verdad, fueron delegadas a una construcción histórica capaz de destruir el mundo para emancipar su discurso y su veracidad. Sin embargo, al renunciar al llamado sustancialismo (unívoco, subjetivista, metafísico), el pensamiento contemporáneo, deudor de la crítica al sujeto, se ha dejado seducir por el pragmatismo que permea la cultura posmoderna⁹. Ella, *por un lado*, permite la superposición y colisión de mundos ontológicamente diferentes que no mantienen relaciones necesarias entre ellos; *y, por otro*, obliga a una constante renovación de categorías que, al no permitirse ningún esquematismo, darían entrada a la idealización del lenguaje y, con ello, a la preeminencia de la lengua ante los hechos¹⁰. Este cambio de paradigma consiste en tomar elementos de diferentes ámbitos para ponerlos a disposición, uso y servicio de un discurso a través de la configuración de nuevas interpretaciones. De allí que la reinterpretación de los hechos coincida con los principios del mercado capitalista, esto es, esencialmente especulativo, dispuesto a abarcar toda singularidad¹¹ y a imponer reterritorializaciones carentes de historia y comunidad. Esta 'óptica' ha permeado el arte, la filosofía, la literatura, etc., y así se proyecta como el horizonte desde donde se debe comenzar a pensar. El pensar debe estar al servicio de algo, debe servir para algo y ser ajeno al poder de la presencia espaciotemporal. He allí la protoproducción del pensamiento contemporáneo y el modo en el que se ha instaurado la cultura actual como portadora de las potencias de estos planteamientos¹².

8 Cf. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, DTVG, 2012; Cf. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann Frankfurt A. M., 2010, p. 13 y ss.

9 Cf. Fredric Jameson, *Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism*, Duke University Press, 1991.

10 Al respecto es llamativa la noción de 'rizoma' de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Cf., *Rhizome*, Ed. De Minuit, 1976.

11 Cf. David Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Culture Change*, Basil Blackwell Ltd., Inglaterra, 1989.

12 En nuestros días la obra de Peter Sloterdijk, *Streß und Freiheit* (2011), Slavoj Žižek, *Did Somebody say Totalitarianism?* (2001) y Byung-Chul Han, *Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken* (2014) plantean el filosofar desde la intervención en urgencias inmediatas a través de propuestas estético-teóricas-literarias. De esta manera se puede

Lo anterior nos obliga a abandonar la tesis de Bruno Forte. Ella señala que en la posmodernidad domina una preocupación indiscernible por el «otro»¹³. Pero lo posmoderno, debido a su carácter anárquico y su capacidad de readaptación, no es sólo una corriente filosófica. El ser posmoderno es, ante todo, un modo de ser cultural que también penetra en la concepción de nuestras instituciones y sus modos de funcionar¹⁴. De modo que estamos más allá de las filosofías de la diferencia y más acá del pensar acerca de la alteridad: la posmodernidad describe el *cómo* de la vida cultural poscapitalista y el modo de ser del sujeto que ha sido creado para mantener su reproducción. Él no es solipsista sino indiferente y sólo ve en el poder éxito y en el éxito dinero¹⁵.

¿Qué señala esto? Que el sujeto de la vida cultural posmoderna ha asumido el nihilismo como su modo de ser peculiar y como su fundamento. Él asume que, si en el fondo de cada ser habita la convicción de que todo lo que se puede llegar a querer será finalmente arrebatado, que todo llegará a ser aniquilado, entonces es necesario destruir el valor para evitar exponerse a los anhelos. La destrucción del valor es la destrucción de la ley y anhelar aquí es la fuente del mayor de los sufrimientos. Es así como el fundamento de su sufrir es la falta, el abandono, la nada entendidos desde los términos de la aniquilación. Sin embargo, no querer nada no es no querer en absoluto, sino querer mientras que lo que se quiere no ha sido sustituido. Sustituir es no poder darle valor a algo y, ahí donde todo es sustituible, nos encontramos en el dominio de la nihilización. Una de las figuras de mayor influencia en esta concepción es Jacques Lacan quien en su «Kant con Sade» ofrece, por un lado, la sustitución de la figura de Dios por la naturaleza y, por el otro, una escisión del yo que experimenta placer en el dolor y lo hace como la víctima que se resiste a someterse a la ley y que se encuentra en constante revuelta contra su dolor. ¿Por qué en Sade —considerado como quien completa la obra de Kant al hacerla veraz— el placer consiste en

llevar a cabo una genealogía política capaz de identificar los primeros órdenes del momento, sin embargo, los temas abordados en sus obras (p. e., la esferología, el estrés, la emancipación ingenua, el marxismo crítico, el poder inteligente, la vigilancia y la eficiencia autoimpuesta) están ya dictados por los problemas que interesan a la cultura actual.

13 Cf. Bruno Forte, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Editrice Morcelliana, Brescia, 1995.

14 Cf. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Éditions de Minuit, 1979.

15 Cf. Paul Bourget, *Le disciple*, Lemerre, Paris, 1889, p. VIII.

llenar todos los espacios para destruir la ley y poder convertir la perversión en goce? Porque los espacios están vacíos y es necesario llenarlos¹⁶.

El nihilismo heideggeriano

Ahora ya es posible preguntar si las potencias del Misterio pueden ser planteadas sin entregarlas a decisiones arbitrarias y al modo de ser de una libertad capaz de relativizar cualquier verdad, cualquier hecho, absolutizar sus deseos y morir por goces sin mañana. Lo anterior nos conduce al nihilismo peculiar de Heidegger. En él la «diferencia ontológica» —arrastrando restos metafísicos de dualidad— y la «analítica existencial» —como modo de superación ontológica de la ingenuidad de la antropología— no logra abandonar el modelo de los intermediarios. En él se exige la intervención del *Dasein* para la manifestación del sentido del ser y su lugar es fundamental ya que el Ser está obligado a manifestarse. Precondicionamiento del fundamento del ente a partir de la distribución de diversos privilegios y despotencialización de lo que arroja al ente a su mundanidad. En otras palabras, la coronación del *Dasein* como amo de su propio destino despierta la vanidad absoluta de un modo de ser que no tiene por qué preocuparse de necesidades básicas como el trabajo, el abrigo y el alimento.

La «analítica existencial» es el fundamento hermenéutico para la interpretación ontológica de la facticidad¹⁷ y, al serle conferido al *Dasein* el poder de actuar sobre el modo de producción del Ser, él todavía paga tributo a la lógica del fundamento. Ser puesto como la vía de entrada del sentido del Ser, he allí la apostasía del *Dasein*. Las condiciones óntico-ontológicas que describen constitutivamente el *Dasein* destinan de antemano hacia dónde se llevará a cumplimiento la subordinación del Ser y, para ello, el *Dasein* debe tener garantizado de antemano poder ser auténtico¹⁸. En su autenticidad se resguarda su incapacidad ontológica por ir hacia lo otro de sí y se consume el reino de un ser que idealiza sus resoluciones.

La «diferencia ontológica», finalmente, exige que la ontología tome su fundamento del carácter de lo óntico, impidiendo que el ser pueda manifestarse por sí mismo e idealizando las reglas del mundo. He allí la destrucción de

16 Cf. Jacques Lacan, *Escritos 2*, Siglo XXI, 1999, pp. 754-756.

17 Cf. Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 246-249, 302-303, 310-316 y 372.

18 Cf. Heidegger, *Ibid.*, pp. 42-43, 53, 122, 130 y *passim*.

la extrañeza de lo Otro y el hundimiento del ser en la inmanencia y en el tiempo intramundano¹⁹.

Es necesario desbordar esta profanación y mantenernos en una fenomenología incapaz de intervenir en la revelación del Misterio y en la potencia infinita de su alteridad. Una descripción de lo dado a partir de su potencia fundadora no es sino la revelación que se ofrece a la estructura pasiva de la conciencia y de lo que le es más propio en su potencia. La descripción de la potencia del Misterio en su plenitud exige abandonar la lógica de la vanidad del sujeto, esto es, la convicción de un comienzo subjetivo anclado en su mismidad a partir de la cual será juzgado, usado y orientado el sentido de la revelación. La potencia del Misterio es revelada en su alteridad radical y en su insólita cercanía ya que, como señala Jean-Louis Chrétien, es alejamiento y potencia²⁰, esto es, revelación imposible de colmar. El Misterio sólo se mantiene como tal si éste no sucumbe a las prerrogativas del Ser inmanente. De suerte que la comprensión de la ontología, como horizonte intraspasable de la vida en sus diversas modalidades, no deja de asignar una función a cada aspecto de la vida humana y es así como el ser sirve para algo.

Para mantener esta distancia es necesario replantear el sujeto desde lo más profundo. Esta situación absolutamente pasiva sólo se revela en la humildad. En tanto que donadora de acontecimientos absolutos, la potencia infinita del Misterio señala que la revelación no está destinada a las producciones inmanentes del ser. De donde este escenario de desventura para la apropiación (*Eigentlichkeit*) y la comprensión (*Verstehen*) revela la anterioridad de la potencia de la manifestación a los indultos ontológicos y su preexistencia a la gramática de la subjetividad²¹. De modo que la revelación del Misterio se lleva a cabo en el ámbito de la pasividad absoluta. Ella ya no conviene a una respuesta que estaría supeditada a cualquier esquematismo²². La humildad es este modo de ser más allá de sí. Donde este más

19 Cf. Martín Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 169-171, 406, 425-469. Sobre la crítica a la analítica del Dasein y a la diferencia ontológica cf., Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Épiméthée, 2011, especialmente, § 6.

20 Cf. Jean-Louis Chrétien, *Le regard de l'amour*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000.

21 Sobre el necesario traspasamiento de la apropiación y la comprensión como dispositivos subjetivos del Dasein sobre el Ser: Cf. Emmanuel Levinas, «L'ontologie est-elle fondamentale?» en *Revue de métaphysique et de morale*, núm. 1, enero-marzo de 1951.

22 Sobre la necesidad de abandonar las tesis del esquematismo trascendental: Cf. Juan Martín Velasco, *El encuentro con Dios*, Caparrós Editores, 2007; Jean-Yves Lacoste, *La fenomenicidad de Dios*, Sígueme Salamanca, 2019.

allá es una modalidad que pone en riesgo al yo. Y es que, ante la revelación de lo extraño inapropiable, nada puede prepararnos de antemano. Y sólo así, ante la intemperie absoluta, es originariamente posible plantear una libertad que ya no esté contaminada por las exenciones del nihilismo, es decir, que sea capaz de afirmar el sufrimiento en su desnudez.

La inversión de la intencionalidad

Si la vía subjetiva, dominada por el tomar la iniciativa desde el yo, resguarda aún rasgos de violencia, el camino fenomenológico que se entrevé aquí exige que la experiencia del Misterio invierta de antemano la unidireccionalidad de la intencionalidad²³. Esta inversión no es un simple cambio entre términos. La inversión de la intencionalidad fenomenológica ha sido planteada por el pensar de Levinas como el momento donde la desmesura del infinito impugna el primado de la intencionalidad. Él desafía el privilegio de la intencionalidad teórica a partir de la condición sensible de la vida inmanente separada.

La conducción a los límites del intencionalismo es una posibilidad para pensar lo que hemos llamado las potencias del Misterio. La intencionalidad en Levinas, lo veremos, y de gran parte de la meditación fenomenológica sobre el Misterio, funciona como un traspasamiento del paradigma representacionista poniendo al descubierto el desbordamiento de la intencionalidad ya que su sentido último no se deja reducir al estatus del idealismo trascendental. Esta inversión tiene a su base aquello que ofrece la manutención de la conciencia en su estatus de vida y le rinde la posibilidad de continuar.

La intencionalidad está inscrita en un horizonte que no es en sí mismo constituyente. Es un concepto de ruptura con la economía representacionista pues señala «algo implícito». Lo implícito es ya la ruina de la representación pues «piensa más cosas que el objeto donde ella se fija»²⁴. La intencionalidad se abre tanto a los objetos como a los horizontes esbozados con ellos. Conduce a un anclaje irreductible de la visión explícita en los horizontes de sentido implícitos refractarios a la tematización. Estos horizontes señalan una potencia irreductible que jamás se podrá actualizar. Así, la intencionalidad

23 Cf. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Ed: Vrin, 2001, p. 181.

24 Cf. E. Levinas, *Ibid*, p. 130.

ancla el pensar a los horizontes que rodean el objeto pero que no pueden ser objeto de representación —ellos inician constantemente nuevos horizontes implícitos donde toda representación se inscribe—. Gracias a este camino es posible decir que la unidad indisoluble entre la intencionalidad y el horizonte ya no nos permite estar limitados a la pura presencia ni a la pura representación. Lo implícito es esta excedencia constante donde la presentación se ve puesta en tensión por la no presentación que revela el carácter fundamental de la concretud humana, su dimensión sensible.

La profundización en nuestro carácter sensible en el ser revela que en todo acto intencional se da una reversibilidad paradójica entre lo constituyente y lo constituido. La sensibilidad constituye el lado de necesidad del yo de donde él mismo toma su alimento. Aquí pasamos de la intencionalidad de la representación a la intencionalidad del *goce*. Ella ofrece a la intencionalidad una ampliación impugnando las premisas restrictivas sobre las cuales reposa el representacionismo al separar la intencionalidad de sus condiciones concretas. Aquí Levinas opera una estrategia desde la que deduce «la intencionalidad del goce» del idealismo trascendental partiendo de este último para hacer estallar la estructura formal noético-noemática y dirigirse a lo que quiere necesariamente el goce.

La inversión de la intencionalidad no es comprendida desde la luz de la constitución trascendental, surge de la explosión de la estructura noético-noemática. La inversión se amplía a la esfera constituyente que va hacia lo constituido y descubre que ya ha sido constituido por él.

La intencionalidad del goce presenta una estructura que consiste en asumir la exterioridad que suspende la reducción trascendental: muestra el *vivir* de esta exterioridad. *Vivir de* no confiere una obtención definitiva al cuerpo vivo. Él necesitará más alimento. La indigencia y la necesidad del cuerpo van hacia la exterioridad del mundo situándose más allá de la objetivación. Lo constituido ya no se deja exhaustivamente reducir a su estatus de constituido. Él es el alimento de lo Mismo. La inversión de la intencionalidad implicada en la intencionalidad del goce consiste en mostrar la necesidad que el yo constituyente lleva sobre sí frente a la actividad de la constitución. Así, la intencionalidad del goce opera como el devenir condicionante y anterior del mundo a la conciencia que le constituye, devenir engendrado por esta actividad de constitución donde una única dirección de la intencionalidad es derrotada. Esto significa abrir la posibilidad

para que lo constituido constituya lo constituyente y en ello se sostiene la idea de esta inversión.

La protoestructura descrita por Levinas es fundamental para la comprensión de nuestra meditación. Señala que el camino de esta fenomenología consiste en avanzar a partir de lo que abren las potencias inconsumibles de lo excesivo. Esta excedencia dona un espacio constante de posibles inagotables desde donde se expresa lo que alimenta y dona. El Misterio potencia esta excedencia en tanto que inagotable revelación. Su revelación constante ofrece la afirmación de la vida que se derrama sobre cualquier muerte individual. La inversión de la intencionalidad sugiere el momento inicial donde la representación no puede hacerse cargo de la venida de la manifestación al sujeto. El yo de la inversión es pura pasividad y el Misterio revelación. Esto quiere decir que el misterio se revela como misterio con anterioridad a los poderes del sujeto. Una pasividad tal retrasa toda iniciativa subjetiva y conduce a la exposición del Misterio con anterioridad a toda búsqueda cuyo «contenido» sería la salvación²⁵.

El planteamiento absolutamente pasivo de la subjetividad no es una simple destrucción de su vanidad sino la exposición del carácter de necesidad de la alteridad en la estructura viviente del yo. Con ello se ha evitado la subordinación de lo singular —entendido como el único modo de acceso al Misterio a partir de una conversión interior plena de convencimiento y destinada al cambio personal— a una estructura que lo absorbe eidéticamente. Esta estructura ha sido descrita a partir del lado preegológico de la vida. Estructura preegológica cuya realización sería concretizada en el encuentro. El encuentro ofrece la comunión entre seres que no están explícitamente anudados unos a otros pues, como ha señalado Martín Velasco, el encuentro consiste en señalar que la intersubjetividad humana es el lugar de la manifestación de lo invisible²⁶. Esta alteridad radical se derrama incansablemente en el modo de una noche absoluta capaz de ser vivida como tal en el Misterio. Su donación sólo es traducible en los términos de la afirmación.

De modo que la inversión no es una respuesta óptica al nihilismo tradicional que intenta recuperar la confianza en Dios, es la apertura hacia la donación que se derrama en la vida manifestándose como vida y, por

25 Cf. Martín Velasco, *Ibíd.*, p. 15.

26 Cf. Martín Velasco, *Ibíd.*, p. 63.

ello, como lo que se oculta radicalmente al *ego*. El Misterio es el alimento último de la vida. Así, el derramamiento de la vida —en la originalidad pre-egológica de su inextinguible donación— ya no podría llegar a ser planteada como lo que puede ser constituido por el yo. Con anterioridad a todo otorgamiento, la inversión expresa, en los términos «menos inadecuados», el movimiento mismo de la revelación²⁷. Experimentar esta necesidad —más acá y más allá de la voluntad y la obstinación— he allí la revelación de *cómo* ha sido purificada la subjetividad de su permanencia en la identidad y de su limitación al tiempo intramundano.

Llamaremos, haciendo uso de una indicación de García-Baró, «experiencia inmaculada» a una experiencia tal²⁸. Ella no puede agotar la revelación que padece y se encuentra secuestrada por la tensión: interpelada en el instante por una realidad absolutamente superior pone en suspenso la validez de las formas plásticas del mundo y la estructura pragmática de los recursos humanos. Si ella es extraña a los términos de la subjetividad aún no puede ser pensada por la intuición categorial. Es un movimiento de la vida que se mueve a sí misma desde un vivir que se da y revela *pathéticamente* a sí. El Misterio, revelación sin apropiación, la noche más oscura, no ha sido destinado a ninguna puesta en operación. Su realidad consiste, seguimos aquí a Michel Henry, en que aquello que hace que lo que aparece llegue al aparecer lo hace desapareciendo pues no puede estar sometido a un horizonte de visibilidad. La «experiencia inmaculada» intenta expresar el carácter inasimilable de la noche de la revelación de la vida²⁹.

Con todo, la tensión en la que se encuentra secuestrada una experiencia tal señala el modo de arribo de la preocupación por lo que está fuera del ser: la trascendencia ha esbozado su no-presencia bajo la forma de la ausencia anunciando al mundo y lo humano un más allá absoluto³⁰. Extraña purificación de la autodeterminación de la finitud cuya idealización fundamental resulta de los mecanismos del sujeto que ha idealizado su propia libertad y que puede comenzar a convivir con lo que las prerrogativas del nihilismo le habían negado.

27 Cf. Martín Velasco, *Ibíd.*, p. 8.

28 Señal que nace de la llamada «experiencia matriz» de su magnífico *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, España, 2006, cuya potencia ha sido directriz para el desarrollo de nuestra meditación.

29 Cf. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, § 6.

30 Cf. Martín Velasco, *Ibíd.*, p. 70.

Las potencias del misterio

Lo anterior señala que el sufrimiento guarda una potencia positiva y que nadie es puntual al acontecimiento. Si la revelación del Misterio es dada como suspensión del egoísmo, la asistencia a ese acontecimiento, acontecimiento matriz, sólo puede ser reflejada más tarde. Esto es, fuera del control que el yo dispone sobre la manifestación del ser y después de la puntualidad del yo consigo mismo. Este retraso es, antes que un derrocamiento, un abatimiento o una anulación abisal del yo, la donación de las potencias del misterio: pone en suspenso la insistencia en el yo de liberarse del otro. Haciéndolo volver hacia sí se experimenta como aquel que ha llegado tarde a su responsabilidad. Encerrado en su propia singularidad el yo aislado desespera de sí y ya no se puede soportar. Ser yo es estar anclado en un lugar inhóspito. Esa insoportable situación es el descubrimiento del yo en su concreción primordial en tanto que haber estado indispuerto para lo otro. Primera llegada de la alteridad: la confrontación consigo mismo en el *cómo* de la tensión *en* la subjetividad *entre* lo que se es y lo que se quiere ser. La vergüenza de ser debe recordarnos la situación de desesperación kierkegaardiana. La vergüenza de ser es la vergüenza de sí —extraña e inapropiable pero absolutamente mía— situación insuperable solo si otro modo de ser no fuese accesible para un yo capaz de ser diluido en su egoísmo. No obstante, la transformación suscitada es eminentemente cualitativa porque en el fondo nadie puede abandonarse por completo.

De modo que la conversión es una modificación ontológica —no es un simple convencimiento semántico susceptible de reinterpretación³¹—. La fenomenalización de la salida de sí es el ser de otro modo. Ruptura con la condición ontológica que es pura inmanencia y apertura a la trascendencia como revelación de una primera alteridad. Esta situación indica que la posición inmanente en el ser no es neutral pues la inmanencia indiferente a los demás es capaz de asesinar. Esta indiferencia es el grave error del nihilismo de *Sein und Zeit*³².

31 Sobre la reinterpretación de sí y sus consecuencias estéticas y políticas Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

32 Cf. J.-Y. Lacoste, *La fenomenicidad de Dios*, pp. 140-141.

Salir de sí es una ida constante hacia otra región del ser —la alteridad es esa región y es por lo que a ella no se asiste con la razón, ella se expresa en la región de lo concreto y de los actos—. La primera alteridad ofrece un movimiento en el interior de la identidad exigiendo la preparación para el espacio donde adviene lo otro. Pero este movimiento interior no es una autodestrucción. Transformación cualitativa donde se anuncia la anterioridad de lo otro a Sí. El sí del sí mismo es desplazado por la separación de una alteridad previa a la identidad. *Lo otro de la identidad es el otro*. La revelación de la alteridad es la motivación efectiva para ser para el otro antes que para mí. El ser para mí es vergonzoso: unidad consigo mismo incapaz de escuchar los gritos de las víctimas, las plegarias del sobreviviente, el hambre, la necesidad de hogar, de trabajo y vestimenta de los demás.

De modo que toda acogida sugiere estar preparados de antemano para recibir y un ser que solo ha vivido en lo de sí sólo puede destruir su identidad una vez que ha experimentado esta primera alteridad. La primera alteridad —rechazo de lo irrechazable— significa descubrirse secuestrado por la tensión, sugiere una modalidad original de estar en relación con el ser. Ella remueve el yo de su autosatisfacción, de su libertad hipostática, su indiferencia y su fantástica vanidad. Un yo que no quiere ser lo que es es un yo dispuesto a lo otro de su identidad. Así, la primera alteridad prepara las condiciones para el advenimiento de las potencias del Misterio.

La «inversión de la intencionalidad» de Levinas, la «vida como proceso» de Henry, la «pasividad de la salvación» de Martín Velasco y la «experiencia matriz» de García-Baró nos han mostrado que las potencias del Misterio son padecidas como experiencias absolutas que, ocultándose, interpelan sin posibilidad de indiferencia. Esta interpelación afecta a un ser que ya ha sido abatido de su identidad. La revelación de esta noche no es una simple destrucción del carácter activo del sujeto sino una puesta en la acción de una subjetividad capaz de trascendencia. *Un ser capaz de Misterio*.

La potencia del Misterio es la revelación de la vida y la vida, comprometida con lo más allá de sí, es, esencialmente, acceso a la alteridad de la alteridad, amor. La alteridad que aquí se revela ya no opera como la extrañeza ante la finitud sino, en su imposible indiferencia, como lo que exige tomar posición frente a la pregunta fundamental: ¿es la muerte el último destino de lo humano o la vida inmanente tiene la última palabra?

Los límites de la inmanencia

Todavía hay más que decir frente a Heidegger. Cuando en *Sein und Zeit* el afecto fundamental, la angustia, toma la función del encontrarse a sí mismo, lo hace a partir del arribo de la nada (*Nichts*)³³. Esta situación significa que el *Dasein* es la finitud que acepta su aniquilación como motivo de resolución. Y esta aniquilación es la aniquilación de sí incapaz de producir un ser que le trascienda y abandone. Esta perspectiva cumple la nihilización más radical de la existencia y ella no es un dato irrelevante para la comprensión y traída del ser a la manifestación. Traída que resguarda la estructura existencial del *Dasein* ya que, al preguntarnos «¿por qué es el ente y no más bien la nada?»³⁴, el filósofo ha aceptado que la muerte tiene la última palabra.

Lo anterior sugiere una vía de acceso a la comprensión del amor como tonalidad (*Stimmung*) fundamental que no adquiere un lugar relevante en *Sein und Zeit*. El amor no está destinado a la revelación del Ser: a) porque su modo de ser no es la aniquilación; b) porque su expresión excede los términos de la inmanencia. Así, la desaparición del amor como tonalidad afectiva fundamental en *Sein und Zeit* se explica por no ser un modo de acceso al ser ni al modo de ponerlo en cuestión en nosotros. En otras palabras, el amor no es una modalidad nihilista del hacer aparecer el Ser pues su aparición no es finita. El amor es positividad y trascendencia, afirmación y desposesión, esboza las posibilidades de un modo de ser que no se expresa únicamente en la motivación de las tragedias íntimas del filósofo. Es un Sí más allá de la muerte.

Sin embargo, la generalidad con la que ha sido descrito el término «*Stimmung*» abre un espacio para pensar las tonalidades mismas en las que se manifiesta el afecto. El amor, la misericordia, la plegaria, la caridad, la humildad —conceptos históricamente ligados con la teología— se verán marginados por la estructuración inmanentista de la obra de 1927. La angustia, hemos dicho, cumple la tarea de encontrarse consigo mismo y, a más inmersión en la apropiación que exige al *Dasein*, más ocultamiento de lo otro en tanto que Otro. Es así como hay razón en Lacoste cuando señala que el «nuevo nacimiento» —la *Wiedergeburt*— debe ser separado de los tér-

33 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 186-188, 266, 276-277, 282-284.

34 Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1987.

minos de la *Entschlossenheit* pues esta última continúa con la estructura que interesa internamente a *Sein und Zeit*³⁵. La *Wiedergeburt* carece de significado existencial: a) ya que no ofrece nada a la descripción nihilista del sentido del ser; b) ya que, como mostración de un ser regenerado, abandona el modo de ser de una existencia empapada de goces efímeros. «Nuevo nacimiento», «experiencia matriz», «pasividad de la salvación», «proceso de la vida» y «experiencia inmaculada» ya serían términos inaccesibles para los modos de ser analizados por *Sein und Zeit*. Así, éstos, como modos trascendentes a la inmanencia nihilista, señalan que la experiencia del Misterio y su revelación no tienen lugar en esa ontología.

El amor supone llevar a cumplimiento la tonalidad afectiva que prepara el terreno para la llegada del Misterio y lo hace fuera del Ser. ¿Requiere otra ontología? Las tonalidades afectivas que abrazan la trascendencia ya han sido liberadas de la dictadura de la inmanencia. Así, se abre un nuevo ámbito de lo que imperativamente se manifiesta.

Comenzar para recuperar

Revelada como amor, la potencia del Misterio mantiene el carácter inmaculado de la experiencia matriz y así se ofrece un comienzo nuevo donde comenzar es recuperar. Recuperación de lo ocultado en la estructura plástica y pragmática del mundo. La venida a la revelación que ha llegado repentinamente señala con una dureza incomparable que nada ha sido abolido: «Hasta el más pobre de los hombres goza siempre de este tesoro»³⁶. La recuperación de la vida ocultada a través de la vanidad de lo creado —hasta la vanidad de la vanidad— ha sido esbozada por el abandono originario de lo impropio del *Dasein* que, apropiándose de sí, se va hundiendo cada vez más en su solipsismo. La vanidad consiste en ser su propio juez sin importar si se es o no el más privilegiado. Ya que, seguimos a Chrétien, no hay nada en el yo que no haya recibido.

Sin embargo, ¿de qué modo la «experiencia del Misterio» introduce en la historia del mundo una producción peculiar del ser? ¿O ella rompe, ante el eco del primer despertar, con el empeño en la inmanencia del

35 Cf. J-Y. Lacoste, *La fenomenicidad de Dios*, pp. 146-148.

36 Cf. Jean-Louis Chrétien, *L'inoubliable et l'inespéré*, Desclée de Brouwer, Paris, 1991.

ser? Esta experiencia produce una verdadera conversión a la verdad y a la autenticidad realizada como el abandono de la actitud natural prefilosófica del mundo³⁷. Lo hace a través de una expresión originalísima en la que se revela que sólo lo que afecta a toda persona en su centro mismo, le afecta absolutamente. Entonces llegamos a la situación donde el Misterio ha derramado su potencia invirtiendo los términos de la intencionalidad: la situación original en la cual el despojamiento de la vanidad del yo ha sido posible. Así, ¿cuál es el núcleo más profundo de un ser cuya propia muerte ya no es digna de escándalo?

El acontecimiento misterioso que transforma radicalmente a la persona que lo padece, ¿acaso no señala que la potencia del Misterio dona un padecimiento cuya experiencia testifica una realidad que interpela sin posibilidad de indiferencia? Interpelación de una realidad otra —trascendente— cuya superioridad ya no deja ningún recurso a quien la padece. Esta huella indeleble es incapaz de objetivación. Mantiene en tensión la existencia en un *quizás* incapaz de negar la fuerza del Misterio. Es por lo anterior que ya no podemos dejar en las manos del nihilismo la reforma del comienzo.

Suscitando el removimiento radical, el acontecimiento misterioso está dirigido a la estructura de la pasividad. Así, su acontecer es inmemorial con anterioridad a los poderes del yo. Sin embargo, para acceder a esta situación es necesario transitar por etapas preparatorias. La revelación positiva del Misterio es un Sí radical que se vive balbuceantemente como *quizá*. El *quizá* no es una duda frente al Sí radical sino el testimonio de que no han sido destruidas por completo todas las esperanzas. Si aún es posible que el ser más pequeño puede llevar en el núcleo de su existir este *quizá* es porque el Sí radical continúa desde su exilio vitalizando la vida con anterioridad a cualquier nihilismo. La existencia humana, antes de descubrirse bañada existencialmente de vida espiritual, se hunde en la inmanencia de las actividades mundanas. Y es así como la revelación del Misterio es visita, huella, excedencia que enuncia el carácter de la trascendencia como trascendencia.

Anterioridad ineludible al yo, removimiento de su permanencia en lo de sí, por una epifanía que es iluminación y está dirigida al yo en el modo de la ausencia. Así, lanzarse hacia ese más allá de las actividades mundanas, a

37 Cf. Martín Velasco, *Ibíd.*, p. 158.

partir de la intención de trascendencia, es la liberación del cuidado propio del ser, es el acceso a la potencia del Misterio como aquello que orienta la propia vida: renunciar a la exigencia ontológica —en tanto que abandonada al peso humano— es abandonar el ámbito donde son soportados los dolores y los riesgos de ser a partir de la esfera de la nada³⁸. El carácter abisal de la ontología de Heidegger es puesto en el Ser a condición de abandonar las potencias del Misterio. Es por lo que las esperanzas de *Sein und Zeit* son las esperanzas de los mortales³⁹.

Lo anterior muestra una realidad capaz de fenomenalizar que el acontecimiento de despojamiento tiene lugar. El abandono obtiene un lado positivo. Ser elegido para testificar el Misterio más incomprensible y decir Sí a la vida —que no es sólo *mi* vida— he ahí la esencia del despojamiento. Aquello que inaugura un acontecimiento tal orienta el existir hacia niveles más profundos. Ofrece el fulgor incandescente de la aurora desde la que aparece lo que aparece. La riqueza de una manifestación tal no es susceptible de apropiación, ella es donación reveladora. Si su manifestación puede ser experimentada por el yo, no significa que él esté obligado a donarla, sino que ella está ahí únicamente cuando es dada y, por ello, señala que la producción en el presente del Misterio es el instante, esto es, en un lugar que no es objeto de posesión.

La situación en la que nos encontramos ahora es indiscernible de un cambio de actitud pues lo esencial en las experiencias descritas es la actitud de trascendimiento de la que surge una transgresión del «sí mismo» no solo previa al decir sino como modalidad originaria en la que el decir se expresa como tal. Es así como, aquel que entra al encuentro con el Otro, lo hace a partir de un diálogo originario donde hablar con el otro es dialogar sólo si aquel compromete en su palabra su condición de persona.

La expresión es ya *exposición*, incompletud de aquel que la expresa: ella va hacia la trascendencia y, por ello, deviene invocación, súplica y petición de auxilio. Y esta situación se mantiene como tal porque no pide nada a cambio. De modo que el encuentro se hace voz, gesto y palabra, pero también piedad y, por ello, una modalidad de vivir la relación con el Misterio. La exposición que pide auxilio es la humildad. Pero esta no es humillación: «Estar humillado en su propia finitud no debe ser confundido con el estar humi-

38 Cf. Martín Velasco, *Ibíd.*, pp. 80 y ss.

39 Cf. Martín Velasco, *Ibíd.*, p. 67.

llado ante la potencia de la nada»⁴⁰. De suerte que en la humildad coinciden profundidad y altura. Esta disposición señala el abismarse original en el padecimiento del abismo donde se abre la profundidad y la altura. Aquello que abriga esos instantes desgarradores que transforman la actitud es la profundización en la altura del Misterio, allí se ofrece una enseñanza más inquebrantable que cualquier meditación. El desprendimiento de sí mismo, de las propias costumbres, de lo que brinda seguridad, es volver a nacer en un sentido originario, una invitación a recomenzar. Comenzar, recomenzar y hacerlo constantemente, he allí el sentido de la potenciación. Desprenderse de sí es estar constantemente iniciando y renaciendo. Comenzar por segunda vez, el segundo nacimiento, el acontecimiento matriz, es también experimentar que nadie se apropia de la totalidad al haber elegido un camino.

Es gracias a la adquisición de esta nueva actitud donde se producen las disposiciones efectivas que preparan para la revelación de las potencias del Misterio. Actitud para dejar hablar el Misterio en mí: es así como se produce la acción en aquel a quien el Misterio se le ha impuesto en su existencia y en su pensamiento.

Comienzos titubeantes

Finalmente, si pudiéramos volver atrás y tener el valor para enfrentarnos a nosotros mismos quizá ya estaríamos en condiciones de preguntarnos: ¿cuál ha sido la elección decisiva de la que ha dependido por entero nuestra vida? Si asistimos a esta recuperación no es porque estemos ante la situación que nos ha brindado mayores rendimientos, sino ante el momento en el que perdimos algo irrecuperable. Y, de acuerdo con Gabriel Marcel, esa pérdida nos acompañará por el resto de nuestra vida⁴¹. Sin embargo, lo que creímos perdido tal vez vuelva a manifestarse cuando se acerque nuestro final y será sólo allí cuando podamos experimentar si nuestra vida ha sido digna de ser vivida.

Comenzar radicalmente, por segunda vez, recomenzar, no es un ejercicio sutil de la existencia. Los comienzos son titubeantes. Ese es el ambiente constante que nos señala lo lejos que estamos de presentir las catástrofes que, sin

40 Cf. Jean-Louis Chrétien, *Le regard de l'amour*, Desclée de Brouwer, 2000, p. 27.

41 Cf. Gabriel Marcel, *En chemin, vers quel éveil?*, Editions Gallimard, 1971.

embargo, se anuncian incesantemente. Un ser que se deja secuestrar por la ambigüedad jamás tendrá ningún gobierno sobre la decisión que toma pues su actuar siempre será una acción inadecuada para sí ya que no ha abarcado por completo su autoconocimiento. La lección socrática que se desprende de aquí, seguimos a García-Baró, consiste en comprender que la búsqueda por determinar lo que se ignora es el intento de acercarse prudentemente a la eliminación de la distancia entre el ser y el parecer. La ignorancia que no se sabe ignorante es aquella que se ha olvidado por completo. Es apariencia. No puede acceder a lo que es capaz de hacer pues, sólo cuando nuestras alas de vida estén descargadas del lastre del mal, entonces ya estaremos ejercitándonos en los comienzos.

La revelación de las potencias del Misterio ha mostrado que hay una doble fenomenalidad que constatar. *La primera*, es visita y abandono, mostración y ocultamiento, fenomenalidad e invisibilidad, donde aquello que se presenta es la efectiva transformación de un yo que se abandona a sí (ruptura de la inmanencia como preparación para la experiencia de la alteridad de la vida) y aquello que se retira es lo originariamente amado (haciendo del amor un amor inmaculado, ya que continúa siendo amado sin retribución). Hay una imposibilidad aquí que lleva al extremo el amor. Es la imposibilidad de suspender la existencia de quien amo sin que ella me resulte desconocida. La imposibilidad de esta puesta entre paréntesis, imposibilidad de ser constituida, consiste en mi efectiva ocupación por él, amar indeterminadamente es amar lo que hace palpitar la vida. Y en ese palpito el Otro me es revelado en el acto en el que lo amo, de otra manera no me podría ser revelado en absoluto. Y, amar así, es amar a partir de la potencia del amor que me ha sido revelado y cuyo fundamento no es sino el mismo amor de y por el Misterio.

La segunda es la gracia, revelación del misterio del Misterio, que se ofrece como acontecimiento ya que el encuentro que suscita viene a orientar la vida de quien lo experimenta. Al alimentarse de esta potencia se consume su existencia en un tiempo que trasciende los términos de la finitud. La experiencia religiosa, sostenida en la potencia reveladora e inextinguible del Misterio, *pone* un tiempo infinito como testigo de las acciones que afectan el mundo. Modificación de lo finito por la eternidad palpitante de la revelación que ya no podría sino ser, desde su derramamiento, ofrenda del sentido del juicio de Dios. Actuar para la eternidad es más que actuar, es

ya estar frente a la posibilidad de producir el ser en medio del juicio de la humanidad que, en su transitividad, es una y otra vez exposición intersubjetiva. No obstante, aspirar a una realización más perfecta no es aspirar a la perfección, es profundizar en la aspiración, esto es, no despotencializar la latencia constante del Misterio como donador de vida. Aspirar es tomar el tiempo como vida, entrar en relación con lo que no se posee, poner en el mundo un ser que *ya* no es indiferente ni anónimo a la vida. *Aspirar a* es esperar el arribo de lo que *ya* se ha revelado y ocultado: el Misterio como palpitar. Aspirar a este palpito es *ya* el modo de ser de un ser que espera sacramentalmente y, esperar originariamente, hace imposible atentar contra la vida porque éste *ya* es lo que está dado de antemano.

Referencias

- Bourget, P. (1889). *Le disciple*. Lemerre.
- Campioni, G. (2009). “«...Vivimos a la sombra de una sombra». El nihilismo de Renan, Taine y Nietzsche”. En R. Ávila, J. A. Estrada y E. Ruiz (Eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte* (pp. 97-118). Arena Libros.
- Chrétien, J.-L. (2000). *Le regard de l'amour*. Desclée de Brouwer.
- (1991). *L'inoubliable et l'inespéré*. Desclée de Brouwer.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1976). *Rhizome*. Minuit.
- Forte, B. (1995). *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*. Editrice Morcelliana.
- García-Baró, M. (2006). *Del dolor, la verdad y el bien*. Sígueme.
- Harvey, D. (1989). *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Culture Change*. Basil Blackwell.
- Heidegger, M. (2000). “Zeit und Sein”. En *Zur Sache des Denkens* (pp. 1-25).
- Max Niemeyer
- (1962). “Die Kehre”. En *Die Technik und die Kehre*. Günter Neske Pfullingen.
- (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann.
- (2009). *Das Ereignis*. Vittorio Klostermann.
- (2010). *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann.
- (2006). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer.
- (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann.
- (1987). *Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeyer.

- Henry, M. (2011). *L'essence de la manifestation*. PUF.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism*. Duke University Press.
- Kouba, P. (2009). *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*. Herder.
- Lacan, J. (1999). *Escritos 2. Siglo XXI*.
- Lacoste, J.-Y. (2019). *La fenomenicidad de Dios. Sígueme*.
- Levinas, E. (1951). "L'ontologie est-elle fondamentale?". *Revue de métaphysique et de morale* (1).
—(2001). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Minuit.
- Marcel, G. (1971). *En chemin, vers quel éveil?* Gallimard.
- Martín Velasco, J. (2007). *El encuentro con Dios*. Caparrós.
- Nietzsche, F. (2012). *Menschliches, Allzumenschliches*. DTVG.
- Ong-Van-Cung, K. S. (2012). *L'objet de nos pensées. Descartes et l'intentionnalité*. Vrin.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.
- Rosenzweig, F. (1976). *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. II. Der Stern der Erlösung*. Kluwer Academic Publishers.
- Volpi, F. (2010). *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*. Maia Ediciones.
—(2004). *Il nichilismo*. Laterza.

Análisis textual del discurso de Lisias en el Fedro de Platón

El descarte del éros en las relaciones personales

LUIS MIGUEL ORBANEJA GARCÍA

ORCID: 0009-0007-8272-4633

DOI: 10.62860/AP.21

Traducción

Al inicio de cada uno de los comentarios se ofrecen el texto original¹ y una traducción propia para facilitar la lectura que se hace de este discurso. También se ha intentado mantener la fidelidad al idioma de partida como base de los argumentos aducidos. Ciertas expresiones idiomáticas que no tienen un equivalente en nuestra lengua se han adaptado para tratar de conservar el sentido global. El propósito de todo ello es el deseo de contribuir a que los razonamientos suscitados por el texto se apoyen en este tanto como sea posible sin demasiadas desviaciones o pérdidas de sentido.

«FEDRO.— Escucha, entonces.

Ya estás al tanto de mis mercadeos, y también tienes oído que considero provechoso para nosotros que tengan lugar ^[230e 6-7]. Pero estimo que no merezco dejar de obtener lo que pido solo porque casualmente no sea uno

1 En la edición de J. Burnet, *Platonis opera*, Oxford, OCT, 1901 (reimpresión: 1988).

de tus amantes ^[230e 7-231a 2]. Porque ellos, cada vez que el deseo se les acaba, se arrepienten de lo que pudieran haber hecho bien ^[231a 2-3]. Mientras que los otros, los que no aman, no pasan por una fase en que estén interesados en mudar de opinión. Pues su buen comportamiento no se debe a ninguna obligación, sino que es voluntario, al modo de los que deciden así lo mejor para los suyos, conforme a sus posibles ^[231a 3-6]. Además, los amantes ponen la vista tanto en las malas gestiones que realizaron por causa del amor como en las que tienen bien hechas y, al sumarles el trabajo que los llevó, entienden que ya han devuelto con creces el pago a sus amados ^[231a 6-231b 2]. En cambio, para los que no sienten amor, es imposible alegar, por causa de él, un abandono de sus propios asuntos, o incluir en el importe las penurias pasadas, o achacar desavenencias con sus allegados ^[231b 2-5]; de forma que, una vez despejados todos esos males, no queda otra cosa que emprender con buen ánimo lo que piensan que a sus pretendidos les agradecería al efectuar dichas transacciones ^[231b 5-7]. Además, si la razón de que valga la pena tener en mucho precio a los que aman es que afirman formar una alianza amistosa sobre todo con aquellos a quienes aman, y estar dispuestos, tanto de palabra como de obra, a ser objeto de animadversión de los otros que no forman parte de la alianza, con tal de agradar a sus amados, es fácil comprender, si es que dicen la verdad, que más que a estos últimos tendrán en mayor precio sobre todo a los que vayan amando a continuación, y está claro que, en caso de que a estos nuevos les parezca bien, incluso se portarán mal con los anteriores ^[231b 7-231c 7]. Pero, de verdad, ¿cómo puede esperarse que se abandone semejante negocio a alguien con una desgracia de tal índole que nadie, teniendo experiencia de ella, intentaría hacer nada para evitarla? ^[231c 7-231d 2] Porque hasta ellos reconocen que son enfermos más que personas normales, y también que saben que han perdido el juicio, pero que no son capaces de dominarse a sí mismos. De manera que, si lo recuperan, ¿cómo podrían creer que están bien las decisiones que han tomado en una disposición así? ^[231d 2-6]. Y aún más: si escogieras al mejor de entre el grupo de los que te aman, tu elección sería entre unos pocos. En cambio, si la elección del más adecuado para ti la hicieras entre los otros, sería a partir de muchos. De manera que hay mucha más esperanza de que la persona digna de tu alianza amistosa saliera por casualidad de la mayoría ^[231d 6-232e 2].

Si, por supuesto, sientes un lógico miedo de la norma establecida de que te dé vergüenza que las gentes se enteren, lo natural es que los que

aman, al creerse objeto de la envidia de los demás, igual que ellos la sienten por los otros, se enorgullezcan de comentarlo, ufanándose de mostrar abiertamente a todo el mundo que no tienen sufridas tantas fatigas en balde ^[231e 3-232a 4]. Mientras que los que no aman, como cuentan con el dominio de sí mismos, es natural que escojan lo mejor en vez de la gloria de parte de las personas ^[232a 4-6]. Además, respecto a los que aman, es inevitable que muchos se enteren, pues los ven que andan en compañía de sus amados y entregados a esa empresa, de manera que, cuando son vistos dialogando entre sí, piensan que tienen relación, o por haberse cumplido ya el deseo, o por ir a cumplirse; en cambio, a los que no aman nadie intenta siquiera hacerles reproches por su relación, porque es sabido que forzosamente se ha de dialogar con alguien, ya sea por motivo de una alianza amistosa o por algún otro placer ^[232a 6-232b 5]. Y, mucho más aún: si te ha venido el miedo por creer que es difícil que una alianza amistosa sea sólida (y por pensar que, si surgía de algún modo un desacuerdo, la desgracia sería común para ambas partes, pero que el daño que tú podrías recibir sería grande tras entregar lo que tanto valoras), mejor deberías naturalmente tenerles pánico a los que aman ^[232b 5-232c 3]. Porque muchas son las cosas que a ellos los afligen, y todas, según piensan, suceden para su propio daño. Por este motivo, precisamente, rechazan las relaciones de sus amados con otros, por su pánico a los que poseen una hacienda, no vaya a ser que con su riqueza los superen, y por el pánico a los que han recibido una instrucción, no sea que con esa inteligencia dispongan de un mayor predominio; así, de los que han adquirido otra cosa, si es buena, de cada uno de ellos se guardan. Por lo tanto, después de convencerte de que les tengas animadversión, te llevan a una carencia de amistosos aliados; pero, si tú te muestras más sensato que los que te aman al velar por lo tuyo, llegarás a un desacuerdo con ellos ^[232c 3-232d 4]. Sin embargo, cuantos obtuvieron lo que necesitaban no por su amor, sino por merecimiento, no envidiarían a los que se relacionan con ellos, sino que odiarían a los que no quieren hacerlo, al pensar que son desdeñados por estos y beneficiados por los que con ellos tienen una relación, de manera que hay mucha más esperanza de que a partir de ese negocio suyo les surja una amistosa alianza antes que una enemistad por animadversión ^[232d 4-232e 2].

Y mucho más aún: la mayoría de los que aman proyectan su deseo sobre el cuerpo antes de reparar en el modo de ser o de entrar en contacto con otros rasgos propios del amado, de tal forma que no está nada claro si

querrán ser sus aliados afectuosos, cuando abandonen su deseo ^[232e 3-6]. Pero para los que no aman —aquellos que, ya siendo entre sí aliados amistosos, ultimaron el negocio incluso antes— es natural que esos momentos tan felices que pasaron no les hagan disminuir su afectuosa vinculación, sino que queden como recordatorios de los que aún están por ocurrirles ^[233a 1-4]. Y mucho más aún: te interesa llegar a ser mejor haciéndome caso a mí más que a un amante. Pues estos alaban las palabras dichas y las acciones practicadas, al margen de si es lo mejor; de un lado, porque sienten un miedo lógico respecto a las palabras dichas, no sea que se atraigan la animadversión del amado; de otro, porque ellos tienen peor juicio respecto a las acciones practicadas, a causa del deseo ^[233a 4-5]. Pues su amor se manifiesta en este tipo de cosas: si son desdichados, hace que tengan por incurable lo que a los demás no les produce pena; pero, si son afortunados, por fuerza hace que incluso las cosas no placenteras obtengan la alabanza de su parte. De manera que interesa mucho más compadecer a los amados que sentir celos de ellos ^[233b 1-6]. En cambio, de hacerme caso, primero estaré contigo no por servir solo al placer presente, sino también a la utilidad que fuera a surgir; no por quedar vencido por el amor, sino por ser mi propio dueño; ni tampoco por suscitar una fuerte animadversión debida a pequeñas cosas, sino por aceptar calmadamente un enfado pequeño a causa de cosas grandes; mostrando mi comprensión hacia los actos involuntarios e intentando revertir los voluntarios. Estas son, en efecto, las señales de una alianza amistosa que ha de durar mucho tiempo ^[233b 6-233c 6]. Pero si, con todo, se te ocurre eso de que no es posible que llegue a existir una alianza amistosa robusta, a no ser que precisamente se esté enamorado, tienes que pensar que, en tal caso, no apreciaríamos tanto a los hijos, ni a los padres o a las madres, ni poseeríamos aliados amistosos fieles, quienes nacen no de un deseo semejante, sino de otros empeños ^[233c 6-233d 4].

Además, si sobre todo hay que conceder el favor a quienes lo necesitan, también en los demás casos conviene hacer bien no a los mejores, sino a los más apurados; porque estos, una vez liberados de sus males más grandes, les guardarán a sus salvadores la mayor gratitud. Y más aún, en los gastos por cuenta propia no vale la pena convidar a los amistosos aliados sino a los que mendigan y a los que necesitan quedar saciados; porque querrán a sus benefactores, les darán su séquito, llegarán a sus puertas y se mostrarán especialmente alegres; el reconocimiento que les tendrán no será ínfimo

y en sus plegarias pedirán para ellos muchos bienes [233d 5-233e 5]. Ahora bien, quizás conviene favorecer no a los que piden con tanta vehemencia, sino a los que más pueden devolver el favor; y no solo a los que aman², sino a los merecedores de este negocio; ni a cuantos gozarán de la flor de tu edad, sino a los que, cuando te hagas viejo, te darán parte de sus propios bienes; ni a quienes, después de llevar a término el negocio, se ufanarán ante los demás, sino a quienes, dándoles vergüenza, lo callarán ante todos; ni a los que se lo toman en serio por poco tiempo, sino a los que de un modo igual por toda la vida serán tus amistosos aliados; ni a quienes, una vez que cesan en su deseo, buscarán un pretexto para su animadversión, sino a los que, pasada esa flor de tu edad, entonces te demostrarán la excelencia propia [233e 5-234a 9]. Tú, por tanto, acuérdate de lo que está dicho y en tu ánimo ten presente aquello de que a los que aman sus amistosos aliados les amonestan como si tuvieran una mala conducta y de que, en cambio, a los que no aman, nadie de los de casa los censuró nunca por pensar que a causa de su amor tomaban malas decisiones respecto a sí mismos [234b 1-5].

Quizás, pues, me preguntarías si te aconsejo conceder tus favores a todos los que no te aman [234b 6-7]. Yo creo que ni siquiera el que ama te exhortará a tener esa intención hacia todos los que aman; porque ni lo recibido, para el que lo recibe, es digno de una gratitud simétrica, ni para ti, que quieres pasar oculto a los demás, igualmente posible. Ahora bien, lo necesario es que, de resultas de ello, no se produzca ningún daño, pero sí una ganancia para ambos [234b 7-234c 4]. En fin, yo considero suficiente lo que por mí queda dicho; pero, si tú aún sientes deseo de algo, creyendo que se ha dejado de lado, pregunta [234c 4-5] ».

Comentario

I. [230e 5-7]

ΦΑΙ. Ἄκουε δὴ.

Περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι, καὶ ὡς νομίζω συμφέρειν ἡμῖν γενομένων τούτων ἀκήκοας·

2 Se adopta la lectura τοῖς ἐρώσι que para esta palabra dan los códices T (cód. Venetus) y W (cód. Vindobonensis). Otras ediciones, como la de Burnet, prefieren leer, siguiendo a F. Ast, τοῖς προσαιτούσι («los que piden o necesitan»).

«FEDRO.— Escucha entonces.

Ya estás al tanto de mis mercadeos, y también tienes oído que considero provechoso para nosotros que tengan lugar».

1) El discurso se inicia abruptamente. Su emisor le recuerda al destinatario que no desconoce los negocios que se trae entre manos y que ya ha oído también —probablemente de él mismo, aunque no se detalle, lo que induce a pensar que el texto comienza *in medias res* o está incompleto— que compartirán el provecho de que esas transacciones tengan lugar.

II. [230e 7-231a 2]

ἀξιῶ δὲ μὴ διὰ τοῦτο ἀτυχῆσαι ὧν δέομαι, ὅτι οὐκ ἐραστῆς ὧν σου τυγχάνω.

«Pero estimo que no merezco dejar de obtener lo que pido solo porque casualmente no sea uno de tus amantes».

2) De entrada, la cuestión debatida parece enmarcarse en la circunstancia común de que solo un amante es quien, naturalmente, suele considerarse merecedor de los favores de la persona objeto de su amor. De ahí que el sujeto del discurso, en contra de esta opinión, tenga que manifestar su disconformidad con dicho criterio.

III. [231a 2-3]

ὡς ἐκείνοις μὲν τότε μεταμέλει ὧν ἂν εὖ ποιήσωσιν, ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσωνται.

«Porque ellos, cada vez que el deseo se les acaba, se arrepienten de lo que pudieran haber hecho bien».

3) Subrepticamente, se desliza una identificación sumaria de la causa última del amante con su *deseo*, la *epithymía* (ἐπιθυμία), un término que aquí aparece por primera vez en el discurso y en el diálogo. Una vez establecida dicha identidad, es solo cuestión de lógica atribuir el vuelco, respecto al buen comportamiento con el amado, a la ley natural del simple apetito pasional. O, dicho de otra manera, el deseo (que en este contexto al menos no parece ni mucho menos surgido del alma) es el único promotor de las acciones benéficas hacia el otro, las cuales desaparecen de forma natural cuando su fuente se seca. El escenario, pues, en que se ha situado la relación del amante con su objeto de deseo es el de la pura transacción de los tratos entre varios. De ahí que el *emisor* haya elegido para el inicio de su argu-

mentación una imagen claramente práctica de sus acciones (περὶ τῶν ἐμῶν πραγμάτων). Asunto al margen es que se deja sin establecer qué clase de acuerdo o de convenio ha de regir entre las partes, pero, sobre todo, qué beneficios o qué ayuda reciben cada una de la otra.

Este último extremo se verá más adelante que resulta decisivo para determinar el criterio fundante de un tipo de vínculo social, tradicionalmente sagrado en el ideario griego, como es el de la *philía*, esa *institución* social que viene a relacionar a sus miembros con lazos de mutua correspondencia que contrabalancean el bien-amor y el daño-odio a propios y a extraños y que, desde los lejanos tiempos de Homero o Solón, ha estado presente en la elaboración poética de los relatos míticos que han llevado a cabo todos los poetas o pensadores griegos, especialmente los trágicos, en su gusto por desarrollar la oposición de los conceptos de amor-odio o de lealtad-traición³. En Eurípides, por ejemplo, prácticamente no se puede explicar casi ninguna de sus obras sin atender de algún modo a la enrevesada conexión que existe entre unos contrarios que mueven extrañamente a muchos de los personajes de estas tragedias.

Por dar solo un par de muestras de esta dicotomía de *philía-érōs* que en este discurso de Lisias parece abordarse de manera tan torticera por su autor: recordemos que en *Medea*, la protagonista, en el momento culmen del despropósito de la acción, trágicamente hablando, llega a contraponer como dos ámbitos incompatibles no la *philía* y su supuesto contrario, el odio (*échthra*), sino la *philía* y el propio *érōs*: Medea piensa que los que antes formaban parte de la *philía* en torno a su esposo ahora están deshonrados por él y dirá expresamente que la causa no es el odio, sino el *érōs* que ha traído la infidelidad o la desconfianza hacia los que deberían ser sus *phíloi*:

3 En un fragmento conservado de una carta que algunos comentaristas atribuyen al propio Lisias aparece también este juego de contrarios entre *philía* y *échthra*. En él se citan, como componentes de la *philía*, la *familiaridad* o la *intimidad*, características de este tipo de *relación* (συνουσίας οικειότητα), junto con la *comunidad* o *sintonía de palabras y pensamientos* (λόγων κοινωνίαν). Pero lo más relevante para lo que venimos comentando es que el texto, al parafrasear irónicamente la visión cósmica de Empédocles con sus opuestos de *amistad* y *odio*, a la *philía* no le opone el término *neĩkos*, como correspondería a dicha doctrina filosófica, sino el de *échthra* (*animadversión odiosa*): λέγων ὡς οὐ φιλῶ σε, φαυλότητά μου μεγίστην καταγιγνώσκεις· εἰ γὰρ ἦθος τοιοῦτον καὶ τρόπον καὶ ψυχὴν καὶ εὐνοίαν οὕτως ἀπροφάσιστον, ἔτι δὲ συνουσίας οικειότητα καὶ λόγων κοινωνίαν μὴ καθ' ὑπερβολὴν ἀσπάζομαι, τίς γένοιτ' ἂν ἐμοῦ ἀθλιώτερος, ὃς ἀναισθήτως ἔχω πρὸς τὸ φρονεῖν; Ὡμην δὲ ἔγωγε τοσαύτην φιλίαν σνηρημόσθαι τὴν ἐμὴν καὶ τὴν σὴν εὐνοίαν, ὥστε μὴδ' ἂν τὴν Ἐμπεδοκλέους ἔχθραν ἐμποδῶν γενέσθαι ἡμῖν (Lisias, frg. 369.18).

«Por causa de un gran amor [han sido menospreciados ella y los suyos]. No es fiel a sus amigos (μέγαν γ' ἔρωτα πιστὸς οὐκ ἔφυ φίλοις)»⁴. Aquí queda bien claro que nuestro actual concepto común de *amistad* es insuficiente para expresar esa especial relación de la *philía* que vinculaba, por ejemplo, a una esposa con su esposo, cuando accedieron al matrimonio mediante los más sagrados juramentos de mutua ayuda.

IV. [231a 3-6]

τοῖς δὲ οὐκ ἔστι χρόνος ἐν ᾧ μεταγνῶναι προσήκει. οὐ γὰρ ὑπ' ἀνάγκης ἀλλ' ἐκόντες, ὡς ἂν ἄριστα περὶ τῶν οἰκείων βουλευσάιντο, πρὸς τὴν δύναμιν τὴν αὐτῶν εὖ ποιοῦσιν.

«Mientras que los otros, los que no aman, no pasan por una fase en que estén interesados en mudar de opinión. Pues su buen comportamiento no se debe a ninguna obligación, sino que es voluntario, al modo de los que deciden así lo mejor para los suyos, conforme a sus posibles».

4) Para el solicitante, el cambio de parecer o el arrepentimiento son solo una consecuencia más de la necesidad imperiosa que se halla detrás del apremio que obliga al amante, en esta vida llena de intereses, a actuar en todo momento al albur de sus forzados impulsos. Este agente necesario, que actúa por encima de la voluntad del amante y no del que no ama, se expresa en el discurso con un término del todo tradicional, la *anánke* (ἀνάγκη). Lo singular aquí es tal vez que dicha expresión se pueda aplicar a la coacción del amante y no a la de los maltratados por el destino, como ocurría, por ejemplo, en las obras de los poetas y de los trágicos para significar su condición de dolientes⁵. Así, en el coro final de *Hécuba*, de Eurípides, donde en los últimos versos (1293-95) se resume la condición de desamparadas de las *phílai* troyanas, ahora en manos de sus nuevos déspotas: «Id hacia los puertos y tiendas, amigas, para experimentar las fatigas impuestas por los

4 Versión del verso 698 de Juan A. López Férez y Juan M. Labiano (Cátedra, 2004).

5 Al menos el término ἀνάγκη no aparece recogido entre los rasgos citados por algunos autores cuando hablan de la naturaleza del amor: *deseo, enfermedad, locura, amistad, movimiento del alma* o, incluso, *divinidad*: ἐκ τῶν Πλουτάρχου Ὅτι οὐ κρίσις ὁ ἔρως. Οἱ μὲν γὰρ νόσον τὸν ἔρωτα οἱ δ' ἐπιθυμίαν οἱ δὲ φιλίαν οἱ δὲ μανίαν οἱ δὲ θεῖον τι κίνημα τῆς ψυχῆς καὶ δαιμόνιον, οἱ δ' ἀντικρὺς θεὸν ἀναγορεύουσιν. ὅθεν ὀρθῶς ἐνίοις ἔδοξε τὸ μὲν ἀρχόμενον ἐπιθυμίαν εἶναι τὸ δ' ὑπερβάλλον μανίαν τὸ δ' ἀντίστροφον φιλίαν τὸ δὲ ταπεινότερον ἀρρωστίαν τὸ δ' εὐήμερον ἐνθουσιασμόν. διὸ καὶ πυρφόρον αὐτὸν οἱ τε ποιηταὶ λέγουσιν οἱ τε πλάσται καὶ γραφεῖς δημιουργοῦσιν, ὅτι καὶ τοῦ πυρὸς τὸ μὲν λαμπρὸν ἠδιστόν ἐστιν τὸ δὲ καυστικὸν ἀλγεινότατον (Plutarco, *Moralia*, frg. 135).

amos. Pues inflexible es la necesidad (στερρὰ γὰρ ἀνάγκη)⁶.

En cuanto a los cambios de la actitud del amante, no son otra cosa que la adaptación obligada al medio voluble de las relaciones amorosas, es decir, *competitivas*, donde el implicado se juega sus intereses y los de los suyos. De ahí la necesidad que tiene el que no ama de convencer al amado de que su solicitud es, más que nada, un asunto comercial del que ambos pueden extraer respectivas ganancias, si maniobran bien.

V. [231a 6-231b 2]

ἔτι δὲ οἱ μὲν ἐρῶντες σκοποῦσιν ἅ τε κακῶς διέθεντο τῶν αὐτῶν διὰ τὸν ἔρωτα καὶ ἅ πεποιήκασιν εὖ, καὶ ὄν εἶχον πόνον προστιθέντες ἡγοῦνται πάλαι τὴν ἀξίαν ἀποδεδωκέναι χάριν τοῖς ἐρωμένοις.

«Además, los amantes ponen la vista tanto en las malas gestiones que realizaron por causa del amor como en las que tienen bien hechas y, al sumarles el trabajo que los llevó, entienden que ya han devuelto con creces el pago a sus amados».

5) Primer *ítem* del argumento (ἔτι δὲ)⁷. La tesis abunda en el lastre que supuestamente llevan los que dan prioridad al *érōs* en sus relaciones con el objeto de deseo (aquí subyace una de las contradicciones que más tarde Sócrates pondrá de manifiesto). Es decir, se trata ahora de determinar por qué los amantes se muestran como malos vendedores de sí mismos. Sobre todo, se debe a que en el balance que hacen de sus relaciones no pueden perder de vista el trabajoso esfuerzo que les supone siempre en estas vicisitudes cuadrar las pérdidas y las ganancias de su capricho —se entiende que inducido por la propia naturaleza obligatoria de su deseo—, lo cual los conduce indefectiblemente a la conclusión poco prometedora para el amado de que están en paz respecto al recuento final de beneficios.

VI. [231b 2-5]

τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν οὔτε τὴν τῶν οἰκείων ἀμέλειαν διὰ τοῦτο ἔστιν προφασίζεσθαι, οὔτε τοὺς παρεληλυθότας πόνους ὑπολογίζεσθαι, οὔτε

6 Eurípides, *Tragedias*, Gredos, vol. I, 1999. La traducción de *Hécuba* es de J. A. López Férez.

7 «El uso de las partículas [...] indica el carácter no sólo imitativo sino paródico del discurso» (Paul Shorey, «On the *Erotikos* of Lysias in Plato's *Phaedrus*», *Classical Philology*, 28.2, 1933, pp. 131-321), citado en Armando Poratti, *Fedro. Edición bilingüe. Platón. Introducción, traducción, notas y comentario*, Madrid, Akal, 2010.

τὰς πρὸς τοὺς προσήκοντας διαφορὰς αἰτιάσασθαι.

«En cambio, para los que no sienten amor, es imposible alegar, por causa de él, un abandono de sus propios asuntos, o incluir en el importe las penurias pasadas, o achacar desavenencias con sus allegados».

6) El cálculo, por el contrario, de los que sin ser amantes pretenden a los amados (de nuevo la misma contradicción de antes) arroja un balance más favorable, en principio, debido a que en el libro de inventario que presuntamente debe regir en el tipo de relación aquí mencionada no puede figurar ningún pretexto derivado de una supuesta necesidad de sacrificio de lo suyo propio por lo del otro. Es decir, cualquier atribulación o fatiga sobrevenidas a estos como menoscabo de sí mismos o de las propias relaciones con los suyos no podrá imputarse al resultado de ninguna acción forzada por el amor-deseo y, por lo tanto, solo debe figurar en su debe particular, no en el de ambos.

VII. [231b 5-7]

ὥστε περιηρημένων τοσούτων κακῶν οὐδὲν ὑπολείπεται ἀλλ' ἢ ποιεῖν προθύμως ὅτι ἂν αὐτοῖς οἴωνται πράξαντες χαριεῖσθαι.

«de forma que, una vez despejados todos esos males, no queda otra cosa que emprender con buen ánimo lo que piensan que a sus pretendidos les agradaría al efectuar esas transacciones».

7) Recordemos. Las *complicaciones* de las que supuestamente se libran los que no sienten el amor en una relación *erótica* (continúa la paradoja de los que buscan al amado —τοῖς ἐρωμένοις, 231b 1— sin amar) serían *la dejadez o el descuido de los propios intereses* (τὴν τῶν οἰκείων ἀμέλειαν), *las fatigas y penalidades que deben atravesar* hasta lograr el acuerdo de sus amados (τοὺς παρεληλυθότας πόνους) y *las diferencias lógicas con sus allegados* que ven desde fuera la ruina a la que se ven abocados aquellos por sus locuras de amor (τὰς πρὸς τοὺς προσήκοντας διαφορὰς). Pues bien, el texto dice, literalmente, que todos esos inconvenientes, o males propios de los amantes, para los que no lo son quedan *desenvueltos*, o *pelados* como la piel de una fruta, mostrando desnudo su anhelado interior. Y ello, porque los que no aman no desarrollan, como si dijéramos, esa piel externa y ajena a ellos, que solo se genera cuando alguien actúa contra sus propios intereses por causa de una fuerza mayor —ἀνάγκη—, cosa que desde luego a ellos, los que no se consideran amantes, no les ocurre. Por tanto, es lógico que se

concluya que, una vez que el producto no cuenta con dicho envoltorio, la única preocupación es cómo acceder directamente al meollo de la relación, es decir, cómo acometer el negocio que convenga de la ventaja que supone para los dos bandos implicados en dicha transacción el poder llegar a un pacto de intercambio de favores.

VIII. [231b 7-231c 7]

ἔτι δὲ εἰ διὰ τοῦτο ἄξιον τοὺς ἐρῶντας περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαι, ὅτι τούτους μάλιστα φασὶν φιλεῖν ὧν ἂν ἐρῶσιν, καὶ ἔτοιμοί εἰσι καὶ ἐκ τῶν λόγων καὶ ἐκ τῶν ἔργων τοῖς ἄλλοις ἀπεχθανόμενοι τοῖς ἐρωμένοις χαρίζεσθαι, ῥάδιον γνῶναι, εἰ ἀληθῆ λέγουσιν, ὅτι ὅσων ἂν ὕστερον ἐρασθῶσιν, ἐκείνους αὐτῶν περὶ πλείονος ποιήσονται, καὶ δῆλον ὅτι, ἐὰν ἐκείνοις δοκῆ, καὶ τούτους κακῶς ποιήσουσιν.

«Además, si la razón de que valga la pena tener en mucho precio a los que aman es que afirman formar una alianza amistosa sobre todo con aquellos a quienes aman, y estar dispuestos, tanto de palabra como de obra, a ser objeto de animadversión de los otros que no forman parte de la alianza con tal de agradar a sus amados, es fácil comprender, si es que dicen la verdad, que más que a estos últimos tendrán en mayor precio sobre todo a los que vayan amando a continuación, y está claro que, en caso de que a estos nuevos les parezca bien, incluso se portarán mal con los anteriores».

8) Segundo ítem del argumento (ἔτι δὲ). Con él llegamos al núcleo de la oposición entre *philía* y *érōs* que se plantea en el fondo del discurso hecho por encargo, para tratar de doblegar con puras razones el mundo de ideas en que el hombre común de la época estaría instalado. Desde antiguo, como enseñaban los poetas⁸, los términos en torno a la *philía* implicaban una alusión a la moral griega tradicional de *hacer bien al φίλος* («amigo») y *mal al echthρός* («el odiado enemigo»)⁹. En ese mundo, no cumplir con el deber

8 Véase esta marcada antinomia de *phílos* y *echthρός* en Solón: εἶναι δὲ γλυκὺν ὦδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρὸν / τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν (13 5-6). Igualmente, en Teognis: Ζεὺς μοι τῶν τε φίλων δοίη τίσιν, οἳ με φιλεῦσιν, / τῶν τ' ἐχθρῶν μείζον, Κύρνε, δυνησόμενον (337-338); Εὐ κῶτιλλε τὸν ἐχθρόν· ὅταν δ' ὑποχείριος ἔλθῃ, / τεῖσαί νιν πρόφασιν μηδεμίαν θέμενος (363-364) y εἰ μὴ ἐγὼ τοῖσιν μὲν ἐπαρκέσω οἳ με φιλεῦσιν, / τοῖς δ' ἐχθροῖσ' ἀνὴρ καὶ μέγα πῆμ' ἔσομαι (871-872). Algo similar puede encontrarse también en la mayoría de las obras de los trágicos.

9 Tal era esta ley griega, muy parecida, por otra parte, a la del *Antiguo Testamento*, antes de la llamada *corrección de Jesús* en *Mateo*, 5, 43 (Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν: «Oísteis que se dijo: “Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo”,

de mutuo socorro entre los *phíloi*, consagrado por juramentos no escritos y amparado por la divinidad, suponía incurrir en odiosa traición, es decir, pasar a ser considerado un rival furiosamente execrable (un *echthrós*), al que convenía perjudicar por todos los medios, incluso con la muerte. Así que, cuando el emisor del texto quiere imaginarse que se desea dar por bueno el supuesto de que *amando con el éros* (ἐρῶν) ha de entenderse que, por eso mismo, *se está amando con la philía* (*philéin*) —es decir, que mediante ese amar del *éros* uno queda *enlazado* al que es objeto de su *éros*¹⁰—, entonces echa mano de la contradicción *lógica* que sería tener a un amante que fuera cambiando arbitrariamente los vínculos de obligación imperecederos que representa la *philía*, a medida que se ve obligado a reemplazar sucesivamente el objeto de su amor, por estar llevado de la indómita pulsión del *éros*. Porque no otra cosa significa que los enamorados afirmen ser los *phíloi* de aquellos a los que aman solo hasta que dejen de estar enamorados y pasen a estarlo eventualmente de otros. En este caso, se daría la paradoja de que también por necesidad se desvincularan de ese supuesto lazo sagrado que representa la *philía* para quedar atados a sus nuevos amados, de tal manera que, si a estos les pareciera bien, incluso podrían llegar a convertirse en odiosos enemigos (*echthroí*) de sus antiguos *phíloi*, a los que ahora pasarían tranquilamente a *hacer el mal* (κακῶς ποιήσουσιν). La consecuencia parece clarísima: el *éros*, por su naturaleza incontrolable, lleva a una inestabilidad contraria a toda unión que busque un mutuo beneficio, y, por consiguiente, hay que descartarlo como elemento fundante no exactamente de la *amistad*, sino de la tradicional *philía*. Dicho de otra manera, si hay *éros*, no puede existir la *philía* tradicional y, viceversa, si hay *philía*, no existe el verdadero *éros* arrebatado.

mas yo os digo: «Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen»»). Dentro de la tradición literaria griega, baste para ilustrar este concepto arraigado en las relaciones tradicionales —que venía a dividir el mundo entre *los de dentro* (los *propios*) y *los de fuera* (los *otros*)— la definición que de él hace el personaje de Medea en la tragedia homónima de Eurípides, en la que se subraya la diferencia existente entre la protagonista y su traidor esposo: «dura para mis enemigos y, para mis amigos, benévola» (βαρείαν ἐχθροῖς καὶ φίλοισιν εὐμενῆ, v. 809). Nótese que en el mundo griego la oposición al concepto del *odioso enemigo* (*echtrós*) se establece mediante el término tradicional de *philía*, mientras que en el pasaje bíblico se hace ya con el de *agápē* (ἀγαπάτε).

10 La traducción de E. Lledó (Gredos, 1988) trata de recoger —muy oportunamente en nuestra opinión— este aspecto vinculante de la *philía* por medio de un término alusivo al *lazo* o a la *atadura*: «dicen que están sobremanera atados a los que aman».

IX. [231c 7-231d 2]

καίτοι πῶς εἰκός ἐστι τοιοῦτον προᾶγμα προέσθαι τοιαύτην ἔχοντι συμφορὰν, ἣν οὐδ' ἂν ἐπιχειρήσειεν οὐδείς ἔμπειρος ὧν ἀποτρέπειν;

«Pero, de verdad, ¿cómo puede esperarse que se abandone semejante negocio a alguien con una desgracia de tal índole que nadie, teniendo experiencia de ella, intentaría hacer nada para evitarla?».

9) Aparece por vez primera la palabra que viene a resumir la situación de los amantes: estos sufren una συμφορὰ, una especie de suerte semejante a un mal aciago, que es, a la vez, causa de sus desdichas y de su sufrimiento. Esta desgracia es además de tal calado que nadie, en caso de experimentarla, querría apartarla de sí o echarla para atrás, de lo arrebatadoramente irresistible que es. No se está describiendo otra cosa que el célebre *amor loco*, que, una vez que toma posesión del amante, hace que este corra hacia su propia ruina en lugar de volver sobre sus pasos. Lo que Platón pondría en evidencia aquí, mediante este primer discurso de Lisias, es que no *puede esperarse* —no parece *verosímil, natural* (εἰκός)— que la *philía* sea un marco de referencia estable, si se hace descansar su compromiso sagrado en *una desgracia de tal índole* (τοιαύτην συμφορὰν) que se convierte en inevitable para el enamorado que la padece; es decir, la *philía* no puede basarse en el *érōs*, porque el poder de atracción de este es tan grande que nadie que lo experimente querría rechazarlo. Por consiguiente, es natural (εἰκός) que un sujeto en esas condiciones no sea fiable para ningún *acuerdo transaccional* (τοιοῦτον προᾶγμα) que permita, en estos temas eróticos, llegar a un pacto mínimamente firme o seguro para las dos partes. Otra razón más para que el amado rechace a sus posibles enamorados.

X. [231d 2-6]

καὶ γὰρ αὐτοὶ ὁμολογοῦσι νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν, καὶ εἰδέναι ὅτι κακῶς φρονοῦσιν, ἀλλ' οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν· ὥστε πῶς ἂν εὖ φρονήσαντες ταῦτα καλῶς ἔχειν ἡγήσαιντο περὶ ὧν οὕτω διακείμενοι βουλεύονται;

«Porque hasta ellos reconocen que son enfermos más que personas normales, y también que saben que han perdido el juicio, pero que no son capaces de dominarse a sí mismos. De manera que, si lo recuperan, ¿cómo podrían creer que están bien las decisiones que han tomado en una

disposición así?».

10) La *desgracia* de los amantes, suscitada por ese amor que hace que pierdan el autodominio, es reconocida por ellos como una *enfermedad*¹¹ cercana a la *falta de juicio*, lo que a sus ojos les vuelve inseguros sobre las decisiones que toman cuando están en ese estado anormal de insensatez o de indiscreción.

XI. [231d 6-231e 2]

καὶ μὲν δὴ εἰ μὲν ἐκ τῶν ἐρώωντων τὸν βέλτιστον αἰροῖο, ἐξ ὀλίγων ἄν σοι ἢ ἔκλεξις εἴη· εἰ δ' ἐκ τῶν ἄλλων τὸν σαυτῶ ἐπιτηδειότατον, ἐκ πολλῶν· ὥστε πολὺ πλείων ἐλπίς ἐν τοῖς πολλοῖς ὄντα τυχεῖν τὸν ἄξιον τῆς σῆς φιλίας.

«Y aún más: si escogieras al mejor de entre el conjunto de los que te aman, tu elección sería entre unos pocos. En cambio, si la elección del más adecuado para ti la hicieras entre los otros, sería a partir de muchos. De manera que hay mucha más esperanza de que la persona digna de tu alianza amistosa saliera por casualidad de la mayoría».

11) Tercer *ítem*, esta vez enfático, del argumento (καὶ μὲν δὴ). En este caso, el caprichoso azar que late en el fondo de la célebre imagen de la *media naranja* aristofánica —que implicaría la dificultad estadística de que, por un simple golpe de suerte, encontrásemos alguna vez a nuestro complementario entre un número tan amplio de posibilidades— se traslada sutilmente al ámbito de la *philía*. Aquí la falacia reside, pues, en pensar que el amante, tal como se le ha definido anteriormente en su morbosa inconsistencia, está tan interesado como el amado en contraer ese lazo tradicional y venerable de la *philía*¹²; por eso, el amado, cuya razón de ser consiste en aceptar al que lo ama como alguien *digno de su círculo de confianza* (τὸν ἄξιον

11 De todos es sabido que la descripción de los *síntomas* o de la *patología* de los enamorados es un tópico literario que cuenta con una larga tradición en los textos griegos poéticos, uno de cuyos mayores exponentes es el célebre fragmento 31 de Safo, en que se ilustran detalladamente los signos físicos del enamoramiento que comprometen casi todos los órganos del cuerpo (el corazón, la lengua, la voz, la piel, los ojos) hasta provocar la pérdida de fuerzas del *paciente*.

12 La *philía* en esta época en que se desarrolla el diálogo platónico suele venir expresada, dentro de una larga tradición literaria, como un ámbito caracterizado más por las obligaciones que por los meros deseos, cimentado en el sagrado deber continuo de *recibir el bien* de los propios, *los de casa*, que además origina, cuando esta relación se invierte, que uno se vuelva para dicho círculo un *ecthrós*, un *odioso adversario*. Para poder entender el extraordinario alcance socio-político y cultural de este concepto, cf. Jean-Claude Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 2016, especialmente pp. 123-168.

τῆς σῆς φιλίας), haría bien en ampliar el círculo de posibles candidatos para esta unión.

XII. [231e 3-232a 4]

Εἰ τοίνυν τὸν νόμον τὸν καθεστηκότα δέδοικας, μὴ πυθομένων τῶν ἀνθρώπων ὄνειδός σοι γένηται, εἰκός ἐστι τοὺς μὲν ἐρῶντας, οὕτως ἂν οἰομένους καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων ζηλοῦσθαι ὡσπερ αὐτοὺς ὑφ' αὐτῶν, ἐπαρθῆναι τῷ λέγειν καὶ φιλοτιμουμένους ἐπιδείκνυσθαι πρὸς ἅπαντας ὅτι οὐκ ἄλλως αὐτοῖς πεπόνηται.

«Si, por supuesto, sientes un lógico miedo de la norma establecida de que te dé vergüenza que las gentes se enteren, lo natural es que los que aman, al creerse objeto de la envidia de los demás, igual que ellos la sienten por los otros, se enorgullecen de comentarlo, ufanándose de mostrar abiertamente a todo el mundo que no tienen sufridas tantas fatigas en balde».

12) Lo natural, continúa el argumento de manera un tanto retorcida, es que los amantes no puedan evitar venirse arriba divulgando con orgullo sus conquistas, en la consideración de que todo el mundo siente envidia por las de los demás y encareciendo, a su vez, las posibles fatigas que hayan tenido que pasar para lograrlas. Pero esta tendencia a la publicidad de los propios méritos, esperable en los que aman así al amado, no sería un motivo para que el amado se plantease rechazar a esos amantes si no estuviera actuando por debajo de estas relaciones la reprobación no escrita de una costumbre como la que suponía la de las relaciones *homoeróticas*, las cuales no dejaban de suscitar cierto rechazo en el fondo de la mentalidad ateniense de la época, especialmente si eran del todo indiscretas o se planteaban entre varones con edades similares¹³. Según el discurso de Lisias, esta norma imperante, de la que tiene miedo el amado, es la última responsable de que los demás, al enterarse de la relación de alguien con otro, censuren su conducta, y de que en él puedan surgir el oprobio o la vergüenza.

13 Aunque el emisor del discurso no especifica que se esté refiriendo exclusivamente a idilios entre varones, el contexto y el ambiente en que se desarrolla así lo dan a entender, lo mismo que el primer *contradiscurso* posterior de Sócrates. En todo caso, son numerosos los ejemplos de estas relaciones de parejas de amantes varones que en el mundo griego protagonizan un acto destacable para el colectivo de su ciudad —como el célebre caso de Harmodio y Aristogitón y la consecuente liberación del tirano—, sobre los que se debatía a menudo su efecto nocivo o ventajoso.

XIII. [232a 4-6]

τοὺς δὲ μὴ ἐρῶντας, κρείττους αὐτῶν ὄντας, τὸ βέλτιστον ἀντὶ τῆς δόξης τῆς παρὰ τῶν ἀνθρώπων αἰρεῖσθαι.

«Mientras que los que no aman, como cuentan con el dominio de sí mismos, es natural que escojan lo mejor en vez de la gloria de parte de las personas».

13) Por el contrario, los que no aman, es decir, los que no atribuyen al *amor* su afán de unirse a sus pretendidos (otra vez la flagrante contradicción de base), supuestamente estarían en disposición de dejar a un lado, gracias a su capacidad de autodomínio, lo peor para la relación de ambos, esto es, serían más aptos para anular la publicidad, hecha por meros motivos de orgullo, de la asociación lograda con tantos sinsabores y tan trabajadamente con el otro. No parece, en principio, un mal negocio intentar ofrecer al amado *lo mejor* para convencerlo de que lo escojan a uno. Pero la cuestión está en qué diantres es eso tan excelente en grado sumo (τὸ βέλτιστον) que no termina de desvelarse. En este punto podría parecer que es la misma discreción para mantener la relación amorosa al margen de las habladurías de la gente, pero está claro que se refiere a lo declarado justo un poco más arriba, a que, con la preferencia del amado por un no amante, la unión entre ambos llegaría a ser más provechosa, con lo cual el amado conseguiría, como si dijéramos, un superávit de *philía* —una ganancia extra en su lazo de afectuoso compromiso—, mediante esa elección suya, tan contraria, por otra parte, al común de los mortales en estos negocios del trato erótico. Ese excedente en el haber de la relación se debe precisamente a que el amado que seleccione esta oferta estaría exento de los cambios inevitables en *los que se vinculan al otro con el éros*, es decir, en los *amantes* o enamorados.

XIV. [232a 6-232b 5]

ἔτι δὲ τοὺς μὲν ἐρῶντας πολλοὺς ἀνάγκη πυθέσθαι καὶ ἰδεῖν ἀκολουθοῦντας τοῖς ἐρωμένοις

καὶ ἔργον τοῦτο ποιουμένους, ὥστε ὅταν ὀφθῶσι διαλεγόμενοι ἀλλήλοις, τότε αὐτοὺς οἶονται ἢ γεγενημένης ἢ μελλούσης ἔσεσθαι τῆς ἐπιθυμίας συνεῖναι· τοὺς δὲ μὴ ἐρῶντας οὐδ' αἰτιασθαι διὰ τὴν συνουσίαν ἐπιχειροῦσιν, εἰδότες ὅτι ἀναγκαῖόν ἐστιν ἢ διὰ φιλίαν τῷ διαλέγεσθαι ἢ δι' ἄλλην τινὰ ἡδονήν.

«Además, respecto a los que aman, es inevitable que muchos se enteren, pues los ven que andan en compañía de sus amados y entregados a esa empresa, de manera que, cuando son vistos dialogando entre sí, piensan que tienen relación, o por haberse cumplido ya el deseo, o por ir a cumplirse; en cambio, a los que no aman nadie intenta siquiera hacerles reproches por su relación, porque es sabido que forzosamente se ha de dialogar con alguien, ya sea por motivo de una alianza amistosa o por algún otro placer».

14) Cuarto *ítem* del argumento (ἔτι δὲ), esta vez para ampliar el asunto espinoso de la sobreexposición en público de ciertas relaciones afectuosas entre varones, en el límite de lo admisible para la moral popular. En esta clase de *empresas* (ἔργον, 232a 8), también estaría presente la *anáñkē* (232a 7), pero no asociada al destino, ni tampoco, como antes, a la irreprimible necesidad de los amantes de portarse bien con el amado para granjearse a cambio su buena disposición, sino en correspondencia con la presión de esa *opinión pública* —dicho en términos de hoy—, que actúa en el seno de las relaciones sentimentales entre los hombres como expresión de una especie de ley natural lógica externa a los propios hombres. En el nexo que se establece cuando los seres humanos se comunican entre sí —no ya mediante el *lógos*, sino a través de los sentimientos como el *érōs*, sobre todo si son varones que disponen de múltiples ocasiones de encontrarse en todo tipo de reuniones en las que participan dentro de la *pólis*—, existe una *necesidad lógica* (ἀνάγκη, 232a 7) de que todo el mundo esté enterado de las *actuaciones* y de los *hechos* de unos y otros; y también de que los que intervienen en estos círculos se muestren juntos. Pero tal vez lo más interesante de este pasaje es que en él se introduce por primera vez un término que cuenta con un largo expediente en el intento de explicación del agitado mundo de las relaciones humanas, concebidas en su sentido más amplio. Nos referimos al *deseo* (ἐπιθυμία, 232b 2), como la razón última de que los seres humanos sientan esa necesidad imperiosa de *estar juntos* (συνεῖναι, 232b 2). Ahora bien, el discurso opta, para sus propios intereses particulares, por limitar esta causa solo a los que se rigen en sus relaciones por el *érōs*, en contraste con los que no aman. El enrevesado argumento es que, como se da por hecho que estos no están movidos por el *érōs*, nadie puede acusarlos de *sinousía* (συνουσία 232b 2), es decir, de intentar nada parecido a una *existencia en común* con esos en los que están tan interesados; antes bien, esta atracción que sienten por sus pretendidos estaría plenamente justificada por la consciencia

que tienen como hombres cabales de que, en el seno de cualquier sociedad, tiene que *existir por fuerza* (ἀναγκαῖόν ἐστιν, 232b 3) una relación lógica entre los diferentes grupos de sus miembros, que venga motivada, bien por el característico *lazo afectivo de mutuo beneficio* (*philía*) que establecen entre sí los diferentes grupos de intereses, bien por algún otro motivo de placer (τινὰ ἡδονήν, 232b 5). En suma, *beneficio mutuo* o simple *agrado*, tales serían los parámetros, supuestamente nada irracionales, en que se mueven los que no aman, en su empeño de que los pretendidos, antes que a los exclusivistas locos de *érōs*, los elijan a ellos como sus acompañantes esporádicos. Esto es lo que significa que los que no aman sean los únicos que estén en disposición de preferir «lo mejor en vez de la gloria de parte de las gentes», tal como se había expuesto antes en 232a 4-6.

XV. [232b 5-232c 3]

καὶ μὲν δὴ εἶ σοι δέος παρέστηκεν ἡγουμένῳ χαλεπὸν εἶναι φιλίαν συμμένειν, καὶ ἄλλῳ μὲν τρόπῳ διαφορᾶς γενομένης κοινήν ἂν ἀμφοτέροις καταστῆναι τὴν συμφορᾶν, προεμένου δέ σου ἂ περιπλείστου ποιῆ μεγάλην ἂν σοι βλάβην ἂν γενέσθαι, εἰκότως ἂν τοὺς ἐρῶντας μᾶλλον ἂν φοβοῖο.

«Y, mucho más aún: si te ha venido el miedo por creer que es difícil que una alianza amistosa sea sólida (y por pensar que, si surgía de algún modo un desacuerdo, la desgracia sería común para ambas partes, pero que el daño que tú podrías recibir sería grande tras entregar lo que tanto valoras), mejor deberías naturalmente tenerles pánico a los que aman».

15) Quinto *ítem*, de carácter enfático (καὶ μὲν δὴ). Para empezar, el verbo compuesto (συμμένειν, 232b 6) que aquí se emplea en la mención de lo que supuestamente está pensando el destinatario del discurso solía aplicarse, en los textos de historiadores y oradores, a las formaciones compactas de un ejército, o a una alianza o tratado entre de dos estados, y ello para expresar la fragilidad intrínseca de toda coalición de grupos humanos¹⁴. A continuación, es muy posible que, en el argumentario de este discurso, con dicho término referido a la *philía* —que de forma casi unánime se suele traducir

14 Por ejemplo, con el significado de *mantenerse compacto*, en Tucídides, 7, 80; Isócrates, 71 c; Demóstenes, 101, 7; o, con el significado de dos estados *que se mantienen unidos*, en Jenofonte, *Helénicas*, 7, 1, 2; y, con el de tratados *firmes*, en Heródoto, 1, 74 y Tucídides, 1, 18. Está claro que Platón lo usa paródicamente al atribuirlo el orador del discurso a un convenio o un tratado de *philía*.

por *amistad*— se esté intentando sugerir mediante ese paralelismo que el lazo afectivo que establecen dos personas para su mutuo socorro y amparo (que es como venimos interpretando aquí la *philía* tradicional) participa de la misma condición de inestabilidad entre sus miembros que suelen tener todo tipo de pactos. Esto es lo que haría lógico que *un miedo natural* —es lo que expresa en griego la palabra elegida para nombrar dicha clase de miedo: εἰ σοι δέος παρέστηκεν, 232b 5— acompañara a cualquiera que esté pensando en someterse a alguna clase de arreglo afectivo estable, de por sí tan *des-equilibrante*. Hasta el punto de que, cuando entre las partes sobreviene algún tipo de desavenencia, no es raro que haya una que piense que ha puesto más de su lado que la otra, sobre todo si la que lo piensa es la que ha cedido a su pretendiente *lo que tenía en más* (ἂ περὶ πλείστου ποιῆ, 232c 1), tal vez una velada referencia aquí a la entrega de la propia dignidad del amado o, incluso, de su castidad. Ahora bien, es cosa sabida que frente a este término en griego aún hay otro para expresar el *miedo irracional*, el de *phóbos*¹⁵, que es justamente el que el discurso le aconseja al amado que debe atribuir mejor a los amantes, *como es natural* (εἰκότως ἂν τοὺς ἐρῶντας μᾶλλον ἂν φοβοῖο, 232c 2-3). Por tanto, el orador, a través del contraste buscado de las raíces léxicas correspondientes, procura contraponer el miedo *normal* a que algo difícil como son las relaciones de *philía* salga mal y ese otro miedo *pavoroso* que se debe tener a los que están poseídos del *érōs*. Por decirlo de otra manera, este argumento del emisor trata de convencer al pretendido de que no son lo mismo el *miedo lógico o esperable* (δέος, 232b 5) de que ese lazo privilegiado de la relación interpersonal que llamamos *philía* no perdure entre las partes que llegan al acuerdo, y ese otro *miedo irracional*, o *temor* (φόβος), que debería conducir *naturalmente* a temer mucho más a los enamorados. Es decir, las relaciones no mediadas por el *érōs*, esto es, las privativas de *los que no aman*, caerían —según el argumentario sibilino del orador del discurso— del lado de la naturaleza racional de los seres humanos, por mucho que sea natural que no estén exentas de las desgracias sobrevenidas; mientras que las rela-

15 Así opinan los estudios filológicos que han destacado la pertinencia de esta pareja de opuestos (δέος frente a φόβος) en la matización de conceptos afines dentro de la obra de algunos autores como Tucídides. En cuanto a su origen, φόβος es el nombre de acción para expresar *la huida debida al pánico ante la visión del enemigo* (de ahí su personificación como *Fobos*, el divino hijo de Ares), mientras que δέος es otro nombre de acción que expresa el *miedo* de un modo más general, con un matiz más objetivo que no responde a la manifestación de un sentimiento (v. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968).

ciones surgidas exclusivamente de la dependencia de un enamoramiento, con *érōs* como el *principio dominador*, caerían de ese otro lado en que se localiza el *temor* —la clase de espanto o temor irracional de carácter enfermizo que define una *fobia*, como diríamos hoy—, originado especialmente por lo que tiene de imprevisible el carácter voluble de un amor-pasión. Esta especie de *locura*¹⁶, sobrevenida desde fuera a quienes por ser *amantes* la padecen como una enfermedad promotora de su desgracia, es lo que naturalmente debería hacerlos más aterradores a los ojos de los amados. Si las pasiones fuertes como el enamorarse (igual que sucede con otras como la ira o el odio) todo el mundo sabe que pueden llegar a nublar la razón, lo *normal* (εἰκότως, 232c 2) —viene a decir el emisor— es descartar el *érōs* como vehículo de una relación. En contrapunto con lo que en la época de este diálogo es *natural* o *normal* respecto a la *phília* y su contrario —el *odio* hacia el rival o *échthra*—, pueden recordarse las palabras del interlocutor de Sócrates en la *República*, 334c 4-5, cuando se le pregunta por quiénes son los *phíloi* y también los *echthroí*: Εἰκὸς μὲν, ἔφη, οὓς ἂν τις ἡγήται χρηστοὺς φιλεῖν, οὓς δ' ἂν πονηροὺς μισεῖν («Lo natural, dijo, es vincularse afectivamente a los que uno considera beneficiosos —es decir, tener como *phíloi* a los que se cree útiles— y odiar a los dañinos»). Todo el pasaje en que se inserta el texto citado es un buen ejemplo para ilustrar la evolución de estos conceptos antagónicos en el propio Platón, tal como muestra la siguiente pregunta de Sócrates, en la que, hábilmente, sustituye los términos utilitarios de *chrēstoí* y *ponēroí* de su interlocutor por los términos morales de *agathoí* y *kakoi*: Τούτοις ἄρα οἱ μὲν ἀγαθοὶ ἐχθροί, οἱ δὲ κακοὶ φίλοι; («¿Para ellos entonces los buenos son rivales odiosos y los malos aliados en el afecto?», *República*, 334c 10).

16 Recuérdese lo que dirá Sócrates más adelante sobre la procedencia divina de la *manía* y la necesidad tanto de no *temer-con-phóbos* sus efectos como de no *amedrentarse-con-déos* por ese *lógos* que nos quiere convencer de lo contrario a la hora de saber elegir la auténtica *phília*, pues esta, según Sócrates, tiene como protagonista, paradójicamente, al *phílos perturbado* por aquella y no al *phílos cuerdo*: Τοσαῦτα μὲν σοὶ καὶ ἔτι πλείω ἔχω μανίας γιγνομένης ἀπὸ θεῶν λέγειν καλὰ ἔργα. ὥστε τοῦτό γε αὐτὸ μὴ φοβώμεθα, μηδέ τις ἡμᾶς λόγος θορυβεῖτω δεδιττόμενος ὡς πρὸ τοῦ κεκινημένου τὸν σώφρονα δεῖ προαιρεῖσθαι φίλον (245b 1-4). No obstante, como advierte también el propio Sócrates (ἡ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή, 245c 1-2), una demostración (*apódeixis*) de esta índole solo es creíble (*pistē*) para los *sabios* (*sophoí*), no para los que se muestran *hábiles* o *formidables* (*deinoí*), tal vez en alusión al dominio del discurso persuasivo del que da muestra el emisor de nuestro texto.

XVI. [232c 3-232d 4]

πολλὰ γὰρ αὐτούς ἐστι τὰ λυποῦντα, καὶ πάντ' ἐπὶ τῇ αὐτῶν βλάβῃ νομίζουσι γίγνεσθαι. Διόπερ καὶ τὰς πρὸς τοὺς ἄλλους τῶν ἐρωμένων συνουσίας ἀποτρέπουσιν, φοβούμενοι τοὺς μὲν οὐσίαν κεκτημένους μὴ χρήμασιν αὐτοὺς ὑπερβάλωνται, τοὺς δὲ πεπαιδευμένους μὴ συνέσει κρείττους γένωνται· τῶν δὲ ἄλλο τι κεκτημένων ἀγαθὸν τὴν δύναμιν ἐκάστου φυλάττονται. πείσαντες μὲν οὖν ἀπεχθῆσθαι σε τούτοις εἰς ἐρημίαν φίλων καθιστᾶσιν, ἐὰν δὲ τὸ σεαυτοῦ σκοπῶν ἄμεινον ἐκείνων φρονῆς, ἤξεις αὐτοῖς εἰς διαφορὰν.

«Porque muchas son las cosas que a ellos les afligen, y todas, según piensan, suceden para su propio daño. Por este motivo, precisamente, rechazan las relaciones de sus amados con otros, por su pánico a los que poseen una hacienda, no vaya a ser que con su riqueza los superen, y por el pánico a los que han recibido una instrucción, no sea que con esa inteligencia dispongan de un mayor predominio; así, de los que han adquirido otra cosa, si es buena, de cada uno de ellos se guardan. Por lo tanto, después de convencerte de que les tengas animadversión, te llevan a una carencia de amistosos aliados; pero, si tú te muestras más sensato que los que te aman al velar por lo tuyo, llegarás a un desacuerdo con ellos».

16) He aquí el doble temor intenso, casi enfermizo, de los que están bajo el dominio del *érōs*. Por un lado, temen a los privilegiados por su riqueza y, por otro, a los que pueden gozar de una mayor influencia gracias a su esmerada instrucción. Ahora bien, la clave de este miedo irracional, tal como aparece en el alegato del discurso, es el contexto competitivo en que se sitúa a los pretendientes, con o sin el concurso del *érōs*. Sutilmente, en esta pugna el objeto del temor de los que se sienten dominados por el *érōs* se desplaza desde los que deberían ser sus contrincantes netos, *los que no aman* —supuestamente imbuidos de la fuerza extra que les da prescindir del *érōs* para sus relaciones—, hasta los ricos y los instruidos, cuyo influjo en los que tienen que elegir (*los pretendidos*) les hace tremendamente peligrosos para sus intereses, aunque, por otro lado, se silencie si estos a su vez aman o no. Se trata, pues, de la tensión inevitable que genera la lucha de siempre entre los diferentes grupos humanos y que en el mundo griego adoptaba abundantes formas *agonísticas*. También es inevitable la rivalidad a la hora de pretender una relación erótica, aunque en el diálogo esta se intente disfrazar bajo el

ropaje tradicional de la *philía*. Y lo que nos da a entender el orador es que el pánico del amante a ser sobrepasado por sus posibles competidores se focaliza en el poder del dinero y de la cultura. La excusa que alega el amante de no poder dedicarse a su propia hacienda ni a su educación debido a la atención exclusiva que le exige el *érōs* es el trasunto del miedo irreprimible (*phóbos*) a quedar en la competición por debajo de los que, por estar libres del mandato del *érōs*, *logran poseer algo porque lo han adquirido*, se entiende que con su esfuerzo y preocupación. Tal es el matiz del término κτάομαι al que se recurre aquí: τοὺς κεκτημένους y τῶν κεκτημένων. Pero obsérvese que la riqueza y la educación son asimiladas a cualquier otro *bien* que requiera un proceso de ganancia sostenida en el tiempo. Frente a eso, la inconstancia del amante en procurarse lo suyo propio le incapacitaría —parece sostener el orador del discurso— para la obtención de posesiones o bienes preciados, incluido el de la provechosa *philía*: la expresión griega de *procurarse o adquirir philoi* sigue vigente en la nuestra de *ganarse amigos*. Por eso, el que se sabe en inferioridad de condiciones recela de todos y solo le queda estar precavido y procurar, en la medida de lo posible, alejar a su pieza cobrada de todos los posibles competidores. Se trata supuestamente de otro argumento más para que el pretendido prefiera, antes que a un amante suyo, a uno que aspira a esa misma relación sin que medie el *érōs*: los amantes tienden a mantener con su amado una relación exclusiva —hoy diríamos *tóxica*— que les lleva a tener odio a todos los que supone que le envidian por dicha relación, lo que provoca que intenten apartar a su amado de los demás, terminando por sumergir a este en *una completa soledad* de posibles aliados, en *un desierto de philoi*, dice el texto (πείσαντες μὲν οὖν ἀπεχθέσθαι σε τούτοις εἰς ἐρημίαν φίλων καθιστᾶσιν, 232d 2). Y si, por un casual, el amado reacciona mirando lógicamente por su propio bien, no le quedará más remedio que *llevarse mal con sus amantes* (ἤξεις αὐτοῖς εἰς διαφοράν)¹⁷, con quienes entraría en conflicto por la diferencia de criterio acerca de qué es mejor para cada uno.

17 Adviértase el paralelismo que guarda esta expresión con otros textos, como el v. 75 de la escena de *Medea* de Eurípides, donde la nodriza se pregunta cómo Jasón va a permitir el destierro de sus hijos aunque *tenga desavenencias* con la madre (εἰ καὶ μητοὶ διαφορὰν ἔχει). También en este caso el contexto es el de una pugna, en torno a la *philía* y el odio, entre antiguas y nuevas coaliciones de los afectados (παλαιὰ καινῶν λείπεται κηδευμάτων, κούκ' ἔστ' ἐκεῖνος τοῖσδε δώμασιν φίλος: «Las antiguas alianzas ceden el paso a las nuevas y aquel ya no es amigo de esta casa», vv. 76-77).

XVII. [232d 4-232e 2]

ὅσοι δὲ μὴ ἐρῶντες ἔτυχον, ἀλλὰ δι' ἀρετὴν ἔπραξαν ὧν ἐδέοντο, οὐκ ἂν τοῖς συνοῦσι φθονοῖεν, ἀλλὰ τοὺς μὴ ἐθέλοντας μισοῖεν, ἡγούμενοι ὑπ' ἐκείνων μὲν ὑπερορᾶσθαι, ὑπὸ τῶν συνόντων δὲ ὠφελείσθαι, ὥστε πολὺ πλείων ἐλπίς φιλίαν αὐτοῖς ἐκ τοῦ πράγματος ἢ ἔχθραν γενέσθαι.

«Sin embargo, cuantos obtuvieron lo que necesitaban no por su amor, sino por merecimiento, no envidiarían a los que se relacionan con ellos, sino que odiarían a los que no quieren hacerlo, al pensar que son desdeñados por estos y beneficiados por los que con ellos tienen una relación, de manera que hay mucha más esperanza de que a partir de ese negocio suyo les surja una amistosa alianza antes que una enemistad por animadversión».

17) Se expone a continuación qué sucede con los que, sin necesidad de ningún *érōs*, obtienen el objeto de su solicitud solo por sus propios méritos y excelencia (δι' ἀρετῆν, 232d 5). La construcción gramatical del periodo presenta enormes problemas de interpretación, debido a su ambigüedad, que intentaremos resumir:

a. Para empezar existe indeterminación de quiénes son esos a los que no se debe envidiar en la expresión del participio sustantivado (τοῖς συνοῦσι). En algunas versiones se interpreta que hace referencia a todos los que puedan tener trato con el amado: los que no aman no envidiarían a otros que quieran también tener trato con sus pretendidos. Las hay, además, que dan por supuesto que es al interlocutor concreto al que se interpela elípticamente en segunda persona: los que no aman no envidiarían a los que tienen trato contigo. Sin embargo, es posible, tal como se recoge en nuestra traducción, que esos a los que no envidiarían los no amantes sean los propios pretendidos: «los que no aman no podrían envidiar a los que tienen una relación con ellos». La recapitulación que el propio orador hace en 233b 5 vendría a corroborarlo. Allí se menciona explícitamente a los «amados» (τοῖς ἐρωμένοις), al exponer que los que no aman no podrían tener celos o envidia de ellos: «En definitiva, que hay que compadecer a los amados más que envidiarlos». El argumento del discurso, según nuestra interpretación, expuesta detalladamente más abajo, consistiría en que no es posible envidiar a los pretendidos ni con ζῆλος ni con φθόνος.

b. Para la mayoría de las traducciones, por el contrario, la cuestión que se plantea aquí —algo sorprendente a primera vista— es que los que no aman,

esto es, cuantos se salen con la suya sin *érōs*, no podrían sentir envidia de los que frecuentan al pretendido, porque su trato con este de algún modo también les beneficia a ellos. En esta manera de entender el texto, el orador del discurso continuaría dirigiéndose al destinatario en segunda persona, mencionado justo unas líneas antes, pero ahora omitido. La idea quedaría enunciada más o menos así: *Los no amantes no podrían tener envidia de los que te traten, porque piensan que ese trato de algún modo les beneficia también a ellos. En cambio, odiarían a los que no quieren tratar contigo, porque con esta renuncia también ellos se sienten menospreciados.* Las mayores dificultades de esta interpretación se hallan en concretar cuál puede ser ese provecho no declarado en el original y qué motivo tienen los que no aman para sentirse concernidos por el desprecio que les muestran unos extraños no a ellos, sino a los pretendidos. Sobre dichas cuestiones no existe consenso¹⁸. En todo caso, según esta versión, respecto a la persona codiciada (ya sea por cuestiones eróticas o amistosas) habría dos tipos de postulantes diferenciados: los que sin *érōs* consiguen unirse a ella y los otros que están dispuestos a tratarla. Quedaría pendiente saber si estos últimos coinciden con los que el discurso nombra continuamente como *los que aman* o *los amantes*.

c. Pero el principal escollo para una comprensión clara del pasaje se localiza en los complementos del adjetivo verbal (ἡγούμενοι, 232d 6), gramaticalmente atribuido al sujeto (es decir, a *los que no aman*). En el interior de esta construcción hay un pequeño detalle que casi todas las traducciones tratan de solventar con mayor o menor tino, intentando responder, mediante el sentido del contexto, a esta pregunta: ¿quiénes son de entre todos los posibles sujetos no explícitos los que *miran desde lo alto* (ὑπερορᾶσθαι, 232d 7) a esos que no aman? En otras palabras, ¿a quiénes se refiere el primer complemento agente expresado con el deíctico griego, normalmente de lejanía, *ekéinōn*, «aquellos» (ὑπ' ἐκείνων, 232d 6)? La pregunta es pertinente, porque para poder traducir por «estos», tal como hacen la mayoría de las versiones al uso, es necesario darle al deíctico de lejanía un valor de cercanía. Esta posibilidad —recogida en algunos diccionarios, como el *Diccionario Griego-Español* del CSIC, de donde tomamos la explicación de que con «un antecedente ambiguo referido al más cercano» in-

18 Véase, a propósito de la interpretación del sentido de este controvertido pasaje, el resumen que hace A. Poratti de algunas de las explicaciones que el texto ha recibido (*op. cit.*, p. 233).

dica «esto, lo segundo nombrado, e. d., lo más cercano en el texto»— es la que también aparece más abajo en 233a 4 (ἐραστῆ [...] ἐκεῖνοι), donde el demostrativo se refiere justo al término nombrado más próximo, en una concordancia *ad sensum*. Así pues, el deíctico *ekéinōn* aludiría a *los últimos* que acaban de nombrarse, es decir, a *estos* o *los más próximos* de los dos conjuntos en que la oración anterior había distribuido la presencia o no de la voluntad de relacionarse con los que no aman: estarían *los que sí tienen trato* (τοῖς συνοῦσι, 23d 5) y, en contraposición, *los que no lo quieren* (τοὺς μὴ ἐθέλοντας, 232d 6). De ahí se seguiría que aquellos que menosprecian a los no amantes son estos segundos; y, a su vez, esta sería la causa de que se granjearan el odio de los no amantes. Parece claro: la consecuencia de todo lo predicado por esos que no tienen *érōs* en sus relaciones es que al menosprecio de los que no quieren trato con ellos —respondido con el odio natural propio de una *philía* truncada— hay que contraponerle el beneficio que aportan los que sí los tratan (ὑπὸ τῶν συνόντων, 232d 7). Más dudoso sería interpretar sintácticamente, como hacen otras traducciones, que el rechazo a tratar con el amado implicara más un desdén hacia los que no aman que hacia el propio amado¹⁹. En este caso, paradójicamente los que tienen trato con el pretendido se ganarían el agradecimiento de los que no aman y, al contrario, su animadversión cuando no quieren tenerlo.

d. Volviendo al valor del deíctico *ekéinōn*, otra de las opciones no descartables desde el punto de vista puramente gramatical (aunque más difícil de interpretar coherentemente por el sentido) sería pensar que se refiere a *los más lejanos*, los primeros en aparecer en el enunciado: *los que tienen trato* (τοῖς συνοῦσι). Una traducción que intentase trasladar este hipotético sentido sería más o menos así: «[Ellos] no envidiarían a los que te tratan, sino que odiarían a los que no quieren hacerlo, *al pensar que son mirados con desdén por aquellos que te tratan, pero que, sin embargo, sacan utilidad de estos [de los que te tratan]*».

Si dejamos el análisis de estas particularidades y atendemos ahora al sentido más general del discurso, la interpretación que sugerimos en nuestra traducción encuentra que es muy relevante el *agón* en que se afanan los personajes, coincidiendo con el estudio de De Vries que A. Poratti se-

19 «[Los que no aman] no recelarán de los que te traten, sino que odiarán a los que no quieran hacerlo, juzgando que estos los desdeñan y que los que te tratan los benefician» (trad. de María Araujo *et alii*, en Platón, *Obras completas*, Aguilar, 1988).

ñala en la obra citada anteriormente en nota. En dicha pugna, resulta paradójico que se diga que los que no están bajo el yugo del *érōs* no solo no envidian a los que tienen con los pretendidos una relación, sino que incluso pueden obtener de ellos beneficios. Es el mismo ambiente de rivalidad que estaría detrás del motivo de que los que no quieren ningún trato con los no amantes muestren su menosprecio y conciten el odio natural de estos. Las implicaciones de los diferentes actores en esta enrevesada historia de amor se parecen, de algún modo, a los típicos triángulos amorosos. Seguir la pista de su progreso nos ayudaría a dilucidar los posibles intereses de unos y otros: respecto a los que declinan unirse a los que no están dominados por el *érōs*, contribuiría a explicar el motivo de un menosprecio tan visible; respecto a los que no están dominados por el *érōs*, nos ayudaría a saber cómo hay que entender esa ausencia de envidia (*phthónos*) hacia quienes aceptan sus pretensiones; y, finalmente, respecto a los que acceden a relacionarse con los que no están dominados por el *érōs*, permitiría averiguar qué clase de beneficio puede aportarles tal consentimiento.

Empecemos por preguntarnos cómo es posible que el discurso sostenga que el que se dirige de esa forma al amado para persuadirlo va a tener más posibilidades de conseguirlo si le habla no del beneficio que este pueda obtener de la unión, sino del suyo propio. Es decir, el demandante parece centrar su inusitada oferta —en ese mercado del amor en que aparece ambientado todo el discurso— en que si se le elige a él, que sabe mantener a raya la pulsión de su *érōs*, está garantizada la ausencia de los típicos celos de los amantes. En este sentido, el texto ofrece algunas pistas que podrían hacer pensar que la retorcida argumentación del orador está utilizando de forma tácita la célebre imagen mítica y tradicional del concepto de la discordia (*éris*), tal como, al menos, se expresaba en los *Trabajos y días* de Hesíodo en relación con otra clase de conflicto, en este caso filial. Recordemos que allí había dos Érides o Discordias: una desdichada, que *multiplica la malvada guerra y la disputa* (πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν ὀφέλλει, / σχετλή, vv. 14-15), con la que *ningún mortal quiere vincularse afectivamente* (οὐ τις τήν γε φιλεῖ βροτός, v. 15), lo que hace que los dioses terminen exigiendo a los mortales que la aprecien a la fuerza, por obligación (ἀνάγκης, v. 15); y otra —otra Éride—, que es *mucho mejor para los varones* (ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω, v. 19), al lograr que obtengan varios beneficios: puede hacer despertar (ἐγείρει, v. 20) para el trabajo incluso al perezoso, quien vería

progresar al otro mediante su esfuerzo; puede dar celos (ζηλοῖ, v. 23) al de al lado, estimulándolo a mejorar, si contempla que su semejante está entregado a su riqueza; puede causar la animadversión (κοπέει, v. 25) entre los artesanos —se supone que para agudizar su ingenio práctico—, y, finalmente, puede *concentrar la envidia* (φθονέει, v. 26) entre dos grupos aparentemente muy dispares, como el de los pobres y el de los poetas —por mucho que sea un tópico en el mundo de los artistas y los creadores—, al incentivar quizá la superación de la indigencia mediante el recurso a su instinto creativo²⁰.

En cuanto a la altivez de los que no quieren trato con los que no aman —que interpretarían el mercadeo de esos pretendientes sin amor como simples maniobras para obtener *lo de siempre*, pero sin la lata de las consabidas veleidades del *érōs*—, vendría justificada por el hecho de que ellos, como amantes, sí sienten la envidia y los celos propios de la contienda amorosa. Se da a entender que para ellos *amar con érōs y tener una relación* han de ser la misma cosa, pero desde dos ángulos diferentes, el de aquello que los impulsa y el del logro de su empuje; es decir, ellos, a diferencia de los que no aman, sí tienen esa envidia que, como dice la tradición, es todo un estímulo para llegar arriba en la encarnizada liza de los que compiten por la adhesión del amado. Es desde *allí arriba* desde donde mirarían con desprecio a los que no aman.

¿Pero cómo interpretar, entonces, la falta de *envidia* (*phthónos*) de los que no aman? Sobre todo, cuando de todos es sabido —como ya se vio— que, desde Hesíodo al menos, la *Discordia buena* es un sentimiento que trae beneficios. Para ello hay que recordar que, en relación con los beneficios que supuestamente genera ese tipo de discordia, en *Trabajos y días* se juega con dos términos similares pero de diferentes matices. Por un lado, *zēlos* (ζηλοῖ, v. 23), que vendrían a ser los celos propiamente dichos, dentro de un contexto puramente de *rivalidad* o *emulación*; y, por otro, *phthónos* (φθονέει, v. 26), que nombraría una *envidia* próxima al «dolor causado por la merecida felicidad de los demás»²¹. Pues bien, el término *phthónos* es precisamente el

20 Conviene recordar que ya en época arcaica eran célebres los *agónes* no solo atléticos, sino de poetas que competían en los teatros y otros escenarios recitando sus creaciones. Los vencedores recibían un premio a su reconocimiento, a menudo consistente en una corona de laurel (símbolo de Apolo) o un trípode de bronce, como sucedía en Atenas con los poetas dramáticos.

21 Para esta diferencia de matiz de los términos griegos ζήλος y φθόνος, v. P. Chantraine, *op. cit.* En cuanto a φθόνος, se trataría de un sentimiento ambivalente de *dolor* y *gozo* —como el que suelen mostrar un *philos* o un *amante* envidioso por la prospe-

que usa el discurso en 232d 5 (οὐκ ἂν τοῖς συνοῦσι φθονοῖεν), a la hora de expresar que los que no aman no podrían *envidiar* a los que se les unen en una relación. Si esta correspondencia que establecemos fuera cierta, sería como si el discurso le estuviera diciendo a su destinatario que los que no están bajo el poder del *érōs* no solo no necesitan de la Éride buena que les genere celos para superarse en la competición de amores, como les pasa a los amantes —porque ellos sencillamente están al margen de tales *agones*—, sino que tampoco les afecta la envidia que causa dolor al ver el progreso o la fortuna del otro —porque ellos no se ligan amorosamente a los pretendidos—. Casi se podría conjeturar que subrepticamente se insinúa que ellos, frente a los que aman, son casi como dioses, porque sus relaciones están fuera de toda competitividad, al no moverse por ningún *érōs*, sentimiento tan turbador a veces como generador de disputas; incluso parecería que este argumento sugiere la extrema posibilidad de que la aspiración de los no amantes a relacionarse con los pretendidos es desinteresada, en esa manera de tratar con ellos como si fueran meros extraños: una vez más, una paradoja bastante irónica, cuando parece intuirse que detrás del empeño del orador en convencer al interlocutor con sus explicaciones puede estar también el beneficio de una conquista erótica, tal y como luego el propio Sócrates evidenciará en su discurso²². La idea puede tener algún encaje, si se recuerda también que el propio Platón describirá muy gráficamente más adelante, en 247a 7, que, frente a las idas y venidas dentro del cielo de las diferentes agrupaciones o divisiones de divinidades, según su voluntad o sus posibilidades, esta clase de envidia debe considerarse fuera del círculo

ridad del otro o la propia divinidad hacia la felicidad excesiva de los mortales—, y como tal es objeto de comentario y estudio en numerosos textos. El propio Platón se ocupa de este aspecto en *Filebo* 48 b 11-12, a propósito del goce de los males del vecino: Ἀλλὰ μὴν ὁ φθονῶν γε ἐπὶ κακοῖς τοῖς τῶν πέλας ἡδόμενος ἀναφανήσεται. También aparece el motivo en Heródoto, 3.40, donde el rey Amasis no siente reparos en expresar su disgusto por la buena suerte de su *amigo*, el tirano Polícrates, cuando la divinidad misma es *phthonerón*: ἐμοὶ δὲ αἰσαὶ μεγάλαι εὐτυχίαι οὐκ ἀρέσκουσι, τὸ θεῖον ἐπισταμένῳ ὡς ἔστι φθονερόν. Por último, en Aristóteles, 1388a, puede apreciarse la diferencia entre ζῆλος (cercano a la emulación) y φθόνος (envidia causada por la buena fortuna del otro): διὸ καὶ ἐπιεικέες ἔστιν ὁ ζῆλος καὶ ἐπιεικῶν, τὸ δὲ φθονεῖν φαῦλον καὶ φαύλων; mientras que en *Retórica* 1386b, se identifica al *phthonerós* con el que se alegra del mal ajeno: ὁ γὰρ αὐτός ἐστιν ἐπιχειρέκακος καὶ φθονερός.

22 Lo que desmonta Sócrates no es que el *érōs* no sirva, como si dijéramos, para la *philía*, sino que sea verdad que quien dice aspirar a la *philía* con su pretendido no lo haga con *érōs*, aunque sea disimulado. Por eso, propondrá dejar de lado esos *cuentos* y averiguar seriamente primero qué es el *érōs* y si este puede o no intervenir en una *philía* auténtica.

divino (φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἴσταται), y para ello usa la misma base léxica (*phthónos*) que encontramos en el discurso y en Hesíodo²³.

Ahora bien, la clave sigue estando en el género de beneficio que podrían obtener los que no aman, ya sea que les venga de los que acceden al trato con ellos (la opción de nuestra interpretación), ya sea de los que frecuentan al amado (como se dice en algunas traducciones). Esta cuestión parece difícil de explicar en las versiones en las que el provecho de los que no aman procede sorprendentemente de otros que también frecuentan al destinatario del discurso. En cambio, puede clarificarse algo la situación si se considera que el texto está jugando con las implicaciones propias del esquema de la *philía* tradicional, a la que, según nuestra opinión, apuntaría el sentido último de la relación amorosa aquí descrita. Por un lado, se diría que el beneficio de los que no aman lo obtienen de los que eligen tener trato con ellos, debido a que los que supuestamente aman sin el *érōs* prefieren una auténtica y duradera *philía* —algo así como un vínculo auténticamente amistoso entre todas las partes que se consideran unas a otras como propias—, antes que mantener la típica relación amorosa de pasiones y celos, más propia de los amantes que de los *phíloi* que torticeramente dicen ser ellos. Estaríamos ante otra falacia más del seductor que disfraza sus verdaderas pulsiones con el deseo de lograr un lazo cariñoso (*philía*) y estable para conseguir del pretendido su aprobación. Por eso, en una relación tal, la envidia sana generada por la Éride buena, que Hesíodo atribuye a los pobres o los aedos, sería innecesaria, pues no se asemejaría a ninguna *honestá competición*, sino a una simple caza o a una engañosa celada.

Llegados a este punto, casi a la mitad exacta del discurso, podemos recapitular, a modo de inventario, los argumentos que hasta aquí alguien interesado en otro —pero sin que, según él, por ello medie el *érōs*— ha esgrimido para que ese otro lo elija a él antes que a cualquiera de los posibles pretendientes que intentan alcanzar como amantes la misma relación, es decir,

23 Igualmente, encontraremos esta palabra (*phthónos*) en las explicaciones de Sócrates cuando expone que es forzoso que el amante interesado por un tipo de amado *débil* o *blando*, en cuya formación o tutela moral el enamorado no pone mayor interés, tenga envidia de las posesiones del amado que pueden defenderle o prestarle ayuda, como la hacienda, su propia familia o el grupo incondicional de amigables aliados: ἐξ ὧν πᾶσα ἀνάγκη ἐραστὴν παιδικοῖς φθονεῖν μὲν οὐσίαν κεκτημένοις, ἀπολλυμένης δὲ χαίρειν (240a 4-5).

llevados por el *érōs*:

a) Los que se llaman amantes o enamorados (ἐραστής, 231a 1; οἱ ἐρῶντες, 231a 6, etc.) no son fiables en relación con el marco de la *philía*. El lazo que afirman formar los amantes (ὅτι τούτους μάλιστα φασιν φιλεῖν ὧν ἂν ἐρῶσιν, 231c 1-2) no llegaría a ser estable —es decir, no habría una *philía* perdurable con ellos—, debido a la volubilidad propia del *érōs* que prima siempre a los últimos deseados frente a todos los anteriores.

b) En un asunto de índole semejante (τοιούτον προᾶγμα, 231c 7), no se puede confiar en ellos o ceder ante ellos, porque son una *desgracia* para los demás (συμφορά, 231d 1).

c) ¿Y en qué consiste exactamente esa desdicha que provocan? En que, como ellos mismos reconocen, padecen una enfermedad que los aleja del estado normal de sensatez (καὶ γὰρ αὐτοὶ ὁμολογοῦσι νοσεῖν μάλλον ἢ σωφρονεῖν, 231d 2-3). Es más, han perdido el juicio y lo saben (καὶ εἰδέναι ὅτι κακῶς φρονοῦσιν, 231d 3). Como sea, no son capaces de dominarse a sí mismos (οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν).

d) El estado en que los enamorados tienen que tomar las decisiones sobre sus asuntos les impide darlas por buenas *luego*, cada vez que logran recobrar el juicio (ὥστε πῶς ἂν εὖ φρονήσαντες ταῦτα καλῶς ἔχειν ἠγήσαιντο περὶ ὧν οὕτω διακεείμενοι βουλεύονται, 231d 4-5).

e) Pero, sobre todo, el hecho de considerar el enamoramiento como el marco referencial más favorable para que los que desean convertirse en *phíloi* logren un lazo estable de relación y de mutuo beneficio —la interpretación tradicional de la *philía*— supone, de algún modo, restringir inevitablemente ese posible lazo a unos pocos, al conllevar la obligación a elegir al mejor candidato de entre esos pocos que estén enamorados (καὶ μὲν δὴ εἰ μὲν ἐκ τῶν ἐρῶντων τὸν βέλτιστον αἰροῖο, ἐξ ὀλίγων ἂν σοι ἢ ἔκλεξις εἶη· εἰ δ' ἐκ τῶν ἄλλων τὸν σαυτῷ ἐπιτηδειότατον, ἐκ πολλῶν, 231d 6-8). En consecuencia, lo más conveniente (τὸν ἐπιτηδειότατον, 231d 4) para alguien sensato que se encuentra en el centro de atención de otro sería mantenerse receptivo al mayor número de posibilidades.

f) Primera conclusión, pues: hay mucha más esperanza de encontrar a alguien merecedor y digno de una relación de *philía* en una mayoría amplia —aunque no esté vinculada con uno por los lazos del *érōs*— que en una minoría diferenciada por su exclusiva condición de amante (ὥστε πολὺ πλείων ἐλπίς ἐν τοῖς πολλοῖς ὄντα τυχεῖν τὸν ἄξιον τῆς σῆς φιλίας, 231d

7-e 2). Esto se debe a que, cuando un pretendido se decide a escoger para sus relaciones íntimas a uno de entre los del grupo mayoritario de los que no se apoyan en el *érōs* para dicha unión —que son los que ni sentirían celos de los que se unen a ellos ni percibirían con ninguna envidia ese trato—, hay muchas más posibilidades de que a partir de ese modo de obrar surja una relación amistosa auténtica (*philía*) y no una enemistad odiosa (*échthra*) entre los implicados (ὥστε πολὺ πλείων ἐλπίς φιλίαν αὐτοῖς ἐκ τοῦ πράγματος ἢ ἔχθραν γενέσθαι, 232e 1).

g) Pero, según el discurso, la costumbre imperante es una norma establecida (τὸν νόμον τὸν καθεστηκότα, 231e 3) que lleva a la gente, al enterarse de la relación determinada persona con otra, a censurar a esa persona, con lo cual se genera en el censurado un sentimiento de vergüenza (Εἰ τοίνυν τὸν νόμον τὸν καθεστηκότα δέδοικας, μὴ πυθομένων τῶν ἀνθρώπων ὄνειδός σοι γένηται, 231 e 3-4).

h) En el discurso, se tiene como algo obligado o forzoso que los que no estén necesariamente movidos por el *érōs* en su interés por el otro mantengan ciertas relaciones con los demás. Y ello, o bien a causa de la *philía*, o bien a causa de algún otro placer o gozo (ὅτι ἀναγκαῖόν ἐστιν ἢ διὰ φιλίαν τῷ διαλέγεσθαι ἢ δι' ἄλλην τινὰ ἡδονήν, 232b 4-5). De donde se puede colegir, primero, que la *philía* es uno de los impulsores que necesariamente contribuyen a la vinculación entre la mayoría de la gente en el seno de la sociedad; y, segundo, que la *philía* se hallaría dentro de los posibles placeres o deleites que propician también el intercambio de palabras entre los hombres. De ser así, el contexto al que alude este pasaje podría interpretarse como un indicio más de la evolución que debió de sufrir el concepto heredado de la *philía*, en el seno de la *pólis* griega de esta época, desde un ámbito propiamente religioso-popular a otro de carácter social o simplemente privado y ciudadano.

i) En cualquier caso, si bien es *lógico* el miedo (δέος, 232b 5) del que afronta la fragilidad de las relaciones personales (χαλεπὸν εἶναι φιλίαν συμμένειν, 232b 6) con la sensación de que será él quien más pierda, aún debería dar más *espanto* (φοβοῖο, 232c 3) unirse a alguien gobernado por el inconstante *érōs*.

j) Así que estar unido a uno que ama sería quedar expuesto a los temores (φοβούμενοι, 232c 6) de sus celos enfermizos por no poder competir con otros mejores que él en atraerse la atención del amado para él solo. De ahí la

reacción de pánico del amante, que hace todo lo posible por aislar al amado, a través del odio a los demás (σε τούτοις εἰς ἐρημίαν φίλων καθιστᾶσιν, 232d 2), y entrando en disputas con él si protesta.

k) Frente a todo lo anterior, ¿qué ganará el pretendido si elige esta ganga (ἐκ τοῦ πράγματος, 232e 1) de unirse al que tiene el poder supuesto de neutralizar su *érōs*? La respuesta es clara para el emisor del discurso: una gran esperanza (πολὺ πλείων ἐλπίς φιλίαν αὐτοῖς, 232e 1) de entrar en el ansiado círculo protector de la *philía* —que garantiza a sus miembros la ausencia de envidia entre ellos, por no estar en competencia—, en lugar de quedar expuesto al odio (ἢ ἔχθραν γενέσθαι, 232e 1-2) de los que, fuera de esta clase de trato, se pasan la relación porfiando, llevados de su *érōs*.

XVIII. [232e 3-6]

Καὶ μὲν δὴ τῶν μὲν ἐρώντων πολλοὶ πρότερον τοῦ σώματος ἐπεθύμησαν ἢ τὸν τρόπον ἔγνωσαν καὶ τῶν ἄλλων οἰκείων ἔμπειροι ἐγένοντο, ὥστε ἄδηλον αὐτοῖς εἰ ἔτι τότε βουλήσονται φίλοι εἶναι, ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσονται.

«Y mucho más aún: la mayoría de los que aman proyectan su deseo sobre el cuerpo antes de reparar en el modo de ser o de entrar en contacto con otros rasgos propios del amado, de tal forma que no está nada claro si querrán ser sus aliados afectuosos, cuando abandonen su deseo».

18) Sexto ítem, de carácter enfático (καὶ μὲν δὴ). Hasta aquí, el emisor del discurso ha mencionado el deseo hacia sus pretendidos como un impulso transitorio de los amantes, que se extingue con la pérdida de interés por ellos (ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσονται, 231a 2-3). También ha hablado de él como causa apremiante de la relación (ἢ γεγενημένης ἢ μελλούσης ἔσεσθαι τῆς ἐπιθυμίας, 232b 1-2). Ahora, da por hecho que el deseo de la mayoría de los amantes surge, sobre todo, *en relación con* el cuerpo del pretendido (el prefijo *epí* en griego hacía recaer la acción sobre el *thymós*: ἐπεθύμησαν, 232e 4). Es un hecho natural: el cuerpo es *lo primero* (πρότερον, 232e 4) que de las personas perciben los sentidos, especialmente el de la vista²⁴. El *reconocimiento* del modo del ser (τὸν τρόπον ἔγνωσαν, 232e 4) o la *experimentación repetida* (ἔμπειροι ἐγένοντο, 232e 5) de las otras carac-

24 Solo hay que recordar la relevancia que tienen los ojos sobre el amor o el término mismo de *idea*, relacionado en su origen griego con el verbo empleado para *ver* y *mirar* (εἶδω), en latín *video*, de donde proceden *visión*, *visible*, etc.

terísticas de los seres humanos se producen solo después de la seducción que provoca la contemplación del cuerpo. Por eso, se deduce que muchos de los que están bajo el dominio del *érōs* corren el riesgo de no tener claro qué hacer cuando se les agote el deseo si fían el acicate para su *vinculación afectiva* (φίλοι, 232e 6) en el cuerpo antes que en las otras facetas del amado que solo salen a la luz con el trato habitual. Esta es una de las claves de la solidez de la *philía*, tal como la entiende el discurso: no es seguro que los amantes sepan qué hacer para que la *philía* les dure más tiempo que su deseo, porque el *érōs* que les impele hacia lo tangible les impide ir más allá de la vista, al no darles tiempo a conocer o tratar lo que, por naturaleza, está más oculto en el amado.

XIX. [233a 1-4]

τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν, οἱ καὶ πρότερον ἀλλήλοις φίλοι ὄντες ταῦτα ἔπραξαν, οὐκ ἐξ ὧν ἂν εὖ πάθωσι ταῦτα εἰκὸς ἐλάττω τὴν φιλίαν αὐτοῖς ποιῆσαι, ἀλλὰ ταῦτα μνημεῖα καταλειφθῆναι τῶν μελλόντων ἔσεσθαι.

«Pero para los que no aman —aquellos que, ya siendo entre sí aliados amistosos, ultimaron el negocio incluso antes— es natural que esos momentos tan felices que pasaron no les hagan disminuir su afectuosa vinculación, sino que queden como recordatorios de los que aún están por ocurrirles».

19) Si la vista puesta en el cuerpo oscurecía la posibilidad de los amantes de lograr una *philía* firme y duradera, ¿qué sucede, entonces, con los que no aman? Paradójicamente, no se dice de manera expresa que, frente a los otros, ellos busquen lo incorpóreo. Pero sí se muestra cómo las vivencias de los que ya han aceptado unirse a ellos han dejado huellas indelebles en el recuerdo de ambos con la propiedad de engendrar nuevas y gratas experiencias en el futuro. El discurso parece que insinúa que al menos los que supieron llevar a término sus demandas obtuvieron no solo numerosos bienes gananciales sino *recuerdos* o *indicios memoriosos* de otros tantos negocios en el futuro. Respecto al sustantivo μνημεῖα, esta es la única vez que se usa en el *Fedro*. A fin de expresar la idea de *memoria*, el diálogo emplea el sustantivo μνήμη²⁵, y ἀνάμνησις²⁶ para la *anamnesis*. Por este motivo, se alude —probablemente de una manera hinchada— a los buenos ratos del amante

25 Aparte del caso recogido, aparece en 250a 5, 250c 7, 251d 6, 253a 3, 254b 5, 267a 5 y 274e 5.

26 Por ejemplo, en los célebres pasajes correspondientes a 249c 2 y 250a 1.

y el amado como si fueran *signos para el recuerdo, monumentos sepulcrales*²⁷, donde estaría inscrito no lo hecho, sino lo que ha de venir. Tampoco deja de ser significativo que el verbo aquí empleado para lo *que queda* o *se deja* (καταλειφθῆναι, 233a 3) se suela aplicar a seres perniciosos, como *los malvados* o *los cobardes* de otros textos conservados de Platón y de Aristóteles²⁸.

XX. [233a 4-5]

καὶ μὲν δὴ βελτίονί σοι προσήκει γενέσθαι ἐμοὶ πειθομένῳ ἢ ἐραστῇ. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ καὶ παρὰ τὸ βέλτιστον τὰ τε λεγόμενα καὶ τὰ πραττόμενα ἐπαινοῦσιν, τὰ μὲν δεδιότες μὴ ἀπέχθωνται, τὰ δὲ καὶ αὐτοὶ χειρὸν διὰ τὴν ἐπιθυμίαν γιγνώσκοντες.

«Y mucho más aún: te interesa llegar a ser mejor haciéndome caso a mí más que a un amante. Pues estos alaban las palabras dichas y las acciones practicadas, al margen de si es lo mejor; de un lado, porque sienten un miedo lógico respecto a las palabras dichas, no sea que se atraigan la animadversión del amado; de otro, porque ellos tienen peor juicio respecto a las acciones practicadas, a causa del deseo».

20) Séptimo *ítem* del discurso (καὶ μὲν δὴ). Con él se añade la decisiva razón sobre la que pivota la irresistible oferta del emisor del discurso: la elección del que no ama, frente al que está dominado por el *érōs*, viene a hacer mejor al amado. Se trataría, pues, de un motivo de corte moral, no *corpóreo*, una vez sugerido el descarte del *érōs* de los amantes como instigador de la estimación preferente del exterior del hombre frente a su interior. Nótese que, mediante este peculiar *humanismo* del discurso, hemos pasado

²⁷ En la *República*, por ejemplo, hay un pasaje donde el sustantivo en griego μνημεῖα, en plural, se usa como *monumento* público que el Estado dedica a los que perseveran en el estudio la dialéctica, como si fueran hombres bienaventurados o divinos (μνημεῖα δ' αὐτοῖς καὶ θυσίας τὴν πόλιν δημοσίᾳ ποιεῖν [...] ὡς εὐδαίμοσί τε καὶ θεῖοις, 540b 7); en otra parte del mismo diálogo, el sustantivo alude a una supuesta persona entendida que trata de imitar a los buenos poetas, los únicos que saben dejar *muchas bellas obras como recuerdos suyos* (πολλὰ καὶ καλὰ ἔργα ἑαυτοῦ καταλιπεῖν μνημεῖα, 599b 6); mientras que en el *Teeteto* expresa los *recuerdos inscritos* en una tablilla para distinguir el nombre de los números inequívocamente (ἀλλ' αὐτὰ πέντε καὶ ἑπτὰ, ἃ φαμεν ἐκεῖ μνημεῖα ἐν τῷ ἐκμαγείῳ εἶναι καὶ ψευδῇ ἐν αὐτοῖς οὐκ εἶναι δοξάσαι, 196a 3); por último, en *Critias* hace alusión a los juicios de los reyes del imperio atlántida, cuyas palabras se inscribían como *recuerdos* en tablillas de oro (ἐν χρυσῷ πίνακι γράψαντες μετὰ τῶν στολῶν μνημεῖα ἀνετίθεσαν, 120c 4).

²⁸ ἅμα γὰρ συμβαίνει καὶ χώραν καταλιμπάνειν φαύλοις ἀνθρώποις, οἱ οὐκ ἀπὸ τοῦ βελτίστου πρὸς τὰ κοινὰ προσέρχονται. περὶ τούτων μὲν οὖν ἱκανῶς (Πλάτων, *Cartas*, 358b 1); ὁ δὲ δειλὸς περὶ τοὺς κινδύνους, τοὺς γὰρ συγκινδυνεύοντας ἐγκαταλιμπάνουσι διὰ τὸν φόβον (Αριστοτέλης, *Retórica*, 1368b 19).

de la oposición que se hizo al comienzo del diálogo entre las afueras y el interior de la *pólis* a un contraste entre el exterior, siempre más accesible, de los seres humanos y sus *dotes* internas o su *carácter*, más ocultos para la simple vista. En el oyente-lector del diálogo parece resonar la pregunta inocua con que se iniciaba la conversación de estos dos *phíloi* que son Sócrates y Fedro: «¿A dónde vas y de dónde vienes?». Porque lo que le dice el emisor del discurso a su joven oyente es que en él mismo reside la capacidad de convertirse en una mejor persona, con la única condición de que le haga caso y abandone el mundo exterior de los cuerpos hermosos —que es lo primero que entra por los ojos— y se oriente directamente al mundo interior del demandante. Para ello desprestigia a los que aman por actuar *a un margen y otro de lo mejor* —tal es la sugestiva imagen de la preposición usada (*παρὰ τὸ βέλτιστον*, 233a 6), que en castellano también poseemos en expresiones como la de *al margen de la ley*—. Y la razón que aduce para este comportamiento es doble, según lo elogiado por los amantes sea una cuestión de *palabras* o de *práctica*²⁹ —aunque en este caso se trate del tipo de *prácticas* o *maniobras* que los que aman están dispuestos a acometer, inducidos por el deseo de unirse a sus amados—. La cuestión es, pues, por un lado, que los amantes tienen un *miedo lógico* (*δεδιότες*, 233a 7) de que, si sus cumplidos no surten efecto en cuanto a las palabras que pronuncian, puedan atraerse la *animadversión* (*ἀπέχθωνται*, 233a 7) de sus amados, es decir, dejen de ser *phíloi* —que es el término con el que contrasta el verbo elegido para el odio—; por otro lado, los amantes se sienten disminuidos en su capacidad de percibir el alcance de sus prácticas amorosas, ya que su deseo tiene adormecidos sus sentidos.

XXI. [233b 1-6]

τοιαῦτα γὰρ ὁ ἔρως ἐπιδείκνυται· δυστυχοῦντας μὲν, ἃ μὴ λύπην τοῖς ἄλλοις παρέχει, ἀνιαρὰ ποιεῖ νομίζειν· εὐτυχοῦντας δὲ καὶ τὰ μὴ ἡδονῆς

29 Que en este pasaje existe una evidente contraposición entre *lógos* y *práxis* lo corrobora el único caso en que se repiten en el diálogo ambos términos griegos, esta vez a propósito del verdadero arte de la escritura: se trata de un pasaje donde se dice, también a modo de contraste, que la capacidad del *lógos* reside precisamente en la adecuada conducción del alma (*Ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα*, 271c 10), pero que, una vez analizada, se debe pasar a la *práctica* para ver de qué modo hay que obrar, con los sentidos despiertos, en los casos concretos, casi lo contrario de lo que les ocurre a los amantes en el discurso de Lisias, cegados por su deseo (*μετὰ ταῦτα θεώμενον αὐτὰ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε καὶ πραττόμενα, ὁξέως τῆ αἰσθήσει δύνασθαι ἐπακολουθεῖν*, 271e 1).

ἄξια παρ' ἐκείνων ἐπαίνου ἀναγκάζει τυγχάνειν· ὥστε πολὺ μᾶλλον ἐλεεῖν τοῖς ἐρωμένοις ἢ ζηλοῦν αὐτοὺς προσήκει.

«Pues su amor se manifiesta en este tipo de cosas: si son desdichados, hace que tengan por incurable lo que a los demás no les produce pena; pero, si son afortunados, por fuerza hace que incluso las cosas no placenteras obtengan la alabanza de su parte. De manera que interesa mucho más compadecer a los amados que sentir celos de ellos».

21) Se inicia aquí una descripción de lo que el *érōs* provoca en los amantes: tiene un efecto distorsionador de la realidad que los rodea, cuya valoración se mide solo por el sentimiento de éxito o de fracaso respecto a sus prácticas o tratos. Por eso, cualquier contratiempo les hace insoportable lo que cualquiera que no estuviera bajo los efectos del *érōs* simplemente tendría como algo pasajero; en cambio, la buena suerte los lleva a una felicidad elogiosa incluso si padecen incomodidades con las que nadie, sin estar enamorado, se sentiría a gusto. En conclusión, conviene que el destinatario del discurso sepa que la situación del amado en unas relaciones como las descritas no suscita los celos de nadie. Más bien mueve a sus posibles testigos a compadecerse de él si se ponen en su lugar. Ese es el lugar donde, precisamente, según le está diciendo el emisor del discurso a su pretendido, no querría verle a él.

XXII. [233b 6-233c 6]

ἐὰν δέ μοι πείθῃ, πρῶτον μὲν οὐ τὴν παροῦσαν ἡδονὴν θεραπέων συνέσομαι σοι, ἀλλὰ καὶ τὴν μέλλουσαν ὠφελίαν ἔσεσθαι, οὐχ ὑπ' ἔρωτος ἠττώμενος ἀλλ' ἐμαυτοῦ κρατῶν, οὐδὲ διὰ σμικρὰ ἰσχυρὰν ἔχθραν ἀναιρούμενος ἀλλὰ διὰ μέγαρα βραδέως ὀλίγην ὀργὴν ποιούμενος, τῶν μὲν ἀκουσίων συγγνώμην ἔχων, τὰ δὲ ἐκούσια πειρώμενος ἀποτρέπειν· ταῦτα γὰρ ἐστὶ φιλίας πολὺν χρόνον ἐσομένης τεκμήρια.

«En cambio, de hacerme caso, primero estaré contigo no por servir solo al placer presente, sino también a la utilidad que fuera a surgir; no por quedar vencido por el amor, sino por ser mi propio dueño; ni tampoco por suscitar una fuerte animadversión debida a pequeñas cosas, sino por aceptar calmadamente un enfado pequeño a causa de cosas grandes; mostrando mi comprensión hacia los actos involuntarios e intentando revertir los voluntarios. Estas son, en efecto, las señales de una alianza amistosa que ha de durar mucho tiempo».

22) En contraposición directa con las nefastas consecuencias que trae hacer caso de los que están dominados por el *érōs*, se enumeran las ventajas de atender al que no ama y establecer un lazo duradero con él:

a. Primera: los futuros beneficios (frente al placer momentáneo). El emisor, que no ama, sabe *cuidar de los beneficios venideros* (τὴν μέλλουσαν ὠφελίαν ἔσσεσθαι, 233c 1) que la unión con él le reportaría a su pretendido, y no solo del *placer de cada momento* (παροῦσαν ἡδονὴν θεραπεύων, 233b 7).

b. Segunda: el dominio de sí (frente al despotismo del amor-pasión). Al tener *el poder sobre sí mismo* (ἐμαυτοῦ κρατῶν, 233c 2), quien no ama *no puede ser derrotado por el érōs* (οὐχ ὑπ' ἔρωτος ἡττώμενος, 233c 1).

c. Tercera: una ira escasa (frente a un poderoso odio). El *temple* del que no ama (βραδέως, 233c 3) —que le permite afrontar con *penas enojo* (ὀλίγην ὀργὴν ποιούμενος, 233c 3) los muchos motivos para los celos que suele haber entre los amantes— a él le evitará concebir cualquier *enemistad o traición odiosas, motivadas por una nimiedad* (οὐδὲ διὰ σμικρὰ ἰσχυρὰν ἔχθραν ἀναιρούμενος, 233c 2).

d. Cuarta: la determinación de obviar las faltas voluntarias y la condescendencia con las involuntarias. El que no ama sabe disculpar el carácter *involuntario* (τῶν ἀκουσίων, 233c 4) de los reveses surgidos en todas las relaciones, a la vez que pone empeño en dejar a un lado las que son de carácter voluntario (τὰ ἐκούσια, 233c 4).

Pero ¿qué es lo que se supone que todos esos beneficios han de reportarle, *en última y decisiva instancia*, al pretendido si, como dice el emisor del discurso, lo elige a él? Dicho en otras palabras: ¿qué clase de *ganancia superior* acarrearán todos esos beneficios parciales al pretendido si elige al que no ama frente a los que sí aman? Está claro que se trata de una ganancia suprema³⁰: la *philía*, que dura más tiempo que las otras, es decir, esa clase de *lazo amistoso* que no estará sometido a las veleidades despóticas del *érōs*; lo que implica casi proponer el *descarte* del *érōs* como un modo —se presume que más *racional*— de conseguir que la *philía* pueda *durar mucho tiempo*.

30 No en vano esta es *la cuestión* de la que partirá Sócrates en su discurso posterior acerca de si la *vinculación afectuosa (philía) debe buscarse con uno que ama o con uno que no ama* (ὁ λόγος πρόκειται πότερα ἐρώντι ἢ μὴ μᾶλλον εἰς φιλίαν ἰτέον, περὶ ἔρωτος οἷόν τ' ἔστι καὶ ἦν ἔχει δύναμιν, 237 c 7-8). Una vez identificada *la cuestión* (ὁ λόγος), se sigue que lo primero será determinar qué clase de cosa es el *érōs* y si es o no beneficioso, para ver después si conviene que el pretendido lo acepte o lo rechace.

XXIII. [233c 6-233d 4]

εἰ δ' ἄρα σοι τοῦτο παρέστηκεν, ὡς οὐχ οἶόν τε ἰσχυρὰν φιλίαν γενέσθαι ἂν μή τις ἐρῶν τυγχάνῃ, ἐνθυμεῖσθαι χρὴ ὅτι οὐτ' ἂν τοὺς υἱεῖς περὶ πολλοῦ ἐποιούμεθα οὐτ' ἂν τοὺς πατέρας καὶ τὰς μητέρας, οὐτ' ἂν πιστοὺς φίλους ἐκεκτήμεθα, οἱ οὐκ ἐξ ἐπιθυμίας τοιαύτης γεγόνασιν ἀλλ' ἐξ ἐτέρων ἐπιτηδευμάτων.

«Pero si, con todo, se te ocurre eso de que no es posible que llegue a existir una alianza amistosa robusta, a no ser que precisamente se esté enamorado, tienes que pensar que, en tal caso, no apreciaríamos tanto a los hijos, ni a los padres o a las madres, ni poseeríamos aliados amistosos fieles, quienes nacían no de un deseo semejante, sino de otros empeños».

23) Para el emisor del discurso, la hipótesis irreal de que entre los seres humanos no puede existir una *philía* sólida sin *érōs* conduce a un sinsentido desmentido por la vida misma: la *philía* entre familiares —especialmente, el natural *aprecio* hacia los progenitores— o la *philía* entre aliados —cuya fidelidad se puede *adquirir*, porque no es de nacimiento como la anterior— vendrían a demostrar palmariamente, según el discurso, que esa *philía* sólida carente de *érōs* no solo es posible, sino real. La conclusión que intenta extraer el que no ama, al citar estas clases de *philía* tradicionales (tan caras a los poetas desde Solón al menos) es que la insólita *unión sin amor* que él propone no tendría nada de arbitraria, puesto que, al no estar fundada en el *érōs*, sería tan fuerte y poderosa como las otras nombradas, donde es evidente que también falta ese amor-pasión o *érōs*. El discurso, llevando al límite la argumentación, trata de persuadir al otro de que su oferta no está motivada por simple interés propio, sino que responde a una evidencia irrefutable. En el fondo, el emisor del discurso se vale para sus propios intereses del cruce idiomático y cultural existente entre dos realidades o ámbitos humanos que la sociedad griega clásica, al menos, consideraba tan próximos como conflictivos e inscritos ambos en esa otra peculiar forma que tienen las personas de comunicarse entre sí, no ya con el *lógos*, sino por medio de sus sentimientos e intereses. Nos referimos a las nociones de la *philía* y el *érōs*, cuya relación es objeto de examen no solo en el discurso de

Lisias, sino en el propio diálogo, considerado en su conjunto³¹.

XXIV. [233d 5-233e 5]

Ἔτι δὲ εἰ χρὴ τοῖς δεομένοις μάλιστα χαρίζεσθαι, προσήκει καὶ τοῖς ἄλλοις μὴ τοὺς βελτίστους ἀλλὰ τοὺς ἀπορωτάτους εὖ ποιεῖν· μεγίστων γὰρ ἀπαλλαγέντες κακῶν πλείστην χάριν αὐτοῖς εἴσονται. καὶ μὲν δὴ καὶ ἐν ταῖς ἰδίαις δαπάναις οὐ τοὺς φίλους ἄξιον παρακαλεῖν, ἀλλὰ τοὺς προσαιτοῦντας καὶ τοὺς δεομένους πλησμονῆς· ἐκεῖνοι γὰρ καὶ ἀγαπήσουσιν καὶ ἀκολουθήσουσιν καὶ ἐπὶ τὰς θύρας ἤξουσι καὶ μάλιστα ἡσθήσονται καὶ οὐκ ἐλαχίστην χάριν εἴσονται καὶ πολλὰ ἀγαθὰ αὐτοῖς εὖξονται.

«Además, si sobre todo hay que conceder el favor a quienes lo necesitan, también en los demás casos conviene hacer bien no a los mejores, sino a los más apurados; porque estos, una vez liberados de sus males más grandes, les guardarán a sus salvadores la mayor gratitud. Y más aún: en los gastos por cuenta propia no vale la pena convidar a los amistosos aliados, sino a los que mendigan y a los que necesitan quedar saciados; porque querrán a sus benefactores, les darán su séquito, llegarán a sus puertas y se mostrarán especialmente alegres; el reconocimiento que les tendrán no será ínfimo y en sus plegarias pedirán para ellos muchos bienes».

24) Octavo ítem del argumento (ἔτι δὲ), en el que se incluye otro con mayor énfasis (καὶ μὲν δὴ καὶ). La lógica del emisor trata de afinar cada vez más para conseguir el favor del pretendido. Este quizá no atiende a las razones dichas hasta aquí, pero se espera que se deje llevar por el silogismo que se le pone delante: la norma de buena conducta comúnmente aceptada de hacer un favor a quien lo necesita o lo pide le obliga a complacer a

31 En efecto, son numerosas las ocasiones, aparte de esta comentada, en que ambos términos (*philia* y *érōs*) se muestran juntos dentro del diálogo para determinar las posibles implicaciones de su relación: aparte del ejemplo de 237c 7-8 citado en la nota anterior, en 249e 3-4 se llama la atención sobre la diferencia, que se refleja en la lengua, entre *amar con érōs* (*erân*) y *amar con philia* (*philéin*). Tal es la razón por la que la *philia* no se confunde con el *érōs*: es decir, el sustantivo *erastés* deriva del verbo *erân*, no de *philéin*. En el razonamiento de este pasaje se intuye lo contrario; por lo tanto, al que ama en calidad de *philos* (ὁ φιλῶν), como no participa de la locura, no se le puede llamar *amante* (ὁ ἐραστής), sino *philos* (καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστής καλεῖται). Otro ejemplo significativo es el de 256c 7-256d 1, en el cual, a propósito de la célebre alegoría del carro alado, se describe la *philia* de las parejas de acuerdo con la duración de su *érōs* (φιλω μὲν οὖν καὶ τούτω, ἦπτον δὲ ἐκείνων, ἀλλήλοιν διὰ τε τοῦ ἔρωτος καὶ ἕξω γενομένω διαγούσι, 256c 7-256d 1).

los más apurados, aun siendo los peores y aun no estando entre sus fieles allegados, sus *phíloi*. Dicha pauta de conducta se aprecia mejor en el ámbito privado de los dispendios dedicados a toda clase de reuniones o celebraciones en compañía de otros. Los propios, los *phíloi*, naturalmente no pueden estar necesitados de lo que, por ser lo que son, ya tienen. Con otras palabras, invitarlos casi sería un gasto innecesario. En cambio, convidar a los más faltos —aunque por interés se obvie que estos no tengan nada que ver con uno— granjeará a quien lo hace un agradecimiento sin límites.

XXV. [233e 5-234a 9]

ἀλλ' ἴσως προσήκει οὐ τοῖς σφόδρα δεομένοις χαρίζεσθαι, ἀλλὰ τοῖς μάλιστα ἀποδοῦναι χάριν δυναμένοις· οὐδὲ τοῖς ἐρώσι μόνον, ἀλλὰ τοῖς τοῦ πράγματος ἀξίοις· οὐδὲ ὅσοι τῆς σῆς ὥρας ἀπολαύουσιν, ἀλλ' οἵτινες πρεσβυτέρῳ γενομένῳ τῶν σφετέρων ἀγαθῶν μεταδώσουσιν· οὐδὲ οἱ διαπραξάμενοι πρὸς τοὺς ἄλλους φιλοτιμήσονται, ἀλλ' οἵτινες αἰσχυρόμενοι πρὸς ἅπαντας σιωπήσονται· οὐδὲ τοῖς ὀλίγον χρόνον σπουδάζουσιν, ἀλλὰ τοῖς ὁμοίως διὰ παντὸς τοῦ βίου φίλοις ἐσομένοις· οὐδὲ οἵτινες παυόμενοι τῆς ἐπιθυμίας ἔχθρας πρόφασιν ζητήσουσιν, ἀλλ' οἱ παυσάμενοι τῆς ὥρας τότε τὴν αὐτῶν ἀρετὴν ἐπιδείξονται.

«Ahora bien, quizás conviene favorecer no a los que piden con tanta vehemencia, sino a los que más pueden devolver el favor; y no solo a los que aman³², sino a los merecedores de este negocio; ni a cuantos gozarán de la flor de tu edad, sino a los que, cuando te hagas viejo, te darán parte de sus propios bienes; ni a quienes, después de llevar a término el negocio, se ufanarán ante los demás, sino a quienes, dándoles vergüenza, lo callarán ante todos; ni a los que se lo toman en serio por poco tiempo, sino a los que de un modo igual por toda la vida serán tus amistosos aliados; ni a quienes, una vez que cesan en su deseo, buscarán un pretexto para su animadversión, sino a los que, pasada esa flor de tu edad, entonces te demostrarán la excelencia propia».

25) El razonamiento se cierra con una lista de los beneficios que se obtienen de cambiar el agradecimiento de los otros por el del propio emisor. Dichas ventajas serían:

32 Se sigue la variante que para esta palabra dan los códices T (cód. Venetus) y W (cód. Vindobonensis): τοῖς ἐρώσι. Otras ediciones, como la de Burnet, prefieren leer, siguiendo a F. Ast, τοῖς προσαιτούσι («los que piden o necesitan»).

a. Primera: ante la costumbre de pedir desaforadamente, él se incluye entre los que pueden devolver mejor el favor que se les presta (τοῖς μάλιστα ἀποδοῦναι χάριν, 233e 6-7).

b. Segunda: los amantes están bajo el sino del *érōs*, mientras que él se atiene a la práctica de tratos de otra índole (οἷς τοῦ πράγματος ἀξίους, 234a 1).

c. Tercera: su oferta de alianza no se ciñe solo al tiempo en que el pretendido esté en sazón, sino que le promete participaciones de los bienes propios en la vejez (πρεσβυτέρῳ γενομένῳ τῶν σφετέρων ἀγαθῶν μεταδώσουσιν, 234a 2-3).

d. Cuarta: también ofrece, por supuesto, la máxima discreción (σιωπήσονται, 234a 5).

e. Quinta y más importante: el lazo afectuoso (τοῖς ὁμοίως διὰ παντὸς τοῦ βίου φίλοις ἐσομένοις, 234a 6-7) que se brinda es más que un mero pasatiempo; es un contrato de por vida sin alteraciones: ya se ha demostrado que una *philía* sin *érōs* puede ser más duradera y sólida.

f. Sexta, en consonancia con todo lo anterior: la *philía* que le promete no puede promover ningún tipo de *odiosa animadversión* (παυόμενοι τῆς ἐπιθυμίας ἔχθρας πρόφασιν ζητήσουσιν, 234a 7-8) entre sus beneficiarios porque no se funda en el deseo de puro gozo del momento más lozano, sino en una excelencia que sabe traspasar las fronteras de la edad.

XXVI. [234b 1-5]

σὺ οὖν τῶν τε εἰρημένων μέμνησο καὶ ἐκεῖνο ἐνθυμοῦ, ὅτι τοὺς μὲν ἐρῶντας οἱ φίλοι νοθετοῦσιν ὡς ὄντος κακοῦ τοῦ ἐπιτηδεύματος, τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν οὐδεὶς πώποτε τῶν οἰκείων ἐμέμψατο ὡς διὰ τοῦτο κακῶς βουλευόμενοις περὶ ἑαυτῶν.

«Tú, por tanto, acuérdate de lo que está dicho y en tu ánimo ten presente aquello de que a los que aman sus amistosos aliados les amonestan como si tuvieran una mala conducta y de que, en cambio, a los que no aman, nadie de los de casa los censuró nunca por pensar que a causa de su amor tomaban malas decisiones respecto a sí mismos».

26) En este consejo que el emisor del discurso le ofrece al pretendido hay una sutil identificación que viene a aclararnos, por si había aún dudas, a qué clase de *phíloi* simula parecerse: da por supuesto que, mientras que son los *phíloi* quienes no regañan a sus enamorados, por el contrario, en la

relación que él propone establecer —basada en no estar bajo el dominio del *érōs*—, son, literalmente, *los de casa* (τῶν οἰκείων, 234b 4) quienes no reprenden a sus pretendidos. Es decir, el emisor del discurso se presenta a sí mismo como uno más de los que, en torno al hogar, se consideran los allegados o los propios de cada cual.

XXVII. [234b 6-7]

Ἴσως ἂν οὖν ἔροιοί με εἰ ἄπασίν σοι παραίνῳ τοῖς μὴ ἐρῶσι χαρίζεσθαι.

«Quizás, pues, me preguntarías si te aconsejo conceder tus favores a todos los que no te aman».

27) La lógica aplastante de la proposición del emisor conduce a un sinsentido, puesto en evidencia por la vida misma: el que, a la hora de establecer una relación personal, quiera dar preferencia a los que no le aman sobre aquellos en quienes su presencia ha suscitado el *érōs* puede encontrarse con un tropel de candidatos. Así que no le queda más remedio al emisor que intentar acotar, un poco artificiosamente, ese ingente número de posibles elecciones. Que es lo que hará a continuación.

XXVIII. [234b 7-234c 4]

ἐγὼ μὲν οἶμαι οὐδ' ἂν τὸν ἐρῶντα πρὸς ἅπαντάς σε κελεύειν τοὺς ἐρῶντας ταύτην ἔχειν τὴν διάνοιαν. οὔτε γὰρ τῷ λαμβάνοντι χάριτος ἴσης ἄξιον, οὔτε σοὶ βουλομένῳ τοὺς ἄλλους λανθάνειν ὁμοίως δυνατόν· δεῖ δὲ βλάβην μὲν ἀπ' αὐτοῦ μηδεμίαν, ὠφελίαν δὲ ἀμφοῖν γίγνεσθαι.

«Yo creo que ni siquiera el que ama te exhortará a tener esa intención hacia todos los que aman; porque ni lo recibido, para el que lo recibe, es digno de una gratitud simétrica, ni para ti, que quieres pasar oculto a los demás, igualmente posible. Ahora bien, lo necesario es que, de resultas de ello, no se produzca ningún daño, pero sí una ganancia para ambos».

28) La imposibilidad lógica citada se centra, claro está, en la vida misma, donde las relaciones interpersonales son con bastante frecuencia *relaciones asimétricas*. Respecto a estas, además, suele haber también —como ya se mencionó— una idea de que una parte siempre da más de lo que recibe, o viceversa. Al mismo tiempo, se insiste en la voluntad de clandestinidad del pretendido, tal vez por las circunstancias ya aludidas del tipo de relación de la que se trata y de su valoración entre la gente. En cualquier caso, para el emisor la conclusión es evidente: no hay por qué consentir el daño

de ninguna de las partes; el mayor atractivo de su oferta —casi se diría que irresistible, en vista de la reacción que causa en alguien como Fedro— reside en que con ella los dos polos de la relación salen siempre ganando: nadie pierde cuando se descarta el *érōs* como impulsor de la unión.

XXIX. [234c4-5]

ἐγὼ μὲν οὖν ἱκανά μοι νομίζω τὰ εἰρημμένα· εἰ δ' ἔτι τι σὺ ποθεῖς, ἡγούμενος παραλελειφθαι, ἐρώτα.

«En fin, yo considero suficiente lo que por mí queda dicho; pero, si tú aún sientes deseo de algo, creyendo que se ha dejado de lado, pregunta».

29) Al final del discurso, se suscita la pregunta tópica en estos casos de qué más se puede esperar. Se diría que el emisor —adelantándose en varios siglos al genio de la promoción de las empresas en quiebra— está a un paso de cerrar este digno ejemplo de persuasión para Fedro con aquel célebre reclamo de «busque, compare y, si encuentra algo mejor, cómprelo». Para el emisor, al menos, lo principal ya está dicho. Y si bien le da cortésmente a su interlocutor la opción de que exponga las dudas que pueda seguir teniendo, la impresión sugerida es que, dado el alcance de los argumentos expuestos, sus interrogantes solo podrían referirse ya a algo secundario; tal sería la pericia del orador que parece admirar aquí el amigo de Sócrates, empeñado en fijar en la memoria lo que esta pieza escrita, por sí sola, puede enseñar a sus posibles lectores.

Los argumentos esgrimidos en esta segunda parte del discurso vendrían a ser los siguientes:

a) Es lógico que un lazo afectivo como el de los amantes —enraizado en un ánimo centrado en el cuerpo, aquello de las personas que primeramente alcanza la vista— dure lo que tarde en desaparecer el deseo suscitado por su contemplación.

b) En cambio, la predisposición de los que no aman a frecuentar las otras dotes ocultas de la persona los induce a una atadura más firme y amable, cuyos recuerdos actuarán, a su vez, de acicate para futuras relaciones.

c) Se debe seguir preferentemente a los que, como el emisor, no aman, pues ellos garantizan la mejora de quienes les hacen caso, al no estar nublados por el deseo ni tener miedo de que su unión sea tan débil como para dejar de decir lo que convenga en cada situación.

d) En cambio, los pretendidos que eligen para su relación a los que aman

son dignos de compasión, antes que de envidia, ya que el *érōs* de los amantes les impide valorar el verdadero alcance de las experiencias compartidas.

e) La compañía del que no ama, pues, proporcionará múltiples beneficios: sabe mirar por el futuro, no solo por el presente; en el amor sale vencedor porque cuenta con el dominio de sí mismo; su falta de arrebatos le hace hábil en sortear los odios y los enojos; por último, también conoce la diferencia entre hacer algo a sabiendas o por error.

f) El miedo lógico a no poder mantener una relación afectiva sólida sin *érōs* es infundado, si se considera la consistencia de las relaciones de parentesco o de fuerte amistad.

g) Hacer caso al que no ama es semejante a favorecer a los más necesitados, porque estos lo agradecerán mucho más que los propios de casa, que ya están acostumbrados a contar con ello.

h) En el asunto del intercambio de favores que implica una relación personal, también estaría justificada la preferencia por los que no aman en muchos sentidos: son una inversión segura de respaldo en la vejez, a causa de no atender al esplendor efímero de los cuerpos; muestran suma discreción sobre el trato alcanzado; su falta de impulsos eróticos los convierte en fieles compañeros para toda la vida.

i) Los que no aman saben cuidar de lo propio sin desatender el trato que los mantiene unidos a quienes los prefieren como aliados amistosos.

j) La lógica que debe abrirse paso en la elección es la ganancia de las dos partes —algo que los que no aman garantizan—, frente a las relaciones asimétricas en las que interviene el *érōs*.

k) La simple relación de lo propuesto bastaría para hacerse una idea de las principales bondades de la oferta.

Una vez reunidos todos los aspectos examinados en la lectura que hemos planteado de este discurso de Lisias, pensamos que no solo el contexto, sino también las expresiones o el léxico con que fueron concebidos en el escrito original justifican su interpretación como el paradójico intento de lograr el trato amoroso prescindiendo del amor —igual que en otros *negocios* o *intercambios* entre seres humanos, donde el *érōs* se halla ausente— y simulando, en su lugar, que el objetivo es beneficiarse mutuamente de la creación entre ellos de una *philía*, es decir, de un lazo amistoso, afectivo y sólido.

Para ello, el texto parte de la singular premisa de que uno de los can-

didatos a unirse con el requerido alegue que su ventaja sobre los demás rivales es la capacidad que tiene de prescindir del *érōs*, facultad que incluso presenta como el único medio fiable de conseguir que la relación sea firme. A su vez, se le plantea el inconveniente de tratar de eludir cualquier posibilidad de sospecha de que se crea que su pretensión esté motivada, como en el resto de los competidores, por un mero deseo pasional o estrictamente erótico. Así que lo lógico es que, a cambio de ese descarte del *érōs*, intente fundamentar su solicitud de trato con el pretendido en algo que considere irresistible.

Esta es, precisamente, la empresa declarada de los *negocios* o de los *asuntos* en que parece estar sumido el emisor del discurso. Su *oferta*, y, en definitiva, el núcleo del discurso consistirían en la promesa de alcanzar — gracias a la elección *racional* del que no es un amante— aquello a lo que todas las relaciones humanas siempre han aspirado inútilmente, debido al nocivo efecto del *érōs*³³: una *philía* sólida y duradera. La tesis, desde luego, es sorprendente: en el frágil entramado de las relaciones humanas, la *philía* no es compatible con el *érōs*.

Todo un reto que deberá afrontar Sócrates cuando, acto seguido, ponga en duda la interesada *amistad* de un pretendiente sin amor y lleve a examen la cuestión de determinar en qué medida el *érōs* puede participar de forma provechosa en el establecimiento de una *philía* perdurable.

Referencias

- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris. Klincksieck.
- Eurípides. *Tragedias*, vol. I. (1999). Medina González, A. y López Férez., J. A (trads.). Madrid. Gredos.

33 Respecto al tópico de un efecto nocivo del *érōs*, ya hicimos notar las palabras de Sócrates en 244a 6-8 sobre la bondad de una demencia o locura (*manía*) concebida como un don auténticamente divino (νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μὲντοι δόσει διδομένης); pero, sobre todo, en 244e 4-245a 1 se añade la capacidad de esa *manía* para procurar una liberación (*lýsis*) de los males al loco o poseso por el *érōs* solamente si lo está *de una forma correcta* (*orthōs*). De donde se deduce que el daño atribuido por el discurso a los amantes —que están locos o *perturbados* (κεκλινημένου, 245b 4) por el impulso de *érōs*— hay que achacarlo a que están poseídos por él *de manera incorrecta* (λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὐρομένη).

—*Medea* (2004). López Férez, J. A. y Labiano, J. M (trads.). Madrid. Cátedra.
Fraisse, J.-C. (2016). *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie Antique*. Paris.
Librairie Philosophique J. VRIN.

Platón. *Fedro*.

Texto original griego:

Burnet, J. (1901 [reimpresión: 1988]). *Platonis opera*. Oxford. OCT.

Versiones al castellano:

Araujo, M. (1988). [En Platón. *Obras completas*. Madrid. Aguilar].

Lledó, E. (1988). Madrid. Gredos.

López Férez, J. A. y Labiano, J. M. (2004). Madrid. Cátedra.

Poratti, A. (2010). Ed. bilingüe. Madrid. Akal.

Shorey, P. (1933). On the *Erotikos* of Lysias in Plato's *Phaedrus*. *Classical Philology*, 28.2, 131-321.

Revaluación filosófica

DANIEL MARTÍN FERRAND

ORCID: 0009-0008-3712-4740

DOI: 10.62860/AP.23

En los ámbitos académicos escolares se escucha, demasiado a menudo, que 'lo que no se evalúa, se devalúa'. Más allá de la metáfora, del siniestro lugar común, da la impresión de que los asuntos que no pueden recibir una puntuación más o menos objetiva carecen de valor. En aras de la honestidad, quizás habría que reformular el tema: si a algo no le podemos poner una nota numérica con decimales que podamos justificar con criterios inerte-mente rígidos, acabemos con ello.

Como profesor de filosofía en bachillerato a menudo me encuentro con la dificultad de puntuar un examen. Es fácil distinguir lo que está bien de lo que está mal. Más complejo es diferenciar el sobresaliente del notable. Y es bastante improbable que nadie pueda justificar medianamente la diferencia entre un 9,25 y un 9,5. Algo similar ocurre con el resto de las Humanidades, por lo menos si queremos tratarlas como tales.

Devaluación de las Humanidades evaluadas

Un golpe especialmente duro contra las letras nació del inconveniente matrimonio Lengua-Literatura. Así, junto a la gramática —a la que tanto Baroja como Unamuno tildaban de lengua muerta— y a la difusa disciplina de la comunicación, se encajaron forzosamente los estudios literarios, que enseguida perdieron su sentido primigenio¹. Muy pocos aprenden a realizar comentarios literarios en el colegio, lo que tendría poca importancia si por lo menos sí se enseñase a leer correctamente.

La Historia, por su parte, en España más que en otros lares se ha pretendido objetivar a partir de una selección tan arbitraria como estéril de unos contenidos entendidos de una manera miope y obtusa, de tal manera que se antoja absolutamente imposible encontrar un bachiller del siglo XXI capaz de hacer un mínimamente decente comentario de texto histórico.

La filosofía, tan autónoma como aislada, en España desapareció del último curso del colegio para volver en esa áspera y doblemente abstrusa selección de autores que quedan tan lejos del alumnado como los matices de la arquitectura gótica o los fundamentos de la Constitución española. Si hablamos de filosofía, el objetivo utópico no sería anhelar que supiesen realizar un comentario de texto filosófico, sino que fuesen capaces de leer y entender un párrafo mínimamente complejo de Aristóteles, Nietzsche u Ortega —de autores más complejos, mejor ni hablar, que quizás la energía destinable a los sueños sea tan limitada como estos mismos—.

Por si fuera poco, ahora proliferan estudios alternativos a la ley española mediante los cuales uno puede llegar a la universidad sin acercarse a la historia, la filosofía o las artes.

En resumen, con la fórmula de que 'lo que no se evalúa, se devalúa' hemos conseguido desmembrar las letras, vaciar el currículo de aquello difícilmente objetivable, que son precisamente las disciplinas que permiten construir el espíritu crítico, el pensamiento detenido y sólido que permita diferenciar lo respetable y/o admisible de la mentira podrida, la suma estulticia o el extremo inadmisibles. El fondo del problema, hijo de una so-

1 Mejor no hablar sobre el análisis del fondo, del «mensaje», en las obras literarias. Aquí siempre nos ha puesto más localizar un zeugma que pensar el sentido hondo de una metáfora.

ciudad que cuenta números en lugar de historias, mitos o reflexiones, es confundir lo evaluable, tan contingente como sustituible por las máquinas, con lo importante, con lo enjundioso, con lo humano².

Vuelta al sentido primigenio de la filosofía

Solemos olvidar que el gran libro de Newton, padre de toda la Ilustración francesa, se publicó en 1687 bajo el título *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Cuando William Whewell, que se consideraba filósofo, creó el término *scientist*, nunca pensaba que sería recordado como un simple teólogo. Después de todo, junto a W. Lubbock (en 1837) lideró uno de los primeros intentos multinacionales de hacer ciencia con su estudio de las mareas a ambos lados del Atlántico (Ducheyne 2010, 26). La reducción del significado ciencia, agrandado por su compartimentación en pequeñas esferas de especialización y/o fragmentación, alejaron a la filosofía de su espíritu primigenio que, a mi entender, es el que encierra su significado etimológico.

La filosofía se encarga del saber en toda su enorme amplitud. Como dijo un sabio, «la filosofía consiste [...] en el esfuerzo radical de la humanidad por entender racionalmente la totalidad de las cosas reales a partir de sus causas más profundas» (García-Baró 2009, 13). Y, vengan de donde vengan, los esfuerzos por convertirla en una disciplina aparte, desconectada de la realidad —académica, virtual o científica— mutilan su ‘totalidad’ o, mejor, capan su sentido.

Injusticia tal que incluso nuestros (ir)responsables educativos formulan asignaturas con nombres como *Filosofía y ciudadanía*, como si Filosofía a secas supiese a poco. ¡Si lo realmente difícil es reducir toda su inmensidad a unos pocos meses de clase, ausencias y exámenes! La filosofía incluye la ciudadanía desde su origen... y es mucho más que unos cuantos temas arbitrariamente seleccionados.

Por eso considero desastroso que la filosofía —que los filósofos— haya cometido el mismo error que las demás disciplinas del conocimiento, sean del tipo que sean: especializarse hasta ser un coto vedado, muy pequeñito, apto solo para iniciados. La filosofía no debe restringirse a metafísica, ontología,

2 Con lo valioso (que en inglés se puede decir, quizás reveladoramente, *valuable*).

ética, política... aquello de lo que solemos hablar cuando tratamos el asunto... pues también comprende la Historia —la propia y la de TODO lo demás, incluido el muy necesario estudio de la historia de la Ciencia, tan conectada al propio saber estricta y (como sugiero) reducidamente filosófico—, el Arte, las ciencias Naturales y las Humanas...

Parafraseando a Terencio, a la filosofía nada de lo humano —y de lo divino, natural, animal, vegetal y un eterno etcétera— le es ajeno. Y no porque haya que llenar su estudio de contenidos estériles, abstractos, inasequibles o inasumibles... sino porque va de pensar... de aprender a reflexionar sobre todos los temas... y no hay nada que pueda ni deba escapársele a su análisis crítico, profundo y sentido.

Si la filosofía recuperase su sentido quizás evitaríamos que las islas de las distintas disciplinas científicas caminasen paralelas —¡sin tocarse!— promoviendo absurdos de todo tipo. Por ejemplo, ese que, desde la asignatura de Lengua y Literatura, afirma que el siglo XVI muestra el «goce de vivir»; que se lo digan a los muchos que murieron, huyeron o callaron por el sinfín de persecuciones religiosas que surgieron tras la publicación de las 95 tesis; que se lo digan a Montaigne, que se retiró a su torre a escribir, lejos del mundanal y violento mundo. Pero conviene a esa gran mentira, que se propaga por todas las inconexas islas en las que fragmentamos el presunto saber humano, que considera la Edad Media como una época más oscura, más teocéntrica, como si monstruos como Calvino o Cromwell —o Robespierre, que no deja de ser un fanático más— hubiesen vivido y gobernado en pleno Medievo.

Si la filosofía, el amor por el saber, recuperase su esencia, podríamos librarnos de los lugares comunes, de las medias verdades, de las mentiras podridas. Solo desde la totalidad puede enfrentar el saber. Por ejemplo, mientras el siglo XIV en filosofía es de Ockham y en historia de la Peste Negra y Aviñón, en literatura y arte surge la polémica sobre si es puramente medieval o renacentista³. Pero entonces, por suerte, encuentras textos como el siguiente: «Téngase en cuenta, además, que no hay vuelta atrás, sino un paso decisivo —mejor dicho, el paso decisivo— hacia la exaltación del amor cristiano, patente sobre todo en la segunda parte del *Cancionero*, puesto que el poeta prescinde de las instancias paganas del amor medieval, basado en

3 ¡Qué a menudo olvidamos que estas categorías son constructos meramente humanos sin mayor objetividad que la ordenativa y/o clarificadora!

las obras de Ovidio, y del más próximo amor estilnovista —sea cual sea su discutidísima naturaleza— para explorar un terreno prácticamente virgen» (Crespo 2008, 109). Más aún, en este su prólogo al *Cancionero* de Petrarca, Crespo afirma que el supuestamente precursor del presunto Renacimiento detestaba a Ovidio y quiso limpiar la presuntamente poco clásica poesía trovadoresca. Y no olvidemos que ese terreno aparentemente virgen fue ampliamente explorado por los presunta y puramente renacentistas Garcilaso y Ronsard. En resumen, Crespo plantea una teoría que desmonta, lúcidamente, el viejo tópico.

Así, la fragmentación del saber, especialmente del humanístico, favorece la creación, conservación, difusión y crecimiento de los viejos bulos que ayudan a conformar los gigantes a los que tanto nos gusta disfrazar de molinos.

Los nuevos retos

Esto es especialmente importante en estos tiempos que vivimos. Siempre han existido los bulos⁴. Si no, que se lo pregunten a Lucrecia Borgia o a María Antonieta, tan amante de los pasteles. Pero nunca como ahora la ignorancia, la estulticia y la desinformación habían contado con herramientas tan poderosas.

Y no me refiero, por obvias, a las redes sociales y su capacidad de diseminar las mentiras o teorías más dispares y disparatadas⁵. Me refiero a que la igualación de los conceptos de saber y opinión —*episteme* y *doxa*?— vaya generando el lugar común de que, por ejemplo, los defensores de la Tierra plana tengan los mismos derechos a expresarse que la comunidad científica al pleno, lo que es inofensivo solo en apariencia. La maquinaria al servicio de la diosa Memez promueve que la aceptación masiva de unas palabras se imponga a las palabras más cabales del experto, del sabio, del filósofo... que la media verdad, el bulo, la mentira... puedan equipararse a la verdad.

A lo que se une el perfeccionamiento de los instrumentos de la Inteligencia Artificial. No debe de quedar mucho hasta que surjan y / o se descubran nue-

4 Y los cursis que, por ejemplo, preferirán el término *fake news*.

5 Tan disparatadas que tampoco son susceptibles de evaluación. Como bien sabe la Locura/Estulticia/Estupidez de Erasmo, la tontería es imposible de ser calificada.

vas obras de Platón, textos satánicos de santo Tomás o fotos que demuestren la buena amistad entre Rousseau y Marx —Karl, no Julius Henry—.

Apertura de la nueva filosofía

Antes de proponer alguna solución —no evaluable, se entiende—, me gustaría proponer una ampliación aún mayor del objeto de la filosofía, y no solo en lo académico. Insisto en que el amor al saber debe ser tan universal como la verdad... pues la ignorancia a menudo es infinita... pero esperemos que no eterna. Por eso, la filosofía, a veces tan abstraída, tan encerrada en sí misma, debe abrirse a lecturas y autores legos solo en apariencia.

De igual manera que a mí se me acercó a Homero, Safo o Arquíloco cuando estudiaba filosofía griega, o a san Pablo o san Juan antes de dar el salto a la Escolástica, creo que hay multitud de lecturas tan recomendables como indispensables. Dante o Petrarca enseñan muchísimo sobre el presunto tránsito del saber medieval al moderno. Shakespeare es magnífico compendio de milenio y medio de Cristiandad, de 'filosofías' hijas de lo grecorromano y lo judeocristiano. Swift y Fielding son claves para entender adecuadamente la Ilustración. Goethe es inabarcable en mil y un sentidos. No hay siglo XIX, no hay psicología, sin Dostoievski, y en Tolstói el ser humano aparece retratado en su inmensidad. Hay más actualidad filosófica en Huxley y Orwell que en muchos de los filósofos contemporáneos que se consideran importantes. Y ciertamente apasionantes pueden ser las antropologías que encierran las novelas de Svevo, Salinger o Carver. ¡Y no podemos olvidarnos del más ilustre humanista, nuestro querido señor don Quijote!

Sí, la literatura, como muestra más asequible de las grandes cuestiones de filosofía, es necesaria más que aconsejable. Pero, insisto, hay que abrirse a muchas otras formas de pensamiento no-filosófico, si se me permite el (no) adjetivo. Adam Smith fue tan ilustrado como los franceses. Gibbon muestra un acercamiento a la Historia digno de cualquier buen libro filosófico. Darwin, Maxwell, Lord Kelvin, Einstein... tienen sin duda su rincón en la historia del pensamiento. Y el siglo XX presenta un muestrario tan inabarcable como gratificante y apasionante.

La filosofía debe dejarse de mirar el ombligo y comenzar a mirar a su alrededor... porque las ramas y frutos que provoca son interminables... y mucho menos abstrusos. Abrir las ventanas al mundo podría ser una manera de acercar los temas más abstractos y, solo en apariencia, más lejanos.

Una solución que no solucionará nada

La evaluación devalúa la asignatura. Esto es obvio en letras, pero no menos cierto en las disciplinas presuntamente más científicas. Centrarse en el resultado más que en la reflexión, pongamos que matemática, desvirtúa la esencia de este formidable campo del conocimiento. Sin razonar se puede obtener un diez —por no hablar de cuánto aprendizaje se obtiene de 10 ecuaciones resueltas sin mácula—: parece asunto muy poco serio.

Cuando tratamos de Filosofía, la asignatura, no tengo ni idea de qué proponer para puntuar, para evaluar, para medir el conocimiento del alumno. Suficiente tengo con pensar la enorme ampliación de contenidos y campos a los que extender los tentáculos del saber de saberes. El amor a la sabiduría debería ser tan infinito como el amor más incondicional al prójimo, al semejante, al otro. Porque al conocer me acerco precisamente a este otro sujeto, que no es más que mi reflejo, la imagen que proyecta mi sistema de valores, creencias y prejuicios.

Lo que sí tengo claro es que cualquier ejercicio filosófico, en el aula o en cualquier otro lugar, debe surgir de la creación reflexiva del alumno, del filósofo, del humano. No tiene sentido reproducir los mismos contenidos que se han recibido. Si esto me parece absurdo en, por ejemplo, Física, me parece estúpido e insultante cuando tratamos de los saberes digamos que humanísticos. En cada ejercicio, ensayo o examen el alumno debe filosofar, mostrar qué piensa y cómo reflexiona sobre el asunto que sea, y apoyar sus palabras en sólidas argumentaciones. Algo tan sencillo como fomentar el espíritu crítico.

Pero eso no es fácil de evaluar, de medir, de puntuar. Y así llegamos a la aporía académica definitiva: es imposible valorar adecuadamente lo que debemos evaluar. Nada cambiará, en cualquier caso, mientras importen más los resultados que los procesos, lo pragmático que lo profundo, lo cuantificable que lo mera mas maravillosamente humano. Solo en la invitación

constante y meditada a la filosofía activa, creativa, comenzará el interminable camino que ha de derribar los gigantes disfrazados de molinos.

Referencias

- Crespo, Ángel. «Introducción.» En *Cancionero*, de Petrarca, 7-137. Madrid: Alianza, 2008.
- Ducheyne, Steffen. «Whewell's tidal researches: scientific practice and philosophical methodology.» *Studies in History and Philosophy of Science*. Volume 41, 2010: 26-40.
- García-Baró, Miguel. *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*. Salamanca: Sígueme, 2009.

Paseo filosófico a Las Ventas¹

ALFONSO GARCÍA NUÑO

ORCID: 0009-0007-4597-0819

DOI: 10.62860/AP.25

Brindo este toro a mi tío Manolo

Iba caminando el pasado otoño por la calle de Alfonso XII y, al ver al fondo la Puerta de Alcalá, recordé una anécdota que contaba Xavier Zubiri: «[Ortega me dijo], pasando un día ante una casa en construcción en la plaza de la Independencia: “Si usted y yo trabajáramos en esa casa, nos verían desde la calle en el alto de un andamio peleando por el uno de Parménides”. Y así fue»². Toda una gigantomaquia entre belleza y técnica filosóficas.

Un poco más adelante vi a dos personajes, uno con traje claro, el otro de oscuro; estaban parados y charlando en la esquina más cercana a la placa que recuerda el lugar de nacimiento de Ortega y Gasset. El uno hablaba mientras gesticulaba; el otro, el de traje oscuro, más tímido, tendía a escuchar y responder brevemente. Cuando llegué a su altura, el más alto se volvió a mí y me dijo: «Le estábamos esperando». No salía de mi asombro, eran Ortega y Zubiri.

1 Texto de la conferencia que tuvo lugar el 23 de abril de 2024 en el ICAM, organizada por su Sección de Derecho de la Tauromaquia.

2 Zubiri, 1983, p. 28; Zubiri, 2006, p. 227.

Aturdido le respondí: «¿Cómo es esto?». Ortega me dijo: «Es que, aunque sea en la lejanía, nos gusta estar al tanto de lo que se escribe de nosotros y, ya que Vd. lo ha hecho, no estaría de más que nos conociéramos mejor, que continuáramos de otra manera el diálogo que desde hace años ha mantenido Vd. con nosotros».

No pude por menos de recordar cómo cuenta Edith Stein la visita que le hizo Sto. Tomás a Husserl con motivo de su septuagésimo cumpleaños. Pero, ¿quién era yo al lado del padre de la fenomenología para ser digno de tal privilegio y qué ocasión era aquella, si no era nada más que una de esas hermosas tardes de otoño que Madrid nos regala?

«Bueno —prosiguió Ortega—, ¿qué le parece que le demos la alternativa? Yo bien podría ser el padrino y Zubiri el testigo».

Torpemente les dije: «No entiendo nada».

Ortega con una sonrisa miró a Zubiri y luego me dijo: «Esta tarde hay toros en Las Ventas. Podríamos ir los tres dándonos un paseo, la calle de Alcalá adelante, mientras Vd., como filosofocantano, nos va diciendo qué piensa que sea una corrida de toros desde un punto de vista filosófico».

«Yo, más que encantado de pasar la tarde con Vds. —les dije— y de ser su ahijado, don José, pero no sé si estaré a la altura y si me dará tiempo».

Ortega, un tanto socarrón, me dijo: «No se acomode en tablas y váyase a los medios, que este astado da para ello. Por otra parte, no se preocupe, es imposible dar todos los pases imaginables en una sola faena».

Zubiri, hasta entonces callado y siempre amablemente sonriente, intervino: «Pero qué sea formalmente una corrida, qué sea en tanto que corrida de toros».

«Me parece muy acertada la puntualización —le respondí—. Está muy bien hablar de muchas cosas sobre la tauromaquia, de si es algo ético o no, de si es una costumbre bárbara o, por el contrario, una de las más elevadas expresiones de cultura, de si crea o no puestos de trabajo, de si es una seña de identidad de lo español, de todo lo que se quiera hablar, pero, si no ponemos en claro qué sea formalmente, estaremos hablando en el aire. Se trata de algo lo suficientemente importante como para dedicarle no solamente un grato paseo filosófico a Las Ventas, sino mucho más. Hasta se podría escribir toda una filosofía simplemente intentando responder a la pregunta que Vds. me hacen».

Ortega me interrumpió: «Cuando se habla de los toros, como en tantas otras cosas, normalmente poco se ha pensado en ello antes. También hoy, “en nuestro país nada abunda tanto como el hombre perfectamente estúpido que se apresura a dar su opinión apreciativa sobre las cosas sin haber pensado previamente en lo que éstas son, siquiera durante una fracción de segundo y que, sobre todo, cree cuando ha emitido su juicio adverso sobre una realidad, haberla aniquilado”³».

«No nos demoremos más —dijo Zubiri—. Entréguele los trastos y *procedamus in pace*, mas no en silencio».

«Pero no espere —le dije— que siquiera sea sombra de aquel paseo en que Vd. con una rosa en la mano, camino a una conferencia de nuestro contertulio, le fue explicando a José Gaos, por las calles de Madrid, qué era la fenomenología de Husserl».

Y Ortega añadió: «Atentos le escuchamos, pero, en nuestro caso, camino al ruedo».

Nos pusimos en marcha y, ya con la muleta y el estoque, mientras cruzábamos la calle hacia El Retiro, me dispuse a empezar atrevidamente con una serie de naturales:

«Pues bien, yo diría, de entrada, que una corrida de toros es un acontecimiento festivo. Es un acontecimiento de acontecimientos, pero festivo de puro artístico, a pesar del drama en vivo que en él tiene lugar y no simplemente representado o de ficción. Ahora solamente nos queda por decir qué sea un acontecimiento, qué acontecimiento sea y qué hace que sea festivo.

Me parece que un acontecimiento es un encuentro de realidades y, como realidades que son, en acción, pues hasta el reposo es un modo de ella. En tanto que realidades, como profundamente tantas veces ha señalado don Xavier, no son ninguna extraña totalmente a las demás, no son mónadas aisladas, sino que unas son respectivas a las otras».

«Así es —ratificó el donostiarra—. Cuántas veces, en mis cursos, he insistido en que “la respectividad remite cada cosa real a otra, [que] tiene, por tanto, una dimensión remitente. Pero para poder remitir lo real a otras realidades, cada cosa real empieza por ser *constitutivoamente* abierta”⁴».

«Por ser algo de-suyo las realidades —proseguí—, no tienen sin más que tender puentes entre sí como islas que estuvieran completamente aisla-

3 Ortega, 2009b, p. 471.

4 Zubiri, 1986, p. 35.

das. El encontrarse las realidades las unas con las otras no es algo extraño, pues están, tienen estancia en esa respectividad que constituye el mundo. El torero es una realidad y el toro es otra y uno y otro se pueden encontrar porque son respectivos y, desde esa respectividad, se encuentran. Los que eran respectivos traban lazos en una singular pugna. Es el encuentro central, aunque no único, de una corrida.

Pero no solamente las realidades son formalmente respectivas, sino que también son dinámicas y yo diría que también radicalmente finalistas y dativas.

Tanto el toro como el torero persiguen un fin, no importa que se sea consciente o no de ello. El toro desde luego no lo es, pero obra para algo, como todos los seres vivos».

Zubiri me salió así al encuentro: «En sus acciones tanto activas como pasivas, el viviente actúa no sólo por las notas que posee sino también en orden al sistema que constituyen. [...] Se vive por y para ser sí mismo»⁵.

«Difícilmente se podría decir mejor —continué entonces—. No importa que su obrar sea conforme a un complejísimo sistema de instintos, el caso es que su dinamismo se encamina a un fin por desconocido e incognoscible que para él sea.

En el caso del torero, como hombre que es, su obrar está encaminado a un fin y le puede estar intelectivamente presente, pero su obrar ni está determinado por los instintos, aunque estos tengan su papel, por pequeño que sea, ni tiene un fin clausurado, como sí le pasa al toro, sino que, para él, tanto lo que va a hacer como para qué lo va a hacer están abiertos.

Así pues, el acontecer tauromáquico es un encuentro entre lo determinado del toro y la libertad del hombre, un encuentro de lo que de suyo es sólo naturaleza y del que es historia.

Pues bien, en ese encuentro de dinamismos concretados en actos y fines, toro y torero quedan envueltos el uno por el otro. La datividad de cada uno lo hace ciertamente destinatario de la acción del otro y queda configurado por toda ésta, terriblemente cuando tiene lugar una cogida. Además son destinatarios del para, del fin de la acción, que está subordinado al fin último del que obra, pero también de su sola presencia. Se envuelven, así pues, el uno al otro en muy distintos planos: por lo que son, por su

5 Zubiri, 2012, p. 41-42.

presencia, para lo que son y por su acción. Si habláramos de pasividad en vez de datividad, centraríamos nuestra atención en el padecer la acción de otro, pero, por más que haya esto, lo cierto es que muchas veces somos incluso destinatarios de acciones sin propiamente padecerlas, las hay que no son nada más que inmergir lo otro en un sentido. Una mirada amorosa tiene a alguien como destinatario, pero difícilmente podríamos hablar de que padezca una mirada. Y siempre unas cosas y otras quedan mutuamente envueltas. Por meramente instintiva que sea una leona, su sola presencia nos convierte en presas, aunque no nos ataque».

«Una imagen interesante —dijo Zubiri— para empezar una explicación sobre qué es lo que entiendo por actualidad a diferencia de actuidad y qué es la anterioridad de la realidad al ser».

«Si Suárez le hubiera leído a Vd. —le dije— a lo mejor hubiera dicho que el ser presa cobra actualidad por resultancia.

Pero además de la actualidad de las realidades, está su obrar. Si bien nada sea reducible al suyo, sin embargo, cada cosa tiene un modo propio de hacerlo. El toro, el suyo, lo mismo que el torero.

Como decía, el obrar de cada uno lo es para algo, con vistas a un fin, aunque éste sea inconsciente y, en el caso del toro, habría que decir siempre aconsciente. Lo más característico del fin del toro a diferencia del torero es que, lo mismo que su obrar, su fin, completamente aconsciente para él, está clausurado. El toro, como cualquier ser vivo, tiene un fin que lo define como ser vivo, pero ni puede conocerlo ni puede definirlo.

En cambio el torero tiene un fin abierto. Lo que no quiere decir que no sea para uno. Unamuno hablaba de apetito de divinidad en el hombre, tanto en mujeres como en varones, de una querencia a ser siempre y ser más. Pero ese fin se le presenta abierto e imposible de alcanzar por sus propios medios, lo para él más imprescindible es lo más inalcanzable. He ahí el drama más profundo del hombre, he ahí donde se juega su autenticidad. Puede elegir uno u otro fin, puede dejarse llevar por la corriente social que le marque uno, pero puede rebelarse contra ello... y puede descubrir que hay uno que le es ofrecido, mas nunca impuesto, aunque de él no se pueda desligar, por más que lo pueda rechazar. Sea cual fuere el que elija, en el fondo, lo que busca es saciar esa querencia a ser siempre y ser más. En cualquier caso, el torero vive conforme a un fin último en su vida en el cual cobra sentido

su arte y, en el cual, queda también envuelto el toro. Lo mismo que él está envuelto en el de aquél.

El toro de-suyo, al margen del mundo de la tauromaquia, es uno. En el encuentro con el torero queda transformado en otro. No porque cambie lo que de-suyo sea, sino porque queda inmerso en un sentido».

«Yo, algunas veces —dijo Ortega— he hablado de pragmata».

A lo que añadió Zubiri: «Yo he preferido cosa-sentido».

«Unamuno —continuó— hablaba, como Vds. saben, de enser. Me parece un término menos duro al oído y más acertado, porque lleva dentro de sí la palabra ser, pero tiene el inconveniente de que suena demasiado utilitario, sobre todo cuando se usa en plural. Acaso bastaría hablar simplemente de ente, aunque con un sentido muy distinto al clásico.

El toro no es solamente lo que de-suyo es, sino que también está formalizado por el sentido con que queda troquelado por su encuentro en la lidia. Pero no basta con encontrarse con un torero para ser toro de lidia, hace falta aptitud para serlo, ha de ser adecuado para ese fin y es para la lidia para lo que ha sido criado; ahí ya había empezado a serlo. No cualquier realidad sirve para la lidia, ni siquiera cualquier toro. Por eso, en buena medida, la fiesta taurina se juega su futuro en esto. ¿Qué cualidades ha de tener para ser adecuado para la lidia? ¿Qué aptitud ha de tener?

Ciertamente ha de tener trapío, presencia hermosa que impone respeto. La tauromaquia es una lucha bella, pero es una belleza preñada de dramatismo, un encuentro de poderes y, por tanto, de dominio, donde se pone en juego el seguir siendo y siendo más. Un toro que solamente fuera apto para darle pases sin cuento mientras sus fuerzas lo permitieran terminaría convirtiendo la tauromaquia en una danza peculiar o en un número circense. El toro ha de ser noble, pero ha de comportar peligro por combativo y poderoso, no puede no ser bravo. La vida, por más que no nos guste, tiene peligro y una que lo sea auténtica asume riesgos. El oponente ha de ser digno de lo que es la aventura de ser hombre y mide la idea que tengamos de nosotros mismos. El toro es así mensura y espejo de humanidad.

Esa realidad, que es el toro, también el torero, porque el toro lo hace torero, yo diría que es una realidad *anceps*⁶, que de-suyo es lo que es y es, a la par, aquello con que queda revestido en el encuentro taurino.

6 Sería el hipotético resultado de la evolución al español de la palabra latina *anceps-cipitis*, es decir, de dos caras.

Como decía, el toro es algo clausurado en todo un complejo sistema instintivo, por ello, en la plaza es solamente agente, como diría Vd. don Xavier. Se limita a ejecutar los actos que le van dictando sus instintos en cada momento».

«Y el torero —completó Zubiri— es además actor y autor».

«Yo diría —añadí— que también espectador. Agente, porque como el toro ejecuta unos actos.

Actor, porque interpreta algo recibido en tradición, él no ha inventado qué es ser torero, un modo de ser hombre, de vivir. Es un modo de ser que secularmente se ha ido cincelandando y al cual cada diestro, solamente por ser quien es, modela incluso sin pretenderlo. Como el pianista interpreta una partitura, el torero interpreta un papel.

Pero lo interpreta tomando sus propias decisiones y dándole su personalidad. Por eso el torero también es autor. Por más que sea cada torero tan torero como cualquier otro, por más que sea algo recibido e interpretado por cada uno, esa libertad e idiosincrasia de que cada uno goza lo lleva a ser autor de su propia torería. Y la genialidad lleva a los más grandes autores de la tauromaquia a ser los que más huella hayan dejado en ese modo de ser que es ser torero. ¡Cuántas veces el diestro se mueve sin saber conscientemente que en ese momento se hace en él presente el modo de hacer de algún maestro del pasado!

Y, como decía, el torero es también espectador. Ese acontecimiento que tiene lugar, ese encuentro entre él y el toro, en virtud de ser una realidad inteligente, está ante él. Está toreando, sabe que está toreando y sabe que lo sabe.

Cuando una faena va más allá de una sin más, cuando se trasciende el arte como técnica taurina y se hace arte con mayúsculas, entonces es cuando verdaderamente se es autor y es cuando la contemplación llega a su cenit. En ese momento, cesan los pensamientos y cálculos, se rompe toda fragmentación y dualismo. Torero y toro se han hecho uno, le parece que “el aire se serena y viste de hermosura y luz no usada”, se le antoja al diestro que todo en silencio quedara y siente como si moviera a su ritmo todas las esferas celestes. En ese momento, es como si todo prístinamente acabara de salir de las manos del creador y estuviera ejerciendo de virrey de Dios en el cosmos. Enfrentándose a la muerte, en esos momentos, siente que no es para ella. En tal ocasión tiene lugar el entusiasmo».

«Ese trascender del arte del que Vd. habla —me dijo Ortega— de repente me ha evocado el cuadro de *Las hilanderas* de Velázquez».

«No me extraña —le dije—, pues, en esa magnífica pintura, como Vds. bien sabrán, el pintor sevillano hace una reflexión sobre qué sea el arte.

Desde el espectador hasta el fondo último del cuadro, hay una serie de planos. En el último de todos, está el mito del rapto de Europa. Zeus, *trans-formado* en un toro ensabanado, estaba, entre el ganado del padre de la princesa fenicia Europa, junto a la playa. La bella moza se acercó a él y lo acarició. Al ver su mansedumbre, se montó a sus lomos y entonces Zeus se la llevó al mar y la *trans-portó* nadando hasta las costas de Creta.

El primer plano del cuadro está fuera de él, somos nosotros, los espectadores. En el plano más cercano y el menos luminoso, aunque el más nítido, una mujer corre un velo, como si fuese un telón de teatro, y, al hacerlo, parece que el arte quisiera desvelarnos su misterio.

Pues bien, ese primer plano del lienzo, que es como un escenario, forma ya parte de la irrealidad del cuadro».

Ortega en ese momento, cuando poco nos faltaba para llegar en nuestro paseo a la altura de la calle de Goya, intervino de nuevo: «“El realismo de Velázquez no es sino una variedad del irrealismo esencial a todo gran arte”⁷. En el modo pictórico de irrealismo, Velázquez deja al objeto “estar ahí —lejos—, en ese terrible “fuera” que es la existencia fuera de nosotros”⁸. Por lo que “dejar el objeto reducido a su pura visualidad es una manera como otra cualquiera de desrealizarlo”⁹.

En el caso del teatro, la desrealización tiene lugar principalmente gracias al actor cuando niega la propia realidad para que quede sustituida por el personaje representado: “Esto es re-presentar: que la presencia del actor sirva no para presentarse a sí mismo sino para presentar otro ser distinto de él. [...] De suerte, que lo que no es real, lo irreal [...], tiene la fuerza, la virtud mágica de hacer desaparecer lo que es real”¹⁰. Lo que ocurre en el teatro es metáfora: “El escenario y el actor son la universal metáfora corporizada, y esto es el Teatro: la metáfora visible”¹¹. Ya había dicho yo en un ensayo de estética que “el objeto estético, encuentra su forma elemental en

7 Ortega, 2006b, p. 645.

8 Ortega, 2006b, p. 646.

9 Ortega, 2006a, p. 909.

10 Ortega, 2009a, p. 837.

11 Ortega, 2009a, p. 838.

la metáfora. Yo diría que objeto estético y objeto metafórico son una misma cosa, o bien, que la metáfora es el objeto estético elemental, la célula bella”»¹².

«En nuestro caso —proseguí—, se juntan teatro y pintura, haciendo Velázquez una extraordinaria metáfora. En ese plano cercano, están las hilanderas, humildemente vestidas. Con su arte, como técnica y capacidad de hacer algo, solamente pueden obtener, desde la materia prima de la lana, el hilo que se va a utilizar en la obra artística del tapiz. Una anciana a la izquierda junto a una rueca y una joven a la derecha con la devanadera son acompañadas por otras tres mujeres en el taller.

Tras las hilanderas, nuestra mirada entra en un recinto de luz, un nuevo escenario más elevado que el anterior, es el espacio de las bellas artes. Ahí aspa, devanadera, rueca, huso y carda son remplazados por una viola de gamba y los ovillos de lana por aquello en que se han *transformado*: los tapices.

También tenemos ahí cinco mujeres formando asimismo, en dos planos, una combinación de pareja y trío. Las de éste van vestidas elegantemente como de la corte mujeres. Una de ellas nos mira a nosotros los espectadores, invitándonos a ir más allá de las hilanderas y entrar en el ámbito del arte. Las otras dos contemplan la disputa entre Palas Atenea y Aracne, la del centro del lienzo. Este enfrentamiento ya estaba introducido en la escena más cercana, en la que Atenea, bajo apariencia de vieja, como Ovidio nos cuenta, con Aracne se había encontrado, devanadera en mano en el cuadro.

Famosa era esta joven mortal por su destreza en el arte de tejer y había retado a la diosa a ver cuál de las dos era mejor tejedora. Velázquez, con esta competición, nos hace ver que es en el arte donde el hombre asintóticamente puede acercarse, en lo que a su capacidad natural hace, a lo divino en un crecimiento sin término.

En el ámbito del arte, tras Atenea, vestida de guerrera, y Aracne, se encuentra, en un subsiguiente plano, el tapiz que ha salido de las manos de ésta: *El rapto de Europa*. Velázquez plasma en él el cuadro que, con ese tema, había pintado Tiziano y del cual Rubens había hecho copia en un viaje a Madrid. El pintor sevillano nos hace ver así que su pintura está en una tradición, pero, a la par, que la tradición es creativa. Todo arte forma parte de una tradición creciente, pues, si así no fuera, no sería tradición, sino mera repetición. Con razón decía Unamuno que sólo progresa la tradición.

12 Ortega, 2004, p. 673.

Pues bien, en esa creatividad de la tradición, cabría pensar que tal vez ese último plano nos diga algo más del arte: que éste es metafórico, como Vd. don José tantas veces ha dicho, que siempre nos trans-porta. En el arte algo se viste de otra cosa, como Zeus de toro, para que nos dejemos llevar más allá de donde estamos, a un ulterior plano que trasciende el horizonte que vemos desde los límites de nuestras costas».

«Por lo que Vd. dice —anotó Ortega—, parece que tuviera razón Unamuno cuando escribía, diez años antes de mis *Meditaciones del Quijote*, que “hasta ahora [la filosofía española] no se nos ha revelado, que yo sepa, sino fragmentariamente, en símbolos, en cantares, en decires, en obras literarias como *La vida es sueño*, o el *Quijote*, o *Las Moradas*, y en pasajeros vislumbres de pensadores aislados”¹³. Y también cabría decir que en cuadros. ¿Por qué no pensar que, además de poder filosofar sobre la tauromaquia, haya también en ella una filosofía silenciosa?».

Y retomé entonces lo que diciendo estaba antes de que atrajera nuestra atención una de las salas de El Prado: «Pues eso que alcanza el torero en el trascender de su arte es lo que el aficionado también anhela, ese ir más allá de las cotidianas costas, poder participar de ello, poder vivir vicaria y momentáneamente que él también es virrey, que, aunque vaya a morir, no es para la muerte; él también quiere ser siempre y ser más, entusiasmarse. Para unos momentáneo consuelo, para otros llamada.

No basta con que toro y torero se encuentren, es menester la afición. Una corrida de toros es un acontecimiento de acontecimientos y estos dos encuentros son los constituyentes.

Lo constituyente de ese acontecimiento que es la corrida de toros es el encuentro de toro y torero, pero también el encuentro del espectador con ese encuentro de toro y torero. Un toro y un torero pueden encontrarse en una dehesa sin nadie que los vea e incluso en una plaza de toros completamente vacía, pero eso solamente sería torear un toro. Sin el espectador no hay corrida. Pues bien, el espectador es también agente, actor, autor y, por supuesto, espectador. Hasta el punto de que participa también en la ritualidad de la lidia cumpliendo un papel propio. No es la suya una expectación meramente receptiva.

13 Unamuno, 1996, p. 1161.

Entre esos dos acontecimientos constituyentes del acontecimiento corrida de toros, hay una jerarquía; sobre toro y torero, en su pugna, se apoya el acontecimiento de la expectación. Junto a estos y con jerarquía menor, están todos los que son imprescindibles para una lidia reglada. Todos los demás que han lugar en la corrida podrían no tener lugar y seguiría habiéndola. Los acontecimientos centrales constituyen no solamente la corrida, sino también la posibilidad de que se den también los otros tipos de acontecimientos. Unos han ido apareciendo, otros desapareciendo a lo largo del tiempo, unos pueden faltar en algunos casos, otros darse sólo ocasionalmente, pero siempre porque la fecundidad de los acontecimientos constituyentes posibilita su presencia y, a la par, se bastan por sí, aun dándose la ausencia de los otros.

El encuentro de toro y torero, como hemos ido viendo, es asimétrico. En el toro no hay arte, por más que su comportamiento instintivo sea merecedor de una vuelta al ruedo e incluso del indulto. El torero, con su arte, se encuentra con el toro. La tauromaquia es técnica, es un modo de obrar ante y con el astado. Pero no es un arte que tenga por finalidad la muerte del toro, aunque ésta sea el término usual de la faena. La finalidad del arte de la tauromaquia es el arte no como habilidad para hacer algo, sino como trascendencia.

En la existencia cotidiana, en el día a día, vivimos entre la conformidad con nuestra pequeñez y lo obvio, lo que nos sale al paso envuelto en lo que se piensa, en lo que se considera, en la interpretación que los hombres le damos a la realidad. Más, como diría don José, siendo gente que personas. Es lo consabido por todos, hasta el punto de que no caemos en cuenta de que no sea nada más que una interpretación de la realidad y no la realidad misma, que es solamente un modo de ver la vida, sin caer en la cuenta de que la vida muy bien podría ser de otra manera, especialmente la nuestra propia. Vivimos no pocas veces como desposeídos de nosotros mismos en lo que se suele considerar que sean y hayan de ser las cosas, incluso nosotros mismos, o, al menos, muy por debajo de la plenitud que podría ser. Pero también podemos vivir bajo el engaño de un fin vital que hemos elegido y que no pasa de sucedáneo o bien aturdidos para no sentir la sed del verdadero.

El dolor y los dramas que la vida nos trae, lo inesperado y sorpresivo, nos zarandean de ese indiscernido y egosintónico estado de somnolencia e inercia vitales en que solemos estar y, por un momento, parece romperse

lo obvio, parece como si la vida pudiera ser más, tener una autenticidad que mantuviera escondida el ir y venir diario. Pero lo que quiebra momentáneamente el vivir corriente no nos da respuesta, solamente nos abre la sospecha, la pregunta, la inquietud por algo más. Pero esa quiebra, con frecuencia, queda cegada por la corriente arrolladora de la inercia de lo usual, incluso por el miedo a lo que podrá haber más allá de lo acostumbrado.

El arte, cualquiera que éste sea, no es sin más lo sorprendente, no es simplemente el impacto de lo novedoso o inusual. La reducción del arte a nada más que lo llamativo es su muerte. El verdadero arte no se limita a abrir una pequeña brecha en la somnolencia cotidiana, sino que nos lleva a trascenderla, a ir más allá, nos porta más allá de donde solemos estar, a lo que siempre está ahí, pero que no alcanzamos a palpar en nuestro día a día. Del mundo convertido en utilidad a la nuda realidad, de lo sucedáneo a lo auténtico, de lo inmediato a ese más de la realidad irradiando en ella que es la belleza. Incluso nos puede llevar a lo alto del monte Nebo para contemplar, aunque sea por un instante y desde la lejanía, qué hay más allá del Jordán. Siempre un camino hacia la autenticidad, hacia el propio centro.

El toreo es un arte único, sin par. Todo arte, aunque conmueva nuestra vida toda, tiene algo de parcial. La obra de arte suele ser un fragmento que sale al encuentro del espectador. Lo visual en el cuadro, lo sonoro en la música... incluso la novela, el teatro, el cine a lo más que llegan es a ser realidad vital en ficción. Pero el toreo es la vida misma, el drama que es ella, ejerciéndose a sí misma y, en esa ejecutividad de sí, nos lleva a trascender del día de labor. Todo arte es metafórico, nos transporta a un más allá, a un gozo festivo, pero el toreo es fiesta, porque asistimos en vivo a la vida, sin ahorrarle siquiera eso que no queremos ver y es la muerte, mas una vida trascendida más allá de cualquier hibernación.

Al hombre la vida le es dada, como diría Vd., don José, como algo por hacer y ha de hacerse con las cosas. El hombre, ser histórico, en ese hacer su vida se encuentra con la naturaleza y con ella ha tenido que luchar y lucha, no solamente para sobrevivir, sino para ser verdaderamente, para poder llevar a cabo eso pendiente de ser que es la vida humana, conformarse en orden a un fin, a ese apetito de ser siempre y ser más.

Y, aunque el toreo es la vida misma ejecutándose, como quiera que es arte, es vida reducida, concentrada en lo más esencial de ella. Por ello, se emboza

de irrealidad, sumergiéndose en la ritualidad festiva y vistiendo traje de luces, para poder ser metáfora y así transportarnos allende nuestras costas».

«A mí me ha gustado decir —dijo Ortega— que el hombre es un animal lujoso».

«Una expresión magnífica, mucho más hermosa y expresiva que animal racional —continué diciendo—. No nos basta con lo que para cualquier otro animal es imprescindible. No nos es suficiente con comer, beber, dormir, etc. Para nosotros lo necesario es lo que excede lo meramente animal. Y esto es posible porque, como diría don Xavier, el hombre es animal de realidades y, por ello, vive en la apertura lujosa de la realidad.

Por eso, digo que lo propio del arte de la tauromaquia, a diferencia de las otras artes, es la vida ejerciéndose a sí misma. No es interpretación de un drama, sino el drama mismo de la vida ante nosotros. El torero lujosamente se enfrenta, en la historia, a la naturaleza. Para matar utilitariamente un toro, sobra casi todo lo que tiene lugar en una corrida. Pero el toreo es vida ejerciéndose a sí misma de modo lujoso. El toreo convierte el vivir en arte y muestra que el verdadero arte de vivir, que siempre puede ejercerse, incluso en las circunstancias más extremas, opresivas y dolorosas, tiene su culmen en la irradiación de la belleza. El arte de vivir demanda que convirtamos nuestra vida en arte y el arte de amar es lo más bello. Por eso, el toreo ha de ser también un acto de amor. Sin él, no sería posible llegar a esos momentos de comunión que extraordinariamente, en las tardes de triunfo, tienen lugar entre los que forman parte de esa corrida. El toreo es una donación de transcendencia y, por ello, la corrida ha de ser vida como auto sacramental.

Es lo que espera en el fondo el aficionado, encontrarse con la vida hecha arte y participar en ese momento en que la vida se trasciende a sí misma, acoger lo que el arte del torero le ha brindado.

Y como la vida es peligro, no solamente por las dificultades a las que ha de enfrentarse, algunas veces con tintes de extremo dramatismo, sino sobre todo porque lo que está en juego es la propia vida, que sea o no cumplida, por eso, el peligro es algo intrínseco al arte del toreo. El torero ciertamente se juega la vida física, pero se juega ante todo, como cada uno de nosotros en su día a día, el ser quien está llamado a ser. En cada faena la muerte acecha, pero también la inautenticidad.

Cada faena está preñada de esperanza, de ese más anhelado, las más de las veces indiscernida e inconscientemente, por el torero y la afición, que,

al ser vivido, hace paladear el gozo festivo que el apetito más profundo nos hace añorar».

Zubiri, tras un momento de silencio en que los tres quedamos, dijo, como echándome un capote para que pudiera continuar la faena, aunque fuera en otros terrenos: «Si bien yo lo he pensado para la sustantividad, no sé si se pudieran emplear, para un acontecimiento de acontecimientos, mis nociones de organización, solidaridad y corporeidad: ¿A Vd. qué le parece?».

«Viniendo de Vd. —le dije—, una sugerencia magnífica como no podía ser de otra manera. Tanteemos, aunque sea fugazmente, esa posibilidad con lo que ahora nos traemos entre manos, que es la corrida de toros, la cual está lejos de ser una sustantividad, pues es, como decía, un acontecimiento de acontecimientos.

Pues bien, cada uno de los acontecimientos que constituyen el gran acontecimiento, que es cada una de las corridas de toros, tiene una determinada posición funcional respecto de los demás, lo que da lugar a que cada una de las corridas de toros goce de organización. Dicha organización tiene elementos comunes e invariables, es decir, que la posición funcional de algunos de los acontecimientos que en ella han lugar y que, a la par, la constituyen, ha de ser la misma en cada corrida, pues, aunque lo que tenemos son corridas de toros individuales y determinadas, todas convienen en algo, formando así una misma clase de acontecimiento.

Ahora bien, aunque todas convienen en unos acontecimientos y en la posición funcional de los mismos, sin embargo, hay variaciones. Las corridas son diferentes ciertamente porque las realidades que intervienen en ellas lo son; si no, que le pregunten a un aficionado si es lo mismo que el cartel lo formen unos matadores u otros o que se lidie una u otra ganadería. O preguntémosles a los toreros si es lo mismo un público que otro.

Pero no sólo, además de esta variedad en las realidades que entran en juego en los acontecimientos que conforman una corrida y el comportamiento que tengan, la posición funcional de los mismos también conlleva una variedad. En una gran plaza de toros, hay miles de espectadores y, por tanto, miles de acontecimientos de expectación. Cambiemos esos miles de aficionados de posición. No es lo mismo el acontecimiento de encontrarse expectativamente con la faena desde un tendido de sombra que desde uno de sol ni es lo mismo tendido que barrera. Pero además pensemos en un festejo en que en los tendidos de sombra estuvieran sentados

los espectadores de más edad y en los de sol los más jóvenes. Siendo las mismas personas, la corrida sería distinta por la posición de cada uno. No solamente por la distinta posición de cada uno respecto del acontecimiento toro-torero, sino también por la posición de cada uno de los espectadores entre sí.

Pero, además de esta organización y fundada en ella, entre los acontecimientos constitutivos de una corrida hay solidaridad. Entre cada uno de ellos hay una interdependencia. Unos dependen de otros y todos dependen de todos, por más que algunos, como ya les dije, gocen de una jerarquía de la que los otros carecen, por más que unos sean prescindibles para que haya una corrida de toros. Sin la prensa, podría haber corrida, pero una vez que hay, v. gr., un fotógrafo encontrándose en su labor con unas gaoneras o bien con unas talaveranas, no sólo hay una dependencia de la fotografía respecto del lance, sino también de éste respecto del fotógrafo, pues es el pase de esa concreta corrida en que hay un fotógrafo. ¿Se torea igual con cámaras de televisión que sin ellas?

Junto a esta organización y solidaridad de los acontecimientos, el gran acontecimiento de la corrida de toros tiene actualidad, es decir, goza de presencia ante los demás hombres, ante la sociedad, ante otros acontecimientos históricos. Es como un cuerpo ante los demás, con una expresión y fisonomía propios.

Esta actualidad cobra un rostro, con los medios de comunicación modernos, que no se daba antes. Quien asiste al festejo taurino, forma parte de él y ciertamente lo ve, pues no sólo ve la faena, sino que percibe el todo, pero, si bien le está presente la corrida, él es parte constitutiva de ella. En cambio, aunque el que ve un vídeo en alguna plataforma o incluso quien ve una retransmisión en directo no forme parte del acontecimiento, sin embargo le está presente, es algo que le es actual, pero solamente ve virtualmente una corrida y es que no forma parte de ella.

Antaño esa actualidad era muy limitada. Antes de las crónicas periodísticas del día siguiente o de las retransmisiones radiofónicas, para quien no formaba parte de la corrida, el cuerpo que la hacía presente eran solamente los muros de la plaza, los ruidos y sonidos que desde ella se oían, los comentarios posteriores de los afortunados aficionados que habían podido asistir a ella.

Pero, sin duda, esa actualidad cobra un carácter especial cuando el triunfo se hace éxtasis y las puertas de la plaza quedan desbordadas por quienes a hombros y, en loor de multitudes, llevan al maestro más allá de los muros de la plaza por las calles, trascendiendo lo acontecido allende el interior de la corrida. El acontecimiento queda sobrepasado por el reconocimiento y agradecimiento a quien, arriesgando su vida, ha llevado a los presentes a esa pequeña y fugaz transcendencia y sublimidad para la que el arte es: el entusiasmo».

En nuestro paseo, dejábamos, en ese momento, a nuestras espaldas la plaza de Manuel Becerra y Ortega dijo: «Ya casi hemos llegado a la Plaza de Toros. Curioso nombre, por cierto».

«Y sí que lo es en verdad —dije—. Pues no es como ésta que atrás queda, que está abierta, por las calles que la penetran y cruzan, al tránsito de personas y vehículos. La de Las Ventas no es una que siempre fuera plaza abierta y que solamente, en la ocasión taurina, se cerrase, con carros antaño o con cualquier otro elemento, a que por las fauces de las calles pudiera entrar o salir de ella cualquier cosa. Pero, a pesar de su clausura permanente a la desembocadura de calles en su interior y a que la gente pasee por el albero, sigue siendo plaza, no simplemente por una inercia del pasado, sino porque, para que haya corrida de toros, ha de haber plaza verdadera, ha de ser *ágora*.

Uno de los acontecimientos que forman parte de una corrida ha lugar en el encuentro entre la plaza y quienes participan en el festejo, incluidos los toros. Todos ellos hacen que ese edificio sea plaza de toros, porque de-suyo, no lo es, lo es gracias a quienes le dan vida como tal. Cataluña está llena de cadáveres de plazas de toros, pudieran revivir como tales, pero hoy por hoy, como plazas de toros están muertas esas construcciones. El que fuera anfiteatro romano en Nimes, como tal, es una reliquia del pasado, es un cadáver de anfiteatro, pero, gracias a que tenía aptitud para ser plaza de toros, aunque no fuera construido pensando en esto, encontró una nueva vida gracias a quienes participan en las corridas de toros que allí se celebran.

Pero no solamente el encuentro repercute en el edificio, sino que éste, en su encuentro con la gente y los toros, los cualifica. No es lo mismo una corrida en Ronda, con toda su historia, que en una plaza no permanente. Con los mismos aficionados, toreros y ganado, habría corridas muy distintas dependiendo de dónde se celebrasen. El lugar y los otros aconte-

tecimientos que forman la corrida se encuentran y, al hacerlo, se cualifican y conforman mutuamente.

Hacer de una construcción plaza de toros supone que quienes entren en ella la conviertan en *ágora*, en espacio de ciudadanía, de opinión, diálogo y decisión sobre algo público: la corrida de toros. El aficionado que asiste a la corrida no es un simple espectador pasivo, no es sin más un otro yuxtapuesto a los demás con una relación meramente individual con lo que ocurre en el ruedo, pero tampoco conforma una masa informe despersonalizada. Las relaciones de unos y otros en la plaza pueden ser, en algunos casos, de amistad o de familia, pero la que hay entre todos ha de ser de vecindad, algo que se deja sentir cuando el respetable toma decisiones o en la presencia de una autoridad que no cumple un papel meramente simbólico, sino que la ejerce sobre toreros y espectadores y no simplemente por cuestiones de orden público. Los espectadores con una presidencia son asamblea y eso es lo que, ante todo, hace de la construcción plaza.

De *ágora* mediterránea, en cuanto a construcción, solamente conserva la plaza de toros la apertura hacia el cielo, lo que da lugar a otro acontecimiento, que es el encuentro con los avatares de los meteoros. El viento, v. gr., se convierte en algo adverso y, a su vez, conforma el desarrollo de la lidia. ¡Cuánto pierde un festejo en un coso cubierto! En esos casos, parece como que estuviera a punto de ser disecado. Se pierde mucho de la presencia sobre nosotros de lo indomable del campo en lo urbano, recuerdo perenne de que, por más que la inteligencia y el orden se impongan al noble ímpetu del astado, el hombre sigue siendo un limitado mortal que del campo viene.

La plaza de toros es además un campo acotado como el *témenos* griego. Como un templo es espacio consagrado, en este caso, lo ha de ser a la celebración del auto sacramental taurino. Cuán extraño es cualquier espectáculo profano a la plaza, es como si la mancillara. En cuanto que es espacio para la contemplación que el arte nos brinda, la plaza de toros no solamente es *ágora*, sino también *témenos*. Por eso, una corrida de toros no puede quedar reducida a mero espectáculo ni a espacio de disputa.

Lo que no es la plaza de toros es *oikía*. Del hogar, con toda la carga de lo cotidiano, a la plaza se va y de ella a él se vuelve rumiando lo allí vivido, acaso el haber sido llevado más allá de los límites de las propias costas».

«Y ahora que casi a la mano tenemos la plaza y que a su término va a llegar nuestro paseo —dijo Ortega—, ¿dejará de haber alguna vez corridas de toros? ¿Qué le parece a Vd.?».

No sin algo de melancolía les dije: «Todo lo que nace desde la historia, en ella, puede morir. Las corridas de toros no fueron algo creado en un gabinete, no fueron ocurrencia de un ingenioso individuo ni de un empresario sagaz, nacieron de un pueblo que tenía unos valores y espíritu, un pueblo que creía en la vida perdurable, en la trascendencia de la vida humana, que tenía una idea del hombre y su jerarquía en el mundo, que tenía viva la natural que-
rencia a ser siempre y a ser más: fue un milagro cultural sin par en el mundo. ¿Las corrientes profundas de la intrahistoria lograrán sobreponerse al hodierno oleaje nihilista de la superficie? ¿Podrá persistir la fiesta taurina bajo la furia de esa marejada? ¿Será capaz de ser uno de los pocos reductos que, a lo largo del tiempo, hacia un nuevo renacer, preserve esa riqueza de valores? ¿Podrá ser un espacio en que hoy tenga lugar la transmisión a nuevas generaciones de la esencia de ese espíritu del que nació y que trasciende la corrida de toros? En la medida en que los que conforman las corridas se entreguen al nihilismo, en esa medida, la fiesta morirá».

Llegamos por fin a Las Ventas del Espíritu Santo. Delante de nosotros, solemne, modesta y hermosa estaba la plaza de toros con ese «Año 1929» a la vista, que nos anunciaba su cercano centenario. Mientras miraba a ese tan madrileño neomudéjar y observaba cómo los aficionados se iban acercando y entrando en el coso madrileño, dibujando irregulares radios hacia un centro, no pude por menos de preguntar a mis insignes contertulios cuál era el cartel.

«Esta tarde todo es posible —respondió Ortega—. Hoy torear Joselito y Belmonte toros de Pérez de Laborda».

Cuando me volví, Zubiri y Ortega ya no estaban. No sé por qué, en ese momento, me llevé la mano a la cartera. En ella tenía, sin saber cómo, una entrada de las de antes, de papel. La cogí e hice un primer movimiento hacia la puerta, pero no pude, como le ocurriera a Francis Bacon ante la Galería Doria Pamphili, que no fue capaz de entrar a ver el retrato que Velázquez hizo del Papa Inocencio X y que tantas veces había versionado. Y así, por puro estremecimiento, me quedé fuera, pero no me marché.

Sentado en un banco, seguí viendo hasta el final cómo concurrían los aficionados a la corrida. Y me quedé escuchando. No al margen del

acontecimiento, sino formando parte de él como un ermitaño está unido a los demás hombres. Nada podía ver de su interior, ni un toro entero ni tampoco los trabajos de escayola de Julián Nuño en el palco. Sonaban los clarines y timbales, el rumor de los tendidos se hacía silencio, unas veces de expectación o temor, otras contemplativo. Aplausos, ovaciones, gritos de aprobación y júbilo. La banda atacó el pasodoble *En er mundo* y el clarinete del maestro Eduardo Martín rompió la luz de aquel cielo azul y plata: una vista hermosa. Fue una magnífica tarde de toros. Pero no fue ficción de realidad, sino, como diría Zubiri, realidad en ficción... y también en concepto.

Referencias

- Ortega y Gasset, J. (2004). Ensayo de estética a manera de prólogo (pp. 664-680). En J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*. (Vol. I). Taurus.
- (2006a). Introducción a Velázquez (pp. 896-930). En J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*. (Vol. VI). Taurus.
- (2006b). Papeles sobre Velázquez y Goya (pp. 603-772). En J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*. (Vol. VI). Taurus.
- (2009a). Idea del teatro: Una abreviatura (pp. 825-882). En J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*. (Vol. IX). Taurus.
- (2009b). Sobre las corridas de toros o secretos de España (pp. 471-472). En J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*. (Vol. IX). Taurus.
- Unamuno, M. de (1966). Sobre la filosofía española. Diálogo (pp. 1160-1170). En M. de Unamuno, *Obras Completas*. (Vol. I). Escélicer.
- Zubiri, X. (1983). Ortega, Maestro de filosofía. *Revista de Occidente*, (24-25), 265-270.
- (1986). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.
- (2006). Ortega (pp. 225-228). En X. Zubiri, *Escritos menores (1953-1983)*. Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.
- (2012). *El hombre y Dios* (2ª ed.). Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.

El segundo maestro

ANTONIO LASTRA

ORCID: 0000-0002-4470-4494

DOI: 10.62860/AP.26

CHRISTOPHER A. COLMO, *Reason's Inquisition. On Doubtful Ground*, Lexington Books, Lanham, 2023, 266 pp.

El 18 de octubre de 2023 se cumplieron cincuenta años de la muerte de Leo Strauss. A pesar de todas las controversias que su obra ha suscitado desde entonces —en la mayoría de las ocasiones sin una lectura suficiente que las acompañara—,¹ Strauss nos ha dejado al menos dos enseñanzas esenciales. En primer lugar, Strauss recordó que la relación de la filosofía con la ciudad se basa en una amenaza de destrucción recíproca de la que, sin embargo, solo los filósofos parecen haber sido conscientes a lo largo de la historia: cómo debe practicar la filosofía una ciudad para no perecer es una pregunta paralela a la pregunta de cómo deben a su vez practicar la política los filósofos para no perecer. En segundo lugar, recordó que leer un libro de

1 Probablemente con la única excepción de W. H. F. ALTMAN, *The German Stranger. Leo Strauss and National Socialism*, Foreword by M. Zank, Lexington Books, Lanham, 2011. Véanse en especial las páginas 351-352 sobre Strauss, Alfarabi y Colmo.

filosofía exige tener en cuenta su carácter literario. Siguiendo a Nietzsche, Strauss llamó a la primera de esas enseñanzas el problema de Sócrates; que no pueda plantearse el problema de Sócrates —el filósofo ejecutado por el régimen democrático de Atenas— sin plantear inmediatamente el problema de Platón, el problema de la escritura filosófica y de la fundación de una comunidad de educación o transmisión libre —de dialéctica o legibilidad de la filosofía— que «salve» al mismo tiempo al filósofo y a la ciudad (μετὰ τῶν ἰδίων τὰ κοινὰ σώσει, *Resp.* 497 a), sigue siendo la cruz tanto del currículo filosófico en la ciudad como de la pertenencia filosófica a la ciudad. De la lectura filosófica en general, y de la lectura platónica en particular, depende en gran medida la escritura constitucional. En la última nota del penúltimo capítulo de *Reason's Inquisition* se lee que «incluso una sociedad liberal [...] es una sociedad cerrada» (p. 223, n. 15).

Christopher A. Colmo, profesor emérito de Ciencia Política en la Dominican University de River Forest, forma parte por derecho propio de los lectores más inteligentes y dignos de confianza de Strauss. Formado con Joseph Cropsey² y George Anastaplo,³ Colmo ha seguido una de las líneas de investigación abiertas por Strauss en 1945 con su «Farabi's Plato». La transformación de este artículo seminal en la Introducción a su libro más famoso, *Persecución y arte de escribir* (1952), es un ejemplo característico de la escritura reticente o esotérica de Strauss y, en cierto modo, establece la pauta que Colmo sigue en *Reason's Inquisition* respecto a su primer libro, *Breaking with Athens. Alfarabi as Founder* (Lexington Books, Lanham, 2005). Su lectura inteligente y digna de confianza le permite no tener que pescar todos los peces en las aguas de Strauss (p. 27, n. 4). En esa línea de investigación,

2 Véanse CHRISTOPHER A. COLMO, «In Memoriam Joseph Cropsey», trad. de M. Vela Rodríguez, *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* 14 (2013/2), pp. 71-74, y «What is at Work in the Whole?» [reseña del libro póstumo de Cropsey *On Humanity's Intensive Introspection*], *The Review of Politics* 76/4 (2014), pp. 676-679. El capítulo 2 de *Reason's Inquisition* se publicó primero en español, traducido también por Manuel Vela Rodríguez, en el monográfico *Leo Strauss y otros compañeros de Platón*, ed. de A. Lastra, *Ápeiron. Estudios de Filosofía* 4 (2016), pp. 69-78.

3 Véase el capítulo 16 de *Reason's Inquisition* sobre «Marlowe's Doctor Faustus», que es un comentario al segundo capítulo de *On Trial* de Anastaplo. La omisión de Cropsey en *Reason's Inquisition* no puede pasar inadvertida al lector: los textos mencionados en la nota 1 habrían podido formar parte del libro, que incluye capítulos sobre Lucien Févbre o Eric Voegelin. Véase la contribución de Colmo, «Does Kierkegaard Have a Concept of Excellence», al volumen *Equality and Excellence in Ancient and Modern Political Philosophy* (ed. de S. Frankel y J. Ray, SUNY Press, Albany, 2023), dedicado a la memoria de Cropsey. Los capítulos 11 y 18 de *Reason's Inquisition* versan sobre Kierkegaard («About Subjectivity»).

Colmo tenía, por lo demás, precursores straussianos tan destacados como Muhsin Mahdi —a cuyas traducciones de Alfarabi se remite—, Charles Butterworth o Miriam Galston con los que, además de con Strauss y con el propio Alfarabi, ha tenido que medirse. Entender a Alfarabi como Alfarabi se entendió a sí mismo —la pauta de la interpretación straussiana de Colmo del pensamiento del filósofo medieval— se ha convertido, casi veinte años después, en el reconocimiento de que Alfarabi había entendido muchas cosas que el intérprete no había entendido entonces y que ve ahora. La contraposición straussiana de la filosofía y la ciudad y el arte de escribir al que obliga al filósofo (así como el arte de leer que el ciudadano debe practicar para entender la filosofía) se reflejan en las divisiones del segundo libro de Colmo: teoría y práctica, razón y revelación y antiguos y modernos. Cada una de esas partes se subdivide a su vez en capítulos en una proporción desigual: siete capítulos en la primera, seis en la segunda y cinco en la tercera. La proporción de antiguos y modernos, sin embargo, tiende al equilibrio, con Strauss y Thomas Hobbes en el fiel de la balanza. El título del libro, *Reason's Inquisition* («inquisición de la razón»), es una frase del *De Cive* de Hobbes y su aparición puntúa el significado que Colmo le da (pp. 88-9: «Pero es una inquisición de la razón y pertenece al *derecho temporal* definir qué es *espiritual* y qué es *temporal* [...]. La posición de Hobbes es idéntica a la de Alfarabi»; 147, n. 4: «La inquisición de la razón limita [al filósofo] a una incredulidad metódica o *zetética*»;⁴ 163: «La inquisición de la razón requiere que el hombre racional encuentre un terreno común con el creyente para que sea posible el debate entre ellos»;⁵ 211: «Fausto abandonará el estudio

4 *Zétesis* (ζήτησις) es el término característico de Sócrates para referirse a sus investigaciones y equivale en la práctica a *sképsis* (σκέψις). Strauss usaría con frecuencia el primero, que no ha pasado al español, a diferencia del segundo, que ha dado lugar al término «escepticismo». *Inquisition*, en el sentido hobbesiano (y straussiano) en el que Colmo lo emplea, traduce la investigación socrática, *zetética* y escéptica. Véase la nota siguiente.

5 El «terreno común» (*common ground*) en el que es posible el debate entre el hombre racional y el creyente —entre la razón y la revelación, la teoría y la práctica, los antiguos y los modernos— se sobrepone al «terreno dudoso» (*doubtful ground*). Este último término, que es el subtítulo del libro, solo aparece una vez en *Reason's Inquisition* (p. 169) y remite a *Breaking with Athens* y a la posibilidad, sugerida por Alfarabi, de que el sentido de la filosofía, lejos de depender de una metafísica dogmática, se encuentre más bien en los escritos de Platón y Aristóteles, que son «por necesidad escépticos, cuestionadores [y se mueven en un] terreno dudoso [...]. Donde Platón y Aristóteles se fijan en el ascenso de la opinión al conocimiento, el foco de Alfarabi en sus escritos políticos está en la opinión como base de la acción». (Cf. pp. 47; 55, n. 14; 90, 113, 125, 140, 154, 163-6, 185, 235. La expresión *ground of being* es recurrente en Colmo.)

de la lógica porque su propósito es meramente lo que podríamos llamar la inquisición de la razón, explorar los muchos lados de un argumento». Como el propio Colmo señala, en el centro de la colección se sitúa un ensayo sobre *Macbeth* de Shakespeare. Dado el subtítulo del libro, «en terreno dudoso», el ensayo sobre el *thymos* de Macbeth remite al emplazamiento del primer libro de Colmo, el capítulo «Desde el principio» de *Breaking with Athens*. En la *República* de Platón, las consideraciones sobre el *thymos* preceden a la propia filosofía. Determinar la relación exacta —el terreno común— entre el conocimiento teórico y el modo de vida filosófico se convierte en el problema que Colmo ha tratado al menos de plantear correctamente a lo largo de su trayectoria como estudioso de Alfarabi. Que Strauss fuera mucho más que reticente a la hora de dilucidar lo que nos lleva a preferir la filosofía como el modo más humano de vivir es el *non sequitur* de Colmo como lector de Strauss. Del *thymos* shakespeariano a la *hybris* propia de quien quiera convertir la filosofía en sabiduría (o fe), en lugar de pasar a la acción, media muy poco: que Colmo hable de «*hybris* cómica» permite pensar que la «comedia platónica» de Alfarabi supera la tragedia macbethiana (pp. 48-9; cf. *Breaking with Athens*, p. 55 ss.).

La posibilidad misma de la acción filosófica, que exige que no sea intempestivo atribuir a un ser humano pensamientos que se adelanten a su tiempo, exige también que la conciencia que ese ser humano tenga de la excelencia del modo de vida filosófico —y del riesgo y el peligro que supone— no sea irrelevante para la vida de la ciudad. Los capítulos sobre la gnosis, sobre Rousseau o sobre Kierkegaard encuentran su compensación en los capítulos sobre Tucídides y Aristóteles, leídos con una sutil inversión de la exigencia mencionada para que no resulte intempestivo atribuirle a un ser humano pensamientos que retrocedan en el tiempo e iluminen la interpretación del pasado. La interpretación de la subjetividad moderna a la luz de la investigación antigua —interpretar a Rousseau o Kierkegaard a la luz de Sócrates, interpretar lo posterior a la luz de lo anterior— muestra lo acertado del planteamiento de Colmo: «Podríamos decir, y pienso que Sócrates lo diría, que lo que hace difícil seguir creyendo es la pérdida previa de toda seria concernencia con *qué* es lo que creemos». El Platón de Alfarabi ya había sido, antes de que el propio Alfarabi lo fuera para Maimónides, el segundo maestro (p. 48).

Ap