Alejandro Gándara

Los textos robados a la felicidad

22 historias para vivir sin miedo



Galaxia Gutenberg



© Jeosm

Alejandro Gándara (Santander, 1957) se dio a conocer con su primera novela, La *media distancia* (1984), cuando era profesor de Historia de las Ideas en la Universidad Complutense de Madrid. A partir de entonces compaginó las tareas docentes con las de escritor. En 1989 fundó la Escuela de las Letras y, en el año 2000, la Escuela Contemporánea de Humanidades. En el curso de esos proyectos se adentró en la investigación de las relaciones entre la palabra y la curación, el duelo y la pérdida, y el pensamiento en imágenes. Sobre estos temas ha impartido cursos en universidades españolas y extranjeras, así como en departamentos de psiquiatría especializados en cuidados paliativos. Ha sido responsable del suplemento *Libros de El País*, editorialista y columnista en este mismo periódico, además de colaborador habitual en *ABC* y *El Mundo*. Su obra ha sido traducida a más de doce lenguas y ha obtenido numerosos galardones, entre los que destacan el Premio Nadal (1992) por *Ciegas esperanzas*, el Premio Herralde (2001) por *Últimas noticias de nuestro mundo* y el Premio Anagrama (1998) por su ensayo *Las primeras palabras de la creación*. En 2020 publicó un ensayo instantáneo titulado *Dioses contra microbios* en el que analizó la pandemia de la COVID-19 a partir de la cultura griega clásica. *Primer amor* es su última novela hasta la fecha.

«Los grandes textos de la Antigüedad, hebreos y griegos, que han fundado nuestra cultura hablan de la felicidad. Su propósito principal y último es proponer una ética –es decir, una conducta– para vivir sin miedo y sin angustia.

Ese es su tema. Todo lo demás está subordinado a él. Pero a lo largo de la historia la interpretación académica, doctrinal o ideológica lo ha hurtado o desfigurado hasta hacerlo desaparecer. Este libro lo recupera y pone a la Antigüedad y a sus clásicos en una perspectiva radicalmente contemporánea, útil y rigurosa.

La civilización y la tecnología han cambiado el paisaje de la sociedad, pero el trabajo para ser dueños de nuestra vida tenemos que seguir haciéndolo nosotros. Nada ha cambiado.»

Alejandro Gándara

ALEJANDRO GÁNDARA

Los textos robados a la felicidad

22 historias para vivir sin miedo

IV Premio de Ensayo Eugenio Trías

Galaxia Gutenberg



Un jurado presidido por Victoria Camps e integrado por Marina Garcés, Antonio Monegal, Miguel Trías, Joan Tarrida y David Trías, este último con voz pero sin voto, concedió a esta obra el 25 de noviembre de 2025 el IV Premio de Ensayo Eugenio Trías, que convoca Galaxia Gutenberg junto con el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Trías (CEFET) de la Universidad Pompeu Fabra.

Publicado por
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Edición en formato digital: febrero de 2026

© Alejandro Gándara, 2026
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2026
Imagen de portada: © Adolfo Vallejo y Virginia Mosquera, 2026

Conversión a formato digital: Fotocomposición gama, sl
ISBN: 979-13-88019-18-0

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, aparte de las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

A los que en esta vida bajaron al Hades
y perdieron el miedo.
A los que esperaron a que volvieran

Índice

Prefacio: un tesoro a simple vista

I. Las palabras, el poder

Cosas que se dijeron en el Paraíso. Génesis
Un ciego que no escucha su voz. Edipo
Los silencios del perdón. Historia de José
Decir, saber, hacer. Parábola de los talentos
Cuando el deseo es el veneno. Áyax
Palabras para la eternidad. Diotima
Interludio, 1: antes de que la ley se escriba. Kafka

II. Ideales, realidades

La vida en el jardín perfecto. Epicuro
Los héroes no son de este mundo
Un dios contra el ideal. El mito de Dioniso
La vida no era ni esto ni aquello. Antígona
Interludio, 2: los ideales duelen: Sherwood Anderson
Ocurrencias de Zeus sobre el dolor. Agamenón
El Yo no es el amante ideal. Safo
Ciudad ideal, justicia real. Platón

III. Temores, castigos

Dios castiga a los que buscan premio. Job

Tortuoso camino hasta una misma. Ifigenia
Interludio, 3: el miedo es el caballo más veloz. Cuento anónimo
Ni amar ni saber son para cobardes. Platón, Cantar de los Cantares
La pólvora del castigo. Jacob
Contra el miedo a vivir. Eclesiastés

Posfacio: veintidós motivos para pensar con el corazón
Agradecimientos

Prefacio: un tesoro a simple vista

Muchas historias y textos antiguos nos hablan de la felicidad. Pero trenzada de tal modo con la desgracia y la vicisitud de la aventura humana que no es fácil distinguirla. Al final, esas historias y esos textos han sido interpretados doctrinal o disciplinariamente, olvidando que contenían una enseñanza para ser felices en un mundo tortuoso. En resumen, contenían una ética para evitar el daño –ese dolor que nos hacemos nosotros mismos por no saber tratar con el dolor– y para obtener lo mejor de la vida.

Estos textos nos han sido robados por la catequesis de uno u otro signo, por la filosofía académica, por la exégesis histórica, por la historia de la literatura o la crítica estética, por nuestra propia pereza moral cuando en realidad esconden en su interior un tesoro de sabiduría para poder vivir sin miedo y sin angustia.

Son textos antiguos, pero las voces que resuenan en ellos son las más viejas que la humanidad ha escuchado. Proceden de la incertidumbre original de los primeros seres humanos cuya conciencia los empujó a hacerse preguntas sobre su presencia en este mundo. Desprotegidos y asombrados, amedrentados la mayor parte de las veces, fueron capaces de responder honestamente y de trasmitir el legado, pues les iba la vida en ello.

Solo mucho más tarde sus conclusiones se convirtieron en palabra escrita. Ya no serán nunca las mismas voces, pero sí las mismas palabras, las mismas respuestas a los mismos dolores y miedos. La civilización ha cambiado el paisaje, pero los temblores del alma siguen agitándola. Un día de estos, las máquinas harán nuestro trabajo y fundaremos colonias en algún exoplaneta, pero el trabajo para seguir siendo dueños de nuestra vida tendremos que seguir haciéndolo nosotros.

La misión de este libro es rescatar esos textos y devolverlos a sus

legítimos dueños, los seres de un día que fluctúan sobre esta tierra.

En ellos encontraremos los materiales básicos de la existencia: placer y dolor, beneficios y pérdidas, victorias y derrotas, identidad y carencia.

La vida es eso. No solo una parte de eso: todo eso. He ahí la dificultad para conjugarlo en una forma con sentido. Pero es lo que hay que hacer... cuando se aspira a la felicidad (no toda la gente aspira).

Por otro lado, nadie obtiene de la vida solo una parte del lote. Ni los afortunados ni los desdichados. A todos, más tarde o más temprano, les entregarán el lote completo. Sobre esto no vale la pena engañarse, porque es un engaño que dura poco y que, cuando cambia el signo de los acontecimientos, hace que el mal duela un poco más o que el bien no sea aceptable. Corazones rotos, dicha resentida: quién no lo ha visto.

Una vida buena, esa es la cuestión. Una vida que podamos vivir sin daño y sin desaliento, pero sabiendo que hay dolor y fracaso, y que no hay manera de evitarlos. Y que hay alegrías y triunfos, y tenemos que saborearlos, compartirlos, hacer que duren.

La felicidad no es un éxtasis ni un desbordamiento de alegría ni el cumplimiento pleno de un deseo. La felicidad es aceptar la vida con lo que ofrece y darle a eso su sentido. Precisamente, una de las formas de intensidad satisfactoria la encontramos cuando somos capaces de otorgar sentido a los acontecimientos que no dependen de nosotros.

Podría decirse que la felicidad no es diferente del sentido. El sentido con su doble cara: sentir y dirección de ese sentir. El sentido verdadero se siente. No es exclusivamente intelectual ni exclusivamente imaginario, es sobre todo una conmoción en la carne. Una comprensión que parece excedernos y a la vez iluminar la existencia: colaboran lo intelectual, lo imaginario, pero también lo intuitivo, lo soñado, lo creado.

La vida es lo que la vida tiene, lo que la vida da. Podemos amarla o podemos no amarla. Eso ya es cuestión de cada uno, que habrá de evaluar lo que le ha sido concedido y si merece la pena. Sí preferiría, por ejemplo, no haber existido nunca, como el centauro Quirón,

maestro de héroes.

Pero si estamos aquí, si nos hemos quedado aquí, es porque hemos llegado a un acuerdo. Y no debiera haber quejas. Tampoco grandes descubrimientos. Vendrán el bien y el mal a llamar a la puerta y tendremos que abrirla. Nos sorprenderá el momento, la escena, los personajes. Poco más tendría que sorprendernos. Cuando al ateniense Jenofonte vinieron a comunicarle la muerte de su hijo mayor, combatiente en Mantinea, contestó: «Sabía que lo engendré mortal».

Tendemos a pensar que *feliz* es exclusivamente el dichoso, el afortunado, el bienaventurado, el que colma su deseo. Como en la palabra hebrea *escher.* También en latín, *felix*, habla de la buena fortuna, pero solo después de haber dado a la palabra su significado esencial: fértil, fecundo. La persona feliz lo es por su cosecha y su cosecha depende de su naturaleza, del suelo en el que crece, de su carácter. También hay un término griego utilizado en la traducción de la Biblia de los Setenta con el mismo sesgo, *makários*, feliz en el sentido de bendecido, y a partir de ahí acompañado de riqueza y dones materiales.

Sin embargo, la palabra que mejor abarca los contrastes de la existencia es una palabra griega mucho más antigua, usada a menudo por Sócrates y Platón, pero de dominio común por aquel entonces: *eudaimonía*. Suele traducirse por «felicidad» a secas, pero el término insinúa mucho más, como muestra su composición. La partícula *eu–* indica bondad, algo que es bueno o que está bien. Y *δαίμων* se relaciona con lo divino en formas múltiples, como dios o diosa, genio, espíritu. También es sombra, fantasma, espíritu de los muertos. En fin, todo lo que se comunica con el mundo de las fuerzas invisibles –la fatalidad, la fortuna–, incluyendo las cósmicas y feéricas. Nosotros lo llamamos demonio, lo que representa solo una variante de lo invisible.

Todos poseemos un *daimon*: algo divino respira en nosotros, tal vez un soplo del alma que inspira el universo. Por tanto, *buen daimon*: lo divino que hay en nosotros está bien, funciona correctamente.

El buen *daimon* nos permite poner las cosas en su sitio, porque

trasmite una noción –meramente intuitiva– de orden, de razón, de cosmos organizado en medio de la catástrofe de dolor, angustia, miedo. Lo divino que hay en nosotros está bien si su trabajo de comunicación –siempre incompleto, siempre por hacer– entre la experiencia desordenada y el orden es eficiente. Si es capaz de colocar la muerte, la pérdida y el dolor en el orden general de la existencia, del mundo, del universo. Si lo entiende, lo acepta. Sabe que es así y que no podría ser de otra manera. El *daimon* no tiene miedo a la mortalidad.

No es fácil asumir una vida que está atravesada por obstáculos en cada campo de acción (trabajo, política, afectos); que nunca concede todo lo que deseamos y donde el deseo no es garantía de bien; donde la predecibilidad es pequeña; las pérdidas se suceden; la retribución por nuestro esfuerzo o buenas obras es aleatoria; donde es difícil perdonarse los errores y los delitos tanto como la caída de los propios ideales, etcétera.

Precisamente porque la vida está hecha a base de dificultades, la única forma de encontrar algo parecido a la felicidad es aceptar que las cosas son así y que de todas formas seguiremos nuestro camino. Lo contrario es poner condiciones a la vida para que sea soportable. Si consigo esto, si sucede esto otro, si lo de más allá tiene éxito, si la enfermedad o la muerte no golpean demasiado pronto ni demasiado fuerte a los míos; si... Como si eso fuera posible.

Nada de condiciones: son absurdas. Y la vida es sorda. En este aspecto, la Biblia es un libro profundamente moral: ninguna penalidad ni atrocidad se le escapa. Pone ante los ojos del lector o del oyente una galería detallada y abundante de las desgracias de los seres humanos sobre esta tierra. Define lo que supone este tránsito y prepara para evitar las falsas esperanzas. El triunfo consiste en elevarse sobre la calamidad, no en que no suceda.

En gran medida, la literatura y el pensamiento antiguos tuvieron por cometido pintar la crudeza de nuestra existencia sin abalorios ni mentiras piadosas. Había que educar en la frágil condición humana y en las duras circunstancias en que se desenvolvería. Había que saber desde el principio –y recordar a lo largo de la vida entera– a qué nos enfrentábamos. Sin subterfugios ni promesas esotéricas. Al final, no

dejaba de ser una forma de consuelo. Al menos, en comparación con la mentira, que se nutre de la frustración.

El dolor y la muerte en sus mil manifestaciones, desfilando ante los ojos, sin escatimar miseria humana, hasta la aceptación final. Y hasta el conocimiento de cómo, en un mundo así, es posible la alegría, la satisfacción, el amor.

No es lo mismo aceptación que resignación. El resignado acata acontecimientos que rechaza esencialmente, que le parecen injustos, anómalos, arbitrarios, producto de una voluntad malévola o de una naturaleza caótica. El que acepta, en cambio, entiende que las cosas son así y que es insano o estúpido plantearse que sean de otra manera. Es más, entiende que para que su vida sea plena y tenga sentido las cosas no pueden ser más que como son.

El mortal no se vuelve dichoso creyéndose o esperando ser inmortal, sino obteniendo de su mortalidad todo lo que ella pueda darle: placer, superación, valor, conocimiento, amor. Sin muerte en el horizonte, la vida no entregaría ninguno de esos dones. El que quiere cambiar la muerte por la inmortalidad deja de atender a los regalos de esta vida en la espera de un regalo mayor que, por mucho que crea en él, ignora si se realizará y de qué modo. Quien siente así, ya no está entre nosotros y su única aspiración es que haya otro lugar mejor en alguna parte. Una forma de desconsuelo.

Somos mortales. Todo está bien.

I

Las palabras, el poder

Cosas que se dijeron en el Paraíso

> Todo lo que tienen que saber se desarrollará ante sus ojos, y ellos no verán nada. Así es precisamente.
>
> CHRISTA WOLF,
> *Casandra*

Esta historia tiene un principio antes de su principio, el principio de todo. Es el comienzo del libro sagrado judío y cristiano, de la sección llamada Torá o Pentateuco, cuyo título es *Bereshit* en hebreo y *Génesis* en griego y en la tradición posterior. Vamos a hablar de un Paraíso en la tierra, de un jardín en Edén, y de los árboles que allí plantó su autor. Así que tendremos que hablar del autor. Y de la clase de obras que realiza este autor, atravesadas de oscuras razones. Una oscuridad que pasó a sus criaturas. El autor era Dios, Yahvé, Elohim, Sadday, Adonai..., pero uno solo en sustancia.

Es una historia que nos importa mucho, pues dice algo sobre los límites de lo que podemos llegar a saber, sobre el daño que podemos hacer por no respetar esos límites y de la felicidad que entonces, en el caos de dolor que provocamos, huye de nosotros.

Vamos a quedarnos con uno de los nombres del autor, Dios. Aunque, según los místicos, el verdadero nombre de Dios es el que se escucharía pronunciando todas las palabras de la Torá a la vez. Más que un nombre es un signo. Indica que va a hablarse de él, aunque él no está en el nombre ni el nombre dice nada de él. Dios, vale.

Bereshit, es la primera palabra del principio de todo y, naturalmente, significa «en el principio». En la literatura antigua, la primera palabra es el título de la obra, y su tema. «La cólera canta, oh diosa, de Aquiles el de Peleo». Así, es la cólera (*μῆνιν*) el título/tema de esa obra que conocemos con el nombre de *Ilíada*, puesto más tarde.

Del mismo modo, «en el principio creó Dios los cielos y la tierra». Pero, según lo que sigue en el relato, algo no salió bien, pues la tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo. O se trató simplemente de un primer paso, algo así como almacenar los materiales necesarios para la obra que iba a hacerse más adelante. Vamos a inclinarnos por la primera opción, la que dice que le salió mal, porque en otro caso no se habría escrito ese otro versículo, pavoroso, en el que «un viento de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas». Caos, océanos en la oscuridad, abismo, viento. Están lejos de parecer simples materiales de obra que esperan la llegada de los operarios. Si son materiales de algo lo son de una pesadilla, de un fracaso. Algunos dicen que, antes de este, Dios creó otros mundos, pero no le satisficieron y los destruyó. Bueno, a este nuestro le ha faltado poco. Escasas páginas después de haberlo creado, le envía el Diluvio Universal. Otros dicen que esta es una primera creación y que luego viene la otra, la de los días, la del «dijo Dios», «hágase», «y amaneció y atardeció, día...». En conclusión, que hay dos creaciones.

No hace falta hacernos los psicólogos para observar, en todo caso, que este Dios no es un ser compacto, sublime, puro, unívoco. Más bien, con su divinidad y todo, es un ser que tiene conflictos. Como todos los creadores, por otra parte. Y como todo quisque.

El principio, el principio de todo, es una creación oscura, temible. Luego, sin saber cómo ni por qué, hay otra creación, más luminosa, ordenada, planificada. Aunque no completamente.

Es verdad que sus etapas se cuentan por días, que se reflexiona sobre lo hecho («y vio Dios que estaba bien»), que los objetos creados son nítidos, concretos, perfilados, que se les da nombre («y llamó Dios al firmamento "cielos"»). Pero también es cierto que junto a cada cosa buena, es decir, ordenada, definida, el autor suele dejar algo del antiguo caos, algo que da miedo, algo que llega desde el lado tenebroso.

Así, por ejemplo, hace la luz, pero en realidad lo que está haciendo es apartarla de la oscuridad, de aquella oscuridad abismal de la creación mala. Pero tampoco expulsa a la oscuridad, sino que la transforma en noche. Y la deposita junto al día. No tendremos luz,

sino luz y oscuridad.

Hará el firmamento (lo forjado, afirmado a golpes), para separar las aguas inferiores de las superiores. No son aguas creadas, aguas nuevas. Son aquellas sobre las que soplaba el espíritu o el viento de Dios: *rúah Elohim*. El cielo azul que admiramos en lo alto no es más que el cúmulo de las aguas siderales, de las que apenas nos protege ese firmamento recién forjado. En cualquier momento, abriendo unas simples compuertas, pueden caer sobre la tierra y ahogarla. Y así lo hará Dios en el Diluvio.

La tierra, tras la emergencia de lo seco, flota inquieta sobre las aguas inferiores y está amenazada por las superiores, todas ellas caóticas, procedentes de aquel intento fallido y terrible. Por la noche, para que el peligro no se olvide, Dios pondrá luminarias en el cielo, estrellas y planetas, que alumbrarán la inmensa y desconocida profundidad de ese océano.

Y también crea Dios los grandes monstruos marinos. Y las alimañas y las sierpes.

Sí, es un universo ordenado, con sus límites y separaciones. Pero junto al orden su creador ha colocado la amenaza. Es un universo que habrá de mantenerse en un equilibrio difícil, en el que las fuerzas oscuras de la primera creación siempre estarán dispuestas a engullir a las criaturas de la segunda. En el que, de hecho, esa oposición va a determinar la vida de los seres. Su destino estará siempre marcado por la zozobra que generan opuestos en tensión. Hay bien, pero habrá que encontrarlo en un mundo malo, como Dios encontró luz en aquella oscuridad de los principios de todo.

La creación del ser humano en el día sexto no será más que la exaltación a la vida de una conciencia capaz de dar cuenta de que las cosas son así, de que el autor las ha hecho así, de que el autor es así. Sin esta conciencia espectadora, reflexiva, la obra quedaría incompleta. Sería un cuadro que nadie vería, una sinfonía guardada en un cajón, una página que se lleva el viento. Es decir, no sería una obra.

La creación del ser humano, de la conciencia cuya misión es ver, dar testimonio. *Bará*, *bará*, *bará*... He aquí el verbo hebreo que anuncia la creación por excelencia, una especie de salto cualitativo

en la producción, sin materiales previos –lejísimos ya de aquel caos primigenio y de la obra fallida que desembocó en terror–, una invención salida de un rapto de la imaginación, de un éxtasis artístico. No ha habido *bará* hasta ahora. Hasta ahora Dios dijo y Dios hizo y Dios vio. Por tres veces dice Génesis, 1 que Dios creó con su *bará* al ser humano: «Creó Dios al ser humano a imagen suya, / a imagen de Dios le creó, / macho y hembra lo creó». El texto se vuelve eco. Hay una apoteosis. Pero no de las criaturas hacia su creador, como en otros mitos y textos, cuyos cantos de alabanza y agradecimiento resuenan por el universo entero, sino del creador mismo hacia su obra. Es el creador quien ha quedado fascinado por lo que ha salido de sus manos o, mejor dicho, de su boca. Porque este Dios crea con su aliento, con su *rúah*, aunque ya no es aquel –o preferimos pensar que no lo es– que corría sobre la superficie del abismo. Ahora ese aliento es palabra articulada. Confiamos en que su procedencia se haya diluido en el tiempo, en la memoria. Aunque tampoco importa demasiado. Al fin y al cabo es la forma que tiene este autor de hacer las cosas.

Lo que importa es que estamos en el gran momento, gozne de la cosmogonía, apoteosis. Y que ese momento está señalado y subrayado por el empleo de una energía y de una voluntad que no existen más que en *bará*, el verbo de la acción absoluta: sin materiales en las manos, con la imaginación desbordada, el autor caído en un trance que no le permite saber hasta qué punto es responsable de su obra.

Es el sueño de todo creador: caer preso de su criatura, decir que la criatura le creó a él, que se volvió autónoma, que se desbocó. Ya está prefigurada la magia del Golem, aquel homúnculo de Praga que cobró vida a manos de un rabino.

La cuestión es que crea al ser humano, pero lo crea de dos maneras, «macho y hembra lo creó». Solo hay un ser humano, pero tiene dos maneras de ser. Quizá tenga muchas más y estas dos sean solamente las visibles y primeras.

Aunque el relato bíblico ofrece dos versiones –esta primera del llamado narrador Sacerdotal o P. y una segunda del denominado Yahvista o J. que extrae a la mujer de una costilla del varón– el

fondo no varía. Son dos formas y un único ser humano. No hay contradicción, ya que el sentido se mantiene. Si el ser humano es dos, no hay ninguna razón para que no haya dos relatos.

Dios crea un ser humano, pero también las dos maneras de ser lo mismo. Diríamos que su creación profunda no consiste en crear objetos ni organismos, sino en crear maneras, formas que, duplicadas, apelan a la unidad. Como los animales domésticos y los monstruos, el día y la noche, lo húmedo y lo seco, los límites y lo ilimitado, y todo ello se halla envuelto en unidades: la unidad de las bestias, del tiempo, de la Tierra, del universo.

Casi todas las cosas son al menos dos veces, dos rostros, dos figuras, dos sentidos. Da la impresión de que para que una cosa sea una tiene que ser varias. Dos como mínimo. Dos que veamos y sepamos.

¿No se puede ser uno sin ser varios? ¿No hay nada en la naturaleza que solo sea lo que significa, que solo sea su concepto o la idea que comunica o lo que pone en el carnet? La respuesta parece ser: si está vivo, no. Lo vivo son maneras, solo lo muerto muestra un semblante inalterable. Donde decimos «ser humano» debemos ver sus divergencias para poder entender que al fin es uno. Que al uno se llega, pero que no se es. De lo contrario, de «ser humano» solo vemos las letras con que está escrito.

Por ejemplo, estamos de acuerdo en que Dios, el Dios de estos *biblia*, es único. Nadie lo discute y así ha de seguir. Sin embargo, cuando se propone crear al ser humano, dice de sí mismo otra cosa. Dice «Hagamos». Dice «Hagamos al ser humano a *nuestra* imagen, como semejanza *nuestra*». Y también dice el texto: «a imagen *suya* lo creó», a imagen de esos plurales, pues. De hecho, Elohim, el nombre que en este principio de todo se da al autor, es otro plural. El singular es Elohá. Pero Dios no es Elohá, sino Elohim. Dios es ellos, los elohim.

Se ha discutido mucho sobre si ese plural es mayestático (de majestad), si se refiere a los ángeles (que aún no han aparecido en el relato) o se trata de una fórmula estilística de algún tipo.

Ocurrencias puede haber muchas, igual que interpretaciones, pero lo que las palabras dicen es que varios crearon a varios, siendo

uno cada uno. Uno que era de diferentes maneras creó a otro que era de diferentes maneras. Un universo de unos en expansión. Cambiantes. Proteicos. Lo uno y lo diverso no son contradictorios. Contradictorios somos nosotros cuando queremos que la realidad sea el currículum o el pasaporte, quitándole a lo que vive la vida y seguir llamándolo vivo.

Bien, este era el principio de todo. La historia antes de la historia que interesa. Ahora le llega el turno.

Dios decide poner al ser humano en un jardín en Edén. El Paraíso. Persa antiguo: *pairidaēza*, de donde también el griego *paradeisos*. En el Génesis para «jardín» usan la palabra *gan,* aunque más tarde, en la literatura postexílica, utilizarán algo ya reconocible, *pardes*. El latín se quedó con «hortus», de donde derivará «huerto». Luego, ya por decirlo todo, está la raíz germánica *gart*, de donde *garden* y *garten,* origen antiguo de «jardín», vía Francia.

Da igual. Paraíso, jardín, huerto vienen a significar lo mismo: un lugar cercado, separado del exterior, que amuralla su distinción respecto de lo que hay afuera, sea lo que sea. Lugar aparte, isla, vallado, divergencia. En este caso, un lugar separado de la Creación, de aquello que el propio Dios ha hecho poco antes, de la vida y de la realidad mismas tal como fueron concebidas por una mente empeñada en crear un mundo.

Una buena pregunta es por qué decidió Elohim poner al ser humano en un lugar que le separaba de su creación. ¿No se fiaba de ella, plena de elementos caóticos, monstruos y amenazas? ¿Quería apartarlo del reverso oscuro de la imaginación que la había llevado a cabo? ¿Quería que fuese feliz y no estaba convencido de que pudiese ser feliz afuera, donde las cosas no conseguían ser lo que pretendían? Tal vez lo aisló como se aísla a un hijo, confiando en que así quede a salvo de peligros exteriores. La experiencia nos dice, sin embargo, que nadie está a salvo del dolor y de la desgracia por mucho que se proteja o se esconda. Hay cosas que te buscan precisamente en los escondrijos. Y también nos dice que a menudo el mal suele proceder del interior. Porque dentro también hay serpientes venenosas y manzanas tentadoras. Podríamos incluso concluir que el verdadero peligro siempre estuvo dentro. La ciudad,

la familia, el amor, ¿no generan también su propio daño?

No es fácil escudriñar los motivos de Dios. Hay que dejarlo así: al ser humano se le adjudica un paraíso desde que nace. Parece un regalo, pero a lo mejor solo lo parece. Los paraísos suelen estar llenos de condiciones que no son fáciles de cumplir. Así que por lo general sus inquilinos acaban en la calle. Y tal vez la vida paradisíaca no sea tan apetecible como la pintan. Tenerlo todo, sin lucha, sin riesgo, es como no tener nada, pues los bocados carecen de sabor y las conquistas, de pasión. Pero hay que ser agradecidos.

Sí, están llenos de condiciones. Dios impone al ser humano una tarea y un mandamiento. La tarea consiste en que labre y cuide el jardín. Como en el capítulo siguiente le condenará a ganarse el sustento con el sudor de su frente a causa de la caída en desgracia, hemos de deducir que esto no es trabajo. O lo es de un modo especial. Es el trabajo que se hace para la belleza, es el trabajo que produce placer, plenitud. Es trabajar para el propio paraíso.

Cultivando se cultiva uno. La labor puede ser incluso más ardua y prolongada que la del obrero industrial, pero en ella el individuo crece con lo que hace. O así lo cree. Ahí, el cansancio es bendición y cada día la perspectiva mejora, la destreza se afina, el entorno se enriquece. La tarea ha resultado ser un regalo. El Paraíso es la tarea. Cuando el Paraíso no sea la tarea, la tarea será el infierno. Solo caben estas dos posibilidades.

Y ahora el mandamiento. El mandamiento es otra cosa. No es una ampliación de la experiencia, es una restricción. «De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio». (Gen. 2, 17). A primera vista, resulta fácil de cumplir. Lo facilitaría aún más que el ser humano fuese uno sin fisuras. Uno obediente y sin ganas de líos, por ejemplo. Pero ya sabemos que por lo menos es dos. Que es modal.

Lo cierto es que el mandamiento de Dios tiene morfología de dieta. Lo que se puede comer y lo que no. En la comida se manifiesta gran parte de la autoridad que unos individuos ejercen sobre otros, que un individuo ejerce sobre sí mismo. Es un mandato lanzado directamente sobre el cuerpo, sobre la supervivencia, sobre

el placer. Quien tiene poder siempre lo ejerce sobre esas tres cosas. Decidir sobre la pura vida: he aquí la esencia de todo poder político. Dios es poder y ya lo está advirtiendo.

La dieta es poder y no solo se limita al árbol de la ciencia del bien y del mal. Con gran sutileza el dueño del jardín ha dictado antes un preámbulo que afecta también al alimento: «Yahvé hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer». (Gen. 2, 9). Antes (Gen. 1, 29) ha sido más explícito: «Ved que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la haz de la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla; *para vosotros será de alimento*». Al ser humano se le han adjudicado explícitamente los frutos vegetales como alimento. ¿Y qué pasa con la carne de los animales? ¿Ha sido prohibida por exclusión?

A continuación de la orden de Gen. 1, 29, Dios amplía su público: «Y a todo animal terrestre, y a toda ave de los cielos y a toda sierpe de sobre la tierra, animada de vida, toda la hierba verde les doy por alimento». Los seres humanos comen semillas y los animales, hierba.

Dios invita a los humanos a poner nombre a los animales, pero de ningún modo a comerlos. Se los ofrece como entretenimiento onomástico. Los animales no son compañía adecuada, pero son nombres. Es una de las tareas del Paraíso junto a la de «sed fecundos y multiplicaos». Todo es generación: de nombres, de seres. Lo uno va con lo otro. Nombrar también es multiplicarse. La vida no se come.

Se nombra. Y de esa forma se extiende sobre la tierra que ha de ser sometida, según otro de los mandatos.

Del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás. Está plantado en mitad del jardín, pero el fruto no puede probarse. Porque si comes de él, mueres. ¿Por qué coloca Dios en mitad del jardín un árbol del que no se puede comer? ¿No podía haberlo puesto en otro sitio? ¿Es un árbol plantado exclusivamente para significar algo del ser humano?

Hay otro árbol raro en el jardín, es el árbol de la vida. Pero sobre él no recae ninguna prohibición. Ni ninguna explicación, al menos hasta que la historia de este lugar en Edén haya terminado. Por el

momento, el ser humano come del árbol de la vida sin advertencia alguna. O sea, vive, y en el horizonte no se vislumbra la mortalidad, lo cual no quiere decir que sea inmortal. Quiere decir simplemente que por ahora, mientras coma del árbol de la vida, no morirá.

¿Y qué significa el árbol de la ciencia del bien y del mal? Lo explica la serpiente tentadora: «Dios sabe muy bien que el día que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal». (Gen. 3, 5). Pero Dios no aclara nada. ¿Tiene algo que ver con el sistema de amenazas que ha ido esparciendo por su creación? ¿Incapaz de hacer algo sencillamente bueno, sin reverso? Es posible. Desde luego, conlleva una amenaza, la de morir, que no es cualquier cosa. Pero el nombre del árbol también señala un camino: el del conocimiento. Y para ser precisos, el del conocimiento del bien y del mal.

Puede que el sistema de amenazas y el problema del conocimiento no estén tan alejados. ¿Por qué dejó Dios junto a la creación de los días la oscuridad y la monstruosidad de aquel principio fallido?

¿Podemos llegar a saberlo? Quizá si comiéramos del árbol de la ciencia del bien y del mal..., pero no se puede. Solo Dios sabe. Nosotros no sabemos, no somos dioses. Es un silogismo bastante simple. Y también bastante difícil de asimilar: hay cosas que nunca llegaremos a saber. Llegar a distinguir lo que puede saberse de lo que no se sabrá nunca es la máxima de la filosofía y del saber antiguos. Pero si insistieron tanto –y la Biblia es un caso de insistencia machacona– es porque resultaba duro de aprender.

La amenaza misteriosa se ha quedado en la creación para indicarnos lo que nunca llegaremos a saber. Para indicarnos que de algunas cosas moriremos ignorándolo todo. Es como mirar el firmamento infinito de una noche infinita. ¿Qué sabemos? Nada. ¿Qué llegaremos a saber? Nada. Pero si comiéramos de ese fruto..., moriríamos.

El conocimiento, ese problema. Pasión, peligro. Búsqueda enloquecida del sentido, voluntad desbordada, resultados pobres. *Ars longa vita brevis*.

Aun así, ¿por qué del bien y del mal? ¿Es que no podemos saber

nada del bien y del mal? Porque si se trata de lo que es bueno para cada uno, alguna noción tenemos. Por ejemplo, hay cosas buenas que necesitamos conocer, aunque solo sea para sobrevivir: dar nombre a las cosas, cultivar la tierra, disponer de compañía adecuada, procrear y educar a la prole, distinguir lo que puede comerse de lo que no. De hecho, en este ámbito, Dios es una inspiración y como tal se comporta.

También hay otras cosas buenas sobre las que sí creemos saber algo. Sabemos que ser rico, por ejemplo, es bueno: no se pasa necesidad, no estás todo el día pensando en ganarte la vida o perdiéndola mientras la ganas. Tener salud y no sufrir dolores físicos o emocionales también lo es: no estás atrapado en tu cuerpo o en tu mente, la muerte no está tan presente, no vives escondiéndote del sufrimiento. Amar y ser correspondido también es una cosa buena: alivia la soledad, da sentido al mundo, eres mejor que cuando no había amor.

Sin embargo, ser rico en un mundo de pobres es desolador, peligroso y solitario. Y si nunca jamás sufres carencias materiales, ¿cómo puedes dar valor a lo que tienes? Además, ser rico no evita males, sino que los convoca: amigos y amores interesados, temor a perder lo que se tiene, el resentimiento de los que se sienten tratados injustamente por la fortuna, prevenciones sociales constantes, etc. Por no hablar de que un individuo que está permanentemente por encima de la lucha material por la vida, que apenas es capaz de prestar atención a la supervivencia, puede dar la impresión de ser idiota, de vivir ensimismado en su idiotez (en sentido griego, *idiotes*: dedicación exclusiva a lo propio).

¿Y el dolor? Bueno, el dolor es la base de la empatía. Reconozco al que sufre por mi propio dolor. Además, Esquilo dice que Zeus enseñó a los seres humanos con toda la fuerza de su ley que del dolor se aprende: *páthei máthos*. No dijo mucho más. Habrá que volver sobre esto, pero el dolor es indudablemente una de las estructuras de la vida. Una alta jerarquía en la construcción del carácter individual. El dolor afirma sus pies en la tierra, evalúa sin fantasía, es radicalmente práctico. En todo esfuerzo hay dolor, en todo deseo, en toda esperanza..., y en toda felicidad, asentada sobre

la memoria de la pena. El dolor es el contraste de nuestros logros y también de nuestras pérdidas. Nos convertimos en nosotros mismos cuando algo nos es concedido o cuando algo nos es arrebatado, escribió una poeta. Nos convertimos..., ese dolor de toda metamorfosis.

Qué decir del amor. Nada, porque está todo dicho y escrito. Un paseo por el filo de la muerte. No hay amor que no esté en peligro. Y ninguno de esos peligros excluye la muerte: esa moneda de cambio del amor.

Ser rico, tener salud, amar: la realidad es ambigua. Nos da regalos envenenados, pero que son regalos, y veneno para crecer, que acabará matándonos. No sabemos cuándo son buenos, cuándo nos los arrebatarán para sumirnos en la tristeza. Ni si haremos con ellos algo bueno o adelantarán nuestro fin.

Así que de estas cosas, que se elevan apenas el grueso de un hilo por encima de la pura supervivencia, apenas sabemos nada consistentemente.

La propia vida cotidiana está cargada de ambigüedad o de misterio. Una ruptura, una pérdida, un fracaso, una promesa incumplida, un error: solo de vez en cuando encontramos el verdadero motivo, la causa eficiente, la explicación total.

¿Y de las cosas que están en lo alto?: qué pasa tras la muerte, por qué morimos, cuál es el límite del universo, si hay otros mundos como el nuestro, para qué vivimos, si es posible una sociedad feliz, por qué existe el mal, etc. De esas, nada. Solo lo que inventamos o de lo que nos convencemos. Y con frecuencia esas invenciones o esas mentiras se convierten en armas de destrucción contra los demás: dioses, naciones, emperadores, profetas, textos sagrados erigiéndose en la verdad verdadera, en la verdad genocida.

¿Puede que Dios sepa que lo único que puede acabar con el Paraíso es esa sed maligna que intenta conocer lo que jamás llegará a saber?

¿Que el árbol esté ahí no solo como tentación para nuestros primeros padres, sino como advertencia para toda la humanidad posterior? ¿Que no sea un monstruo, un apéndice de la creación dual, una amenaza, sino una clara y limpia ley para los que quieren

ser felices? Las naciones y los individuos se destruyen de la misma manera: preguntándose angustiosamente por aquello de lo que no recibirán respuesta, ya sea referente al Cielo o referente a un amor desgraciado. En ambos casos, la vida deja de tener valor. El único valor lo alcanza la respuesta que nunca llegará.

Distinguir lo que puede llegar a saberse de lo que no se sabrá nunca..., esa es la única cima que alcanzaremos. Y no será fácil. Sobre esto tampoco hay que hacerse ilusiones.

La soberbia es un pecado de falsa sabiduría, de quien se atreve a explicar lo inexplicable. Los dioses, todos los dioses, lo castigan con saña.

El sabio falso busca poder. Quienes creen saber lo que no puede saberse buscan controlar y mandar. El verbo que conjuga ambas facetas, conocimiento y poder, es precisamente el que usa el Génesis: *yadá*. Conocer y tener poder, incluso sobre sí mismos, autónomos del mundo, del azar, de la vicisitud, de la existencia de los demás. Al fin y al cabo, ¿no es la independencia de Dios lo que la serpiente le ofrece a Eva? Mi bien y mi mal son cosa mía y solo mía. Ya no soy criatura, sino creador de mí mismo. Yo decido qué es el bien y qué es el mal. A mi imagen y semejanza.

Y entonces la muerte acecha. La muerte en vida, esa presencia. Esa caída. Vamos muriendo. En el fondo, quien mata y vuelve mortal al ser humano es el propio ser humano. Una de sus formas de ser coge el fruto y come de él, y la otra forma lo acepta y lo muerde.

Y así introducen el tiempo junto al sentimiento de muerte. Y también introducen el espacio, porque han perdido uno y habrán de conquistar otro. Los dos ejes de la vida humana, la geometría en la que se refleja la precariedad de la vida humana: el espacio y el tiempo. A los que hemos sido expulsados.

El árbol de la ciencia del bien y del mal no era una prohibición con su estela de castigos y lamentos. Era un regalo, el regalo más preciado del Paraíso. Adán y Eva se dan cuenta enseguida, y la vergüenza de su error los hace sentirse desnudos. Vergüenza es lo que se siente cuando uno, pretendiendo ser más de lo que es, termina por mérito propio en la indigencia. Esa soberbia del alma harapienta reflejada en el espejo, que causa la desgracia ya

irreparable y la aleja de quien la ha querido bien. Nos gustaría ocultarnos, pero sobre todo ocultarnos de nosotros mismos. Pero no hay lugar en el que uno pueda ocultarse de sí mismo.

Yahvé Dios, en un gesto triste, y tras haber maldecido a la especie humana, «hizo para el hombre y la mujer túnicas de piel y los vistió». La rabia los maldijo. La pena por la forma en que acababa todo obtuvo para nuestros padres una última caricia de su creador. Luego, «habiendo expulsado al ser humano, puso querubines delante del jardín de Edén, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida».

Opus:

El relato de Adán y Eva en el Paraíso es una narración yahvista, es decir, obra del narrador conocido como J por su uso del nombre de Yahvé. Fue escrita hacia el siglo VII a. n. e. y se encuentra en el Antiguo Testamento, entre Génesis 2, 8 y Génesis 4. Aquí hemos utilizado la traducción de la Biblia de Jerusalén.

Del texto sale la famosa maldición de Yahvé contra el ser humano, que iría adquiriendo la forma doctrinal del pecado original. De tal modo, la humanidad nace en pecado y solo la gracia divina puede redimirla, pues su naturaleza es frágil, además de culpable. La culpa, el pecado, el pesimismo antropológico subyacente se asentaron en la exégesis bíblica y en el imaginario colectivo como los temas principales.

Sin embargo, la fuerza ética que emanaba del relato y sus precisas advertencias para una vida buena han pasado históricamente desapercibidas.

Un ciego que no escucha su voz

> Es esto lo que resulta cómodo en la tragedia, se da un pequeño golpe con el pulgar para que arranque..., y después no hay más que dejarlo caer. Uno está tranquilo, el aparato funciona solo. La muerte, la traición, la desesperación están en él, y los resplandores, las tormentas, los silencios. La tragedia es limpia. Es tranquilizadora, es segura.
>
> JEAN ANOUILH,
> *Antígona*

Juzgar a los demás para no mirar en la oscuridad propia: así es como los individuos y las sociedades se vuelven intolerantes e intolerables, asfixiantes. La realidad se convierte en una red de juicios que van y vienen, se cruzan, colisionan, y no dejan espacio para moverse con libertad, para respirar.

Apenas sabemos algo de quiénes somos –como poco, una tarea sin final–, pero lo compensamos con la ilusión de que conocemos bien a los demás. A una miseria intelectual le corresponde una miseria moral. A menudo hay una alta correlación entre ambas. Lo que no conocemos de nosotros se convierte en juicio sumario sobre los demás. En el mejor de los casos.

En el peor, la sentencia negativa sobre los otros conforta y justifica nuestros defectos y vicios. O los borra. El mundo se puebla de culpables que enseguida se convierten en causa de nuestros males, en enemigos de nuestra existencia, en peligros. En objeto de exterminio.

En nuestras fuentes antiguas hay advertencias severas sobre este complejo ético que suele desembocar en catástrofes humanas: «No juzguéis y no seréis juzgados»; «Conócete a ti mismo»; «Cuando veas a un hombre sin virtud, examínate», etc. Y hay un mito que habla particularmente de la ignorancia de sí como origen de grandes

desastres. Es la historia de Edipo, el de los «pies hinchados» a causa de dos fíbulas que le colocó Layo, su padre, para que no pudiera escapar cuando hizo que lo abandonaran en los collados del Citerón. Sófocles el ateniense (496-406 a. n. e.) escribió una tragedia sobre este héroe desgraciado que colaboró para hacer aún más grande su desdicha. Es curioso, porque el cuento tradicional –lo que conocemos como *mito*– no es tan pesaroso. Según ese otro relato, Edipo, que mató a su padre y se casó con su madre, murió feliz y contento en su palacio de Tebas, sin tormentos de conciencia. Pero Sófocles ya está en un mundo nuevo: el mundo de los ciudadanos que reflexionan sobre sus actos y se hacen responsables de ellos. Es difícil hacer ciudades, articular intereses y constituciones, y hablar de voluntad popular si cada uno no se hace responsable de sí mismo. Si cada uno rehuye sus obligaciones y solo entiende que la vida es lo que decide el Hado, la mácula familiar o la arbitrariedad de los dioses.

Hacemos cosas y hay que observar las cosas que hacemos.

Ciertamente, la realidad mantiene zonas opacas, azarosas, inescrutables. Pero hay otras en que la intervención y la consideración de los individuos son decisivas. En las que los individuos son plenamente conscientes de lo que hacen o como mínimo de las consecuencias de lo que hacen. Sófocles decidió hacer que Edipo fuera responsable de las consecuencias de sus actos, aunque no lo fuera plenamente de su realización. Un nuevo universo legal y un nuevo tipo humano acababan de nacer.

Esta es la tragedia. Edipo, tras el criminal abandono del padre y gracias a la compasión de un sirviente, terminó siendo adoptado por Pólibo, rey de Corinto, y por su mujer Mérope, que lo educó y le dio el sobrenombre. Todo pudo haber ido bien..., si no hubiera hecho acto de presencia el *daimon.* Ese espíritu inquieto que, entre otras cosas, susurra en las conciencias de los antiguos griegos sospechas sin fundamento y temores que acaban por materializarse. Las cosas no son lo que parecen y entonces la vocecita no calla ni por la noche ni por el día. Las palabras de un borracho en una fiesta bastan para que Edipo empiece a sospechar de su filiación con Pólibo y Mérope. No necesita mucho. Él ya debía de saber algo, porque estas cosas se

saben sin necesidad de que te las digan. Una cierta reserva en algunos temas, un rasgo de carácter anómalo, una extrañeza física, cualquier cosa. O tal vez ninguna: tu vida es perfecta, pero tú no encajas.

Así que Edipo comienza a preguntar. A todos menos a los que debe, es decir, a sus padres adoptivos, a los que de verdad saben. Marcha a Delfos, a varios días de viaje desde Corinto, y pregunta al oráculo: acostumbramos a dar largos rodeos cuando preferimos ignorar la respuesta a lo que preguntamos. El oráculo no le dice si los reyes de Corinto son sus verdaderos padres. A cambio, le anticipa que matará a su padre y que se casará con su madre. Al menos, esto es lo que cuenta Edipo o lo que se cuenta por ahí que le dijo la Pitia. Porque los oráculos en realidad no solían ser muy claros. Y es difícil que, en caso de que lo fueran, no oculten más de un sentido, algún doblez, trampas. La gente que va allí está al tanto. La Pitia, sentada sobre el trípode y en medio de un trance, dice cosas difíciles de entender que luego son pasadas a papel por una especie de sacerdote poeta que las pone en griego hermoso y comprensible, dentro de lo que cabe.

En cualquier caso, Edipo está convencido de lo que le han dicho y de que eso que le han dicho significa literalmente lo que le han dicho.

No se toma la menor molestia en averiguar si en el oráculo se esconden más cosas, alguna paradoja o ambigüedad, alguna licencia poética, alguna sugerencia o insinuación. El significado y el sentido de las palabras son lo mismo y vienen en el diccionario. No hay que buscar en otro sitio. Si alguien dice que se te ha ido el santo al cielo, es que tenías un santo del que no te habías percatado y que se ha ido de viaje a visitar a san Pedro para lo que sea. A gente así la llamamos literal. Si en un cronómetro Rolex ven un león dorado, esperan que el león ruja. Y, si no, devuelven el reloj.

Edipo es un literal. Y como tal, para evitar las desgracias anunciadas, decide no regresar a Corinto. A pesar de que no está seguro de que aquellos de allí sean el padre que va a matar y la madre con la que se va a casar. En fin, lo normal, lo que haría cualquiera.

Ciertamente, suena raro que vayas a matar a una persona que no te ha hecho nada, excepto bien, y a casarte con otra que es tu madre, como si ella no tuviera ni voz ni voto en el asunto. Ni en Grecia ni en ninguna parte era corriente que las madres se casaran con los hijos. Ni corriente ni extraordinario. Simplemente no pasaba. Además de que estaba prohibido. De modo que, indirectamente, aunque de forma clara, el oráculo ya le había advertido de que Pólipo y Mérope no eran sus auténticos padre y madre.

Pero Edipo no está para indirectas. No es lo suyo. Entendiendo lo que entiende y cómo lo entiende hace la deducción pertinente: no volver a la casa de sus presuntos padres. Asunto arreglado. No puedes matar ni casarte con alguien a quien no ves. Irrebatible.

La tragedia de Sófocles es el viaje de Edipo por las palabras y más en concreto por las palabras difíciles. Que él quiere convertir en fáciles. El clímax de la tragedia, después de que Edipo haya derrotado a la Esfinge, haya sido coronado y convertido en esposo de Yocasta es la súplica de Tiresias a Edipo de que no busque un culpable de la peste que asola Tebas, enviada por un dios a causa de un delito impío de sangre. ¿Hay un crimen y no debe buscarse al culpable? Imposible para Edipo, que para vivir necesita respuestas claras y distintas en su cabeza y odia la oscuridad, la ambigüedad y lo ignora todo acerca de cuándo uno debe pararse y no preguntar más. Por otro lado, ¿quién no intentaría detener una peste? Bueno, cualquiera que temiese que la caza del culpable podría resultar peor que la peste. Por ejemplo, si desencadenara una guerra civil, la destrucción de la ciudad, traiciones entre hermanos. Tiresias lo sabe. La peste es dura, pero hay cosas peores. La maldición de Hera o de Apolo, que condena a la ciudad por haber acogido a un parricida (Edipo ya ha matado a su padre Layo), no será en comparación tan devastadora.

Pero ¿cómo no empatizar con Edipo al mismo tiempo? Sospecha de sí mismo, pero le falta valor para buscar la verdad. Si la buscara sinceramente, evitaría los mil tentáculos de la tragedia. Porque las tragedias no se quedan quietas. Toman aire y siguen en marcha.

Si buscara la verdad sinceramente tendría algo real y sólido a lo que enfrentarse. No iría dejando cadáveres por el camino. La

cobardía tiene muy mala prensa entre los valores tradicionales, pero hay en ella un fondo de pasión. En sentido estricto: es un *páthos*, algo que se padece, que desborda, que no depende de uno. O no totalmente. El cobarde no es cobarde queriéndolo. Lo lamenta en lo profundo y se desprecia. Pero no puede hacer nada.

Hay además una cobardía íntima, moral, del alma, respecto de lo que realmente somos y de lo que realmente hacemos, que se resiste hasta la inmolación al asalto del análisis. Muchas veces, se resiste enmascarándose. De acciones solidarias, por ejemplo, de buenas maneras, de ética irreprochable. De conducta heroica, también. Los héroes y los íntimamente cobardes a menudo no están tan lejos. Ir hacia la muerte o la gloria antes que hacia la verdad. Encrucijadas a vida o muerte. No es complicado, la vida y la muerte tienen fronteras claras. Porque, por otro lado, ¿cómo distinguirnos a nosotros mismos de nuestros subterfugios, excusas, justificaciones cuando buscamos la verdad de lo que somos y hacemos?

Buscamos la verdad y lo que hacemos muchas veces es aumentar nuestro arsenal de excusas morales: todo se vuelve aún más aborrecible.

Mucho mejor y más enérgico, incluso audaz, es buscar la culpa ajena, la perversión ajena. No somos tan diferentes, hay algunos incluso peores. Lo que no podemos ver dentro de nosotros mismos podemos verlo en los otros, así obtenemos un reflejo consolador de nuestra falta de valentía, incluso una explicación por no haber buscado en nuestro interior: para qué, si todo está ahí afuera, si todos estamos igualmente podridos.

Sí, en el camino de vuelta del oráculo, cerca todavía de las montañas de Delfos, Edipo ha matado a Layo por una discusión de tráfico (de carretas), en una encrucijada de caminos. No sabe que es su padre, por supuesto. Sigue su viaje y algún tiempo después llega a Tebas.

Qué casualidad, aunque también es cierto que Tebas se halla de paso a Corinto. Pero él ya había decidido que no volvería a la tierra de Pólibo y Mérope. Al lector o al espectador contemporáneo todo esto le parece demasiado casual. A un griego, no tanto. A pesar del nuevo hombre con su nueva conciencia, la matrona Láquesis aún

sigue tejiendo el destino de las almas en su inmortal huso. Los dioses y las Moiras todavía no se han ido, solo están buscando un nuevo acomodo en la ciudad.

En cualquier caso, Edipo ya había decidido que no preguntaría a los que realmente sabían. Prefería quedarse con el miedo a matar a su padre y a casarse con su madre. De hecho, por miedo a enfrentarse con todo lo que se pareciese a la verdad.

¿Por qué habría de temer lo que le dijeran Pólibo y Mérope? Te recogimos en casa, nos contaron que te habían abandonado en el monte, tenías dos fíbulas en los pies. Por eso tu madre Mérope te llamó Edipo. Un impacto al principio. Esos antecedentes desconciertan a cualquiera. Pero al final, salvo que no pudiera parar de darle vueltas, que se obsesionara con esa vieja historia, sería un mal rato que acabaría pasándose. Pero a la vez se enteraría de quiénes eran sus auténticos padres, la mejor manera de evitar los vaticinios del oráculo. Algo mucho mejor, en todo caso, que lo que ya había empezado a ocurrir.

En la entrada de la ciudad se había encontrado a la Esfinge, que se dedicaba a matar a personas sin ingenio. Ese ingenio de crucigrama, de adivinanza, de trabalenguas. A menor imaginación, mayor talento para eso. Porque la Esfinge formula enigmas y hay que descifrarlos so pena de muerte. Cuentan que a Edipo le preguntó cuál era el ser vivo que de pequeño anda a cuatro patas, de adulto a dos y de mayor a tres. Otros dicen que el enigma consistía en averiguar quiénes eran las dos hermanas que se engendraban sucesiva y mutuamente. Al extranjero no le costó gran esfuerzo contestar: el ser humano (*ὁ ἄνθρωπος*); o bien: el día y la noche (*ἡ ἡμέρα, ἡ νύξ*, ambos femeninos). A los enigmas les quitas la hojarasca lingüística y se vuelven trasparentes. En cambio, si la imaginación echa a volar, se convierten en monstruos y matan.

Como la Esfinge.

No bien Tebas se hubo librado del bicharraco –esa mezcla imposible, o sea, indescifrable, de mujer, león y ave–, cayó encima la maldición de Hera o de Apolo sobre la ciudad que acogía al impuro. Para entonces, Edipo ya había sido coronado rey y se había desposado con Yocasta, su madre, por méritos indiscutibles y con la

cerrada ovación de la ciudadanía.

La Esfinge había creado un problema más profundo que el de comerse a los tebanos. Era el tiempo en que los ciudadanos deberían haberse dedicado a buscar al asesino de Layo, cosa que no pudieron hacer por estar ocupados en deshacerse de la Esfinge. Así que ella los obligó «a cuidar de lo inmediato, no de lo dudoso» (Sófocles). De modo que eso es también una Esfinge y eso también son sus enigmas: cosas que te obligan a pensar en lo de aquí y ahora, olvidándote de que por culpa de eso puede sobrevenir una peste, pues la solución al primer asunto era el problema del asunto siguiente. Gente que en los preparativos de boda están tan entregados a satisfacer a los invitados que al final olvidan hacerse el traje de novios. A veces no es sencillo distinguir lo accesorio de lo importante. Sobre todo cuando se vive con la nariz pegada a lo que está justo delante.

A Edipo le suplican los prohombres, los sacerdotes, el pueblo, que encuentre al culpable. Edipo les contesta, con majestad, que él está ahí para servir. En la obra de Sófocles se percibe esa vanidad del que siente que encarna un poder absoluto. «Ningún sufrimiento como el mío», llega a decir. Que no se diga que él no atiende a las súplicas (con tal de no atenderse a sí mismo). Nada como el poder –grande, pequeño y mediano– vacía tanto por dentro. El peor oficio que hubiera podido escoger Edipo.

Envía a Delfos a Creonte, su cuñado, el hermano de su esposa-madre Yocasta, para que pregunte al oráculo por la causa de la ira divina.

Ya de vuelta, el tío-cuñado le informa de que Apolo exige castigar al impío que mató a Layo. Entonces viene la excusa colectiva de la Esfinge por no haberse investigado antes y Edipo pregunta si hay testimonios o pistas o algo. Sí, hay algo. Un superviviente. El superviviente ha declarado que los atacó una multitud, insistiendo en que no fue uno solo, sino *πλήθει χερῶν*, una muchedumbre de manos. ¿Por qué insiste en que no fue uno solo? ¿Por qué tantas manos? ¿No es sospechoso? ¿Y no se dirigía Layo, por cierto, a Delfos?

Aquí se agita suavemente el velo que Edipo ha aprendido a echar

sobre el corazón que piensa, el corazón que intuye, el corazón que sabe y habla con la voz del *daimon.*

Silencio. Ese silencio que son voces sofocadas. Una muchedumbre de voces sofocadas igual que una muchedumbre de manos fantasmales. Por un momento la escena se vuelve espectral. Los objetos y los pensamientos se hacen gaseosos, adoptan formas que enseguida se convierten en otras. El mundo no es un lugar seguro, no hay figuras estables, no hay materia.

En la angustia del momento, se reclama a Tiresias. Sí, porque Tiresias dicen que lee el porvenir, porque en Tiresias es ingénita la verdad (*τἀληθῆ ἐμπέφυκεν ἀνθρώπων μόνος*: único entre los hombres en quien está implantada la verdad). En realidad, como los auténticos adivinos, lo que lee es el presente, lo más difícil de descifrar. Saber lo que está pasando ahora, lo que significa y qué hacer con ello es más arduo que adivinar un futuro que, como todo futuro proyectado, es un ardid para las explicaciones interesadas y, llegado el momento, tan proteico que lo normal es que parezca que todos aciertan, unos de un modo y otros de otro.

El presente es el problema, qué hacer ahora –con disyuntivas, datos a medio cocer, imágenes contradictorias– es lo que confunde a la razón. El presente es la urgencia y apenas admite especulación.

Exige decisiones.

Además Tiresias es ciego. Castigado por Atenea o por Hera a causa de ver lo que no debe o de juzgar más de lo que puede. Tiresias se extralimita. Literalmente, pasa fronteras: durante una parte de su vida es varón, durante otra es hembra. Ciego para las apariencias del mundo exterior, ha sido castigado con el conocimiento de las cosas que suceden, vedadas al resto de los mortales. Lo dicho: único varón en quien ha sido implantada la visión verdadera.

En resumen, el ciego de sí mismo ha llamado al ciego que todo lo ve. El choque es inevitable. Discuten. Tiresias no quiere decir lo que sabe. Porque eso atraerá males mayores. No estamos seguros de que tenga razón. La peste no es precisamente un mal menor. Quizá el motivo sea otro: que crea que es el propio Edipo quien debiera denunciarse a sí mismo sacando las conclusiones que quiere evitar,

buscando culpables por aquí y por allá. ¿Por qué ha de hacerse responsable de otro y de los males que le perseguirán?

Insiste Edipo. Insulta a Tiresias, acusándole de vileza y de perversidad. Y entonces Tiresias, irritado contra el falsario, escupe en su cara: «Censuras mi manera de ser, pero no ves la que hay dentro de ti». «Eres un mal para ti mismo». «Teniendo vista no ves al punto a que ha llegado tu desgracia».

El resto de los acontecimientos es conocido. Edipo comprueba que la profecía se ha cumplido, porque Layo y Yocasta eran sus padres, y él, parricida y marido incestuoso. No lo soporta. Suplica a Creonte que se le destierre, que no merece ni ser rey ni vivir en Tebas.

Creonte prefiere preguntar a los dioses, no quiere tomar él la decisión. Al fin y al cabo, los crímenes de Edipo no han sido cometidos por su voluntad. A los ojos de la ley civil no es culpable. Mató a quien no sabía que era su padre después de haber sido afrentado y luchando contra seis. Se casó con la que no sabía que era su madre a causa de las propias disposiciones tebanas respecto de la Esfinge. El mismo Tiresias fue quien convenció a todos de que quien acabara con el monstruo debería ser rey.

Legal y civilmente, Edipo es inocente. De forma objetiva, no ha cometido ningún crimen de forma voluntaria. Todo lo que ha hecho ha sido justo o con arreglo al orden establecido. Entonces, ¿qué es lo que le tortura? Lo cuenta el desenlace de su reinado en Tebas. Con un broche de Yocasta, ahorcada en sus habitaciones, se hiere los ojos y queda ciego para siempre. Los ojos, después de todo, no le han servido de gran cosa. No vieron lo que estaba a la vista. Ni lo que había más allá de las palabras. Ni la concatenación de acontecimientos. No vieron quién era Edipo. No vieron que desde que traspasó los límites de Corinto el hado se había puesto en pie y comenzaba su ineluctable peregrinaje. Su obcecación ya era ceguera. Su empeño y su ira y su soberbia ya eran los de quien no quiere ver. Adelante, pues. Seamos también ciegos a los ojos de los demás. Que lo sepa todo el mundo.

Algo más muestra la tragedia de Edipo: no podemos escondernos de nosotros mismos. Más tarde o más temprano acabamos por

encontrarnos. Como con la muerte y la adversidad, podemos estar seguros de que nos alcanzarán.

Nos es dado elegir entre enfrentarnos a la verdad desde el principio o huir durante el tiempo que se nos permita, si se nos permite. La diferencia reside en el número de cadáveres que queremos dejar a nuestro paso: como Edipo dejó la peste, a sus padres muertos, a Tebas sumida en una guerra civil, a sus hijos varones enfrentados a muerte, a Antígona condenada. Y la cuestión es si queremos un final con las cuencas de los ojos ensangrentadas por crímenes que ignorábamos, el alma destruida y la descendencia masacrada.

La verdad tiene ventajas, aunque la verdad también dé miedo. Pero es mejor porque controla, o al menos lo intenta, la cantidad de daño que produce una desgracia añadida a otra desgracia, un mal sobre otro mal.

Hay dolores que forman parte de la vida, del mismo modo en que hay temores que forman parte de la vida. No puede hacerse nada. Vivir también es temer. El dolor por una pérdida, la proximidad de la muerte, la desorientación y falta de sentido, son cosas que desarman a los débiles seres humanos. Pero somos responsables de convertir lo que las cosas son inevitablemente en una destrucción a gran escala de la persona y de cuanto le rodea. En suma, de convertir el dolor que viene con la vida en daño: ese dolor que nos causamos a nosotros mismos y que, como dice esta tragedia, es el peor de todos. Porque de él no hay consuelo ni escapatoria. Uno ya sabrá para siempre quién es. De los dolores de la vida ha de hacerse responsable la vida, la naturaleza o quien quiera que la crease. Pero del daño que nosotros provocamos con nuestro dolor somos los únicos responsables. No tiene excusa, aunque siempre se encuentra alguna. Lo que no tiene es alivio. Ni siquiera el tiempo aligera la carga. Es bueno saberlo.

La cuestión en definitiva es si estamos dispuestos a soportar el dolor o si por cobardía moral y negligencia intelectual preferimos el daño. Edipo hizo su elección y no pudo evitar las conclusiones: «Apolo, amigos míos; él es el autor de mis males y crueles sufrimientos. Pero nadie me hirió, sino yo mismo en mi desgracia».

A veces, la felicidad no consiste en que desaparezca el dolor, sino en que no se propague.

Opus:

Edipo, la tragedia de Sófocles, forma parte de una saga tebana del autor que incluiría también *Edipo en Colono* y *Antígona*. Posiblemente fue representada hacia los años veinte del siglo V a. n. e., no siendo la primera en ser escrita de la saga. Ya en su tiempo, fue considerada la cima de la tragedia ática, a pesar de que no obtuvo el triunfo en el agón dramático de Atenas.

Aristóteles creyó encontrar en ella los elementos fundamentales de la composición trágica y Freud la inspiración para un complejo infantil. Sin duda es una tragedia de imponente fuerza simbólica, pero también ha de ser leída como lo que no puede dejar de ser: una ética sobre la mentira y el dolor, sobre la irradiación de la culpa y sobre el mal elegido.

Un espejo de los errores de esta vida. Errores comunes y corrientes, al alcance de todos.

Los silencios del perdón

> El infierno de los vivos no es algo por venir; hay uno, el que ya existe aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos.
>
> ITALO CALVINO,
> *Las ciudades invisibles*

Hay una historia en el Génesis que habla del perdón. Del perdón necesario para vivir en este mundo, para soportarlo. Del perdón a los demás (no es el único, ni el más difícil: hay otro que es más duro). Es una de las grandes leyendas de la Antigüedad, estremecedora, con un final feliz en el que todo lo que parecía que nadie podría arreglar nunca, se arregla, resplandece como una gesta humana. Una apoteosis de reconciliación. Puro perdón, una victoria de la generosidad de un hombre, de la grandeza de un titán del espíritu. Bueno, eso parece.

La historia de José, en el libro del Génesis. Enhebrada en otro relato más grande y decisivo, fundacional, el de la marcha de los judíos a Egipto y su éxodo posterior hacia la Tierra Prometida acaudillados por Moisés. Son dos patriarcas fundadores, pero con diferencias.

Moisés habla con Dios, discute con Dios, se enfada con Dios y Dios con él. Después de tanta penalidad, Yahvé no le permitirá entrar en la tierra de la promesa a causa de sus enfrentamientos. En cambio, José y Dios no se hablan ni para bien ni para mal. En este relato son dos extraños. Dios le envía sueños, eso sí, y el hijo de Jacob intuye que son de origen divino, pero no va más allá: «¿No son de Dios los sentidos ocultos?», dirá. José está solo consigo mismo y con sus decisiones. En las crisis, y algunas serán terribles, solo se tiene a él. Ni siquiera tiene un confidente ocasional. Durante toda su historia intuimos la tormenta que no cesa en su interior, pero

no la oímos. Nada. Silencio. Mientras Moisés, a pesar de su contacto con el Altísimo, es en cada ocasión decisiva un mar de dudas y un mal líder de sí mismo y de su pueblo, José es una roca. Cuando toma una decisión, decide de una vez por todas sin que preceda ninguna reflexión visible, aunque se percibe una profunda meditación que no deja rastro. Se ha acostumbrado a la soledad, a que no haya nadie cerca, rodeado de extranjeros y de amenazas que tendrá que afrontar sin ayuda. Cuando habla, no solo ya está todo pensado, sino que está todo hecho. Su palabra tiene una potencia reconocible: hace.

Las personas solas nos rompemos ante los dilemas y contradicciones de la experiencia. Necesitamos a alguien en quien reposar nuestra incertidumbre fundamental, nuestros quebrantos. A quien pedir consuelo. José ha aprendido a lidiar exclusivamente con sus recursos. Nunca ha habido nadie. Y además suelen traicionarle. Sus hermanos, la mujer de su benefactor Putifar y hasta quizá su padre, que se conformó con una túnica manchada de sangre de cabrito como explicación a la desaparición del hijo predilecto. (Jacob era fácil de conformar, como su padre Isaac cuando le otorgó la primogenitura, a pesar de que todos los indicios apuntaban a que le estaban haciendo pasar por Esaú. Cosas de la estirpe).

No hay Dios. Hay José. Tal vez, en ausencia de Dios, José tenga que hacer de Dios. La madeja de la vida en sus manos, sin designios ni mandatos, sin revelaciones, sin promesas. Si todo sale bien, ¿cómo no creerse un poco Dios, un poco faraón? ¿Cómo no aceptar que estaba predestinado a sentarse en la cúspide del mundo? De hecho, lo está. O va a estarlo.

La vida de José ha sido dura. Al principio era feliz. Aunque no podemos estar seguros. Su padre le adoraba. Y, según cuenta el Génesis, él también se adoraba un poco a sí mismo. También lo cuentan otros relatos que hablan de sus ensoñaciones y de sus pequeños delirios de grandeza nocturnos. Ve al sol, a la luna y a once estrellas alabándole en círculo. Hasta su padre le reprocha el sueño. ¿Es que él, su madre y sus hermanos habrán de reverenciarle «hasta el suelo»? También ve que las gavillas que hacen sus hermanos se inclinan ante la suya. Los hermanos hierven de ira.

¿Alguien tan ensimismado puede ser feliz? Vive en su mundo, ve cosas, lo demás no le importa mucho. Para colmo, murmura contra los hermanos al padre. Esto ya no es exactamente ensoñación o ensimismamiento. Es política, lucha de intereses, deseo de poder en un mundo tan rígidamente patriarcal.

No hay mujeres que dejen huella en la historia de José. Su madre no hace acto de presencia ni se menciona su luto por la desaparición del hijo pequeño. El faraón le dará por esposa a Asnat, hija de un sacerdote, pero no tiene contacto con los hermanos cuando mucho más tarde José los invite a su casa. Ni siquiera sus hijos, Manases y Efraím, parecen haber salido de la madre, sino que «Dios me los ha dado aquí», en Egipto. Y por supuesto no tiene voz. Ninguna mujer tiene voz en esta historia. Eso nos sitúa en un campo de batalla masculino, de acciones concretas, de intereses despiadados, de estrategias de victoria. Nada de símbolos ni de segundas lecturas. Lo que sucede es lo que hay. El más despabilado y audaz gana. ¿Qué gana? Vencer a los otros. El mundo patriarcal es simple. Unos ganan y otros pierden, y nunca hay duda de quiénes son los unos y los otros. Y aquí suele terminar todo. O casi todo. En el caso de José se complica un poco porque, como decíamos al principio, vamos a hablar del perdón. Eso ya no pertenece exactamente al canon varonil. Eso es un asunto complejo y ligeramente retorcido. Nunca se sabe dónde empieza y dónde termina. Si es sincero o no. Ni cuánto va a durar. Y desde luego no parece un juego de ganar y perder. Al menos de ganar y perder con claridad, con los goles o los muertos en un tanteador arriba del estadio.

Los sueños juveniles de José –cuando su relato comienza tiene ya diecisiete años– le anuncian o le sugieren que será un líder o que podría serlo. Si José creyera ciegamente en los sueños y en su origen divino se quedaría esperando con toda tranquilidad. O empujando un poco hacia su destino, pero sin jugarse la vida. No da esa impresión. Por el contrario, se pone en riesgo y en más de una ocasión sale vivo por casualidad. Y Dios está callado. La historia de José es una de esas novelas fatales en la que todo lo que pasa está pasando en la cabeza del protagonista. Se jacta ante sus padres y

hermanos de sus sueños de gloria y dominación. Los mejores vestidos son para él. Jacob le bendice a cada momento, primer y único hijo hasta entonces de la mujer que amaba y que fue la última en darle descendencia, ya anciana. El rencor de sus hermanos le es indiferente, más bien le parece la prueba de su preeminencia.

Hasta que el drama se desencadena. Como muchos en la vida ordinaria, este es un drama que los actores podrían haber evitado y que produce la sospecha de que no quisieron. Jacob manda a su hijo a visitar a sus hermanos, que andan pastoreando por Siquem.

Alrededor de 80 kilómetros desde el valle de Hebrón, entre dos y tres días de viaje. ¿A qué? «A ver si tus hermanos siguen sin novedad, y lo mismo el ganado, y tráeme noticias». No debe de ser un viaje fácil para la época. José tiene que preguntar para encontrarles. Están en Dotán, finalmente, a unos 30 kilómetros de Siquem. Un día más de viaje.

No parece un trayecto sencillo para hacerlo solo, pero la soledad va a ser una constante en la vida de José. Es capaz de detectarla y algo le dice que más vale que se acostumbre a ella. De modo que su padre, antes de que emprenda ese viaje débilmente justificado, tiene que escuchar de su hijo las mismas palabras que escuchó Abraham de su hijo Isaac cuando iba a sacrificarle: «Heme aquí. Estoy listo».

No son las mismas palabras, pero suenan igual que las que Jesús dirige al Padre Dios desde la cruz: «En tus manos encomiendo mi espíritu». Que no son muy distintas del tono en que suenan esas otras: «¿Por qué me has abandonado?». Isaac, José, Jesús saben que su padre ha escogido su destino y que ellos tienen que cumplirlo.

Ese destino no es materia de discusión.

¿Por qué arriesga Jacob la vida de su hijo más querido? ¿Por qué da la impresión de que José lo sabe? «Estoy listo». ¿Acaso son conscientes de que algo no va bien y de que se acerca un desenlace? Pero el relato se limita a contar la acción. Estamos en el territorio del narrador llamado Yahvista o J, un reino de silencio.

Cuando los encuentra, los hermanos deciden hacerlo desaparecer. Lo arrojan a un pozo. Si hubo quejas y lamentaciones

de José, el texto no lo cuenta. En el alma de los protagonistas, ¿estaba ya todo decidido? El padre Jacob, los hermanos, José, ya sabían –y estaban dispuestos– a que aquello terminara. No más envidia, rencor, inquietud. Todo a un pozo.

Pero de los pozos se sale. Tenemos experiencia. Sacan a José y lo venden a unos mercaderes madianitas que iban camino de Egipto. Entretanto, el conformismo de Jacob con la túnica ensangrentada de José.

Y en Egipto, el muchacho amado por Jacob es vendido al jefe de la guardia real, Putifar. Enseguida, el esclavo hebreo hace prosperar al funcionario. Tiene olfato para los negocios y es un magnífico gestor.

¿De dónde ha sacado esas habilidades? ¿De la desesperación y el exilio? Quizá. La supervivencia física y económica es un arte de náufragos.

Nos preguntamos qué habrá sido del muchacho ensoñador, ensimismado, que veía soles y estrellas, gavillas reverenciosas... Explicarlo puede no ser tan difícil. Se ha visto ante la muerte, una muerte sensible, ha vivido la angustia de los últimos momentos, se ha despedido de todo: también del que era. Quizá despedirse de quien uno es, sea lo primero de lo que uno se despide cuando va a morir. Se acabó el José de las visiones y empieza el José superviviente. ¿No es como el viaje al Hades de los héroes griegos, otra *νεκία,* del que se vuelve más fuerte y más sabio, si es que se vuelve? El antiguo José ya no sirve en Egipto, igual que el viejo Ulises no servía para encontrar el camino de vuelta a Ítaca.

Ha cambiado, eso es lo que dice el relato. Y ha cambiado drásticamente. Lo cierto es que parece uno de esos cambios que no distan mucho de una venganza contra uno mismo. Antes soñaba y todo el mundo me hizo daño, ahora seré práctico y conquistaré el mundo. Es una ecuación bastante común: no ciega la fuente del dolor, huye de ella. Da igual hacia dónde, de extremo a extremo. Y se sostiene en la creencia de que el poder sobre los demás es también poder sobre uno mismo. No hace falta comentar lo nefasto del error. El dolor se convierte en daño grave al inspirar la estrategia para vivir: la huida del enfrentamiento a las verdaderas causas,

coincidentes además con algunas de nuestras más profundas debilidades. También de las de José.

La mujer de Putifar se siente atraída –más bien hechizada– por el hijo de Jacob. Este la rechaza desde el principio o quizá después de algún escarceo. La mujer, despechada, le acusa de intento de violación y el muchacho acaba en la cárcel. Ciertamente, el Midrás se hace preguntas pertinentes: ¿tonteó con ella, desplegó sus encantos y luego la despreció? Bueno, no parece descabellado pensar que el joven quisiera caer bien a su ama. Pero el antiguo Narciso ha salido de escena. Se dedica a los negocios. Si despliega sus encantos ha de ser también por negocios. El nuevo Narciso se mira en el espejo del éxito material. Hay muchos así.

En la cárcel conoce al copero y al panadero del faraón. Tienen sueños y él ve en ellos señales del futuro, que luego se cumplirán. Uno morirá ahorcado y el otro prosperará en la corte. Un día el faraón sueña con vacas flacas y vacas gordas. Otro día sueña con espigas de trigo henchidas y con espigas de trigo marchitas. El copero –otro superviviente– se acuerda de José y el faraón le llama para que lo interprete. La respuesta de José la sabe cualquier escolar. Vendrán siete años de abundancia y siete años de escasez, de modo que habrá que ahorrar y guardar en los primeros y administrar bien en los segundos. Así llega José a ser el administrador general del reino, la primera dignidad después del faraón, que así lo establece.

El tiempo pasa y llega la hambruna. En Canaán no tienen trigo. Jacob manda a sus hijos a comprarlo a Egipto. Para entonces hay un nuevo retoño en la familia, también hijo de la bienamada Raquel: Benjamín. Un sustituto de aquel otro hijo predilecto y en cuyo parto ha muerto la madre. Raquel no ha hablado en este relato y ya es seguro que no hablará en adelante.

Los hermanos se presentan ante José sin Benjamín, que se ha quedado en casa con el padre. Jacob ha sido precavido: «No vaya a sucederle alguna desgracia». ¿No se fía de sus hijos? ¿Es una precaución genérica? El texto sugiere que ya tenía edad suficiente como para hacer ese viaje y cumplir obligaciones. No es un niño. El caso es que Jacob lo protege. Una clase de protección que ya

sabemos que suele traer consecuencias y anunciar peligros. Excesiva, deja a los protegidos expuestos a la envidia y al rencor de los que también merecerían privilegios y no los reciben, de los iguales que por arbitrio del patriarca de la familia no son tratados como iguales (y se vuelven peligrosos). Pecado de Jacob, que cree expiar así la imprudencia que cometió con José. Una expiación que contiene a la vez su propio pecado. Una paradoja de la vida no tan infrecuente.

José se encuentra con sus hermanos y trama su venganza. No lo será del todo, porque terminará en el perdón. ¿O tal vez se convierte en perdón al ver el dolor de los otros? Los trata mal, les hace creer que sospecha que son espías. Después quiere que le traigan a Benjamín y para asegurarse de ello se queda a Simeón como rehén. Le traen a Benjamín, más por hambre que por deseo de rescatar a Simeón, con las reticencias del padre y al final con su consentimiento. Cuando todos vuelven a marcharse, una copa de plata en la alforja de Benjamín hará que sean detenidos por los servidores de José y devueltos a Egipto. Aquí se produce el verdadero reencuentro, caen las máscaras, explotan los llantos, pero la desconfianza no se ha ido del todo.

José ha visto la necesidad y el sufrimiento en la cara de los hermanos y ha proyectado la pena del padre Jacob al quedarse con Benjamín, su hijo pequeño, al escenificar su propia desaparición muchos años antes. Siente que puede perdonarlos, que ha llegado el momento. Ahora bien, ha llegado tras el espectáculo de dolor causado por él mismo. No es un dolor cualquiera, es uno del que es autor. El perdón aquí se ha derivado de la venganza. No está consumado, no es aún perfecto. Es más bien una lástima, una empatía de corte superficial. Emotiva, pero sin profundidad.

Ha de dar un paso más, ha de explicarse. Ir más allá de la emoción, dar significado: «No os pese mal ni os dé enojo el haberme vendido acá, pues para salvar vidas me envió Dios delante de vosotros», dice José tras la catarsis familiar.

Todo ha salido bien, luego todo ha estado bien. O lo que es lo mismo: lo he pasado mal, pero era por algo. Sube un poco el tono cuando menciona a Dios, pero no mucho. La intención es quitarle

algo de culpa a los hermanos, que ellos también se sientan parte de un destino que, como todos los destinos, son enviados por Dios. No se la quita del todo, claro. O, mejor dicho, no les quita del todo la desconfianza hacia ese perdón. Habría sido preferible que José les echara en cara la perfidia, la alevosía, la crueldad y a continuación les hubiera perdonado. Ese perdón habría salido del mismo tuétano de la ofensa y se habría impuesto a ella. Pero de este modo... Todo ha salido bien: por eso estáis perdonados. ¿Se les perdona lo que hicieron o se les perdona porque ha salido bien? Esa ambigüedad tan poco tranquilizadora.

Pero es perdón, al fin y al cabo. Sirve para ir tirando. De otro modo la familia no podría reunirse, los lazos de José con el pasado quedarían disueltos, no volvería a ver a su padre, el ciclo se repetiría, mentiras, crímenes, resentimiento... Sin el perdón, José tendría que enfrentarse a la pérdida y quedarse sin memoria, sin identidad, sin origen, sin relato. ¿Qué va a contarles a sus hijos?

¿Que es un empresario de éxito y que se ha hecho a sí mismo? El perdón de José es útil. Nos inclinamos a perdonar cuando intuimos el beneficio. Claro, hay ganancias diferentes. Se puede perdonar por intereses materiales más o menos inconfesables. Se puede perdonar para restituir la propia identidad o para interrumpir la generación de dolor. En todos los casos, del perdón se obtiene algo. Naturalmente, hay que tener altura de miras y solidez moral para detectar el beneficio y no sucumbir al impulso de devolver el daño y de multiplicarlo.

A José, en el Midrás, lo llaman Z*adik*, «justo». ¿Será porque el Génesis entiende el perdón como una forma de justicia? La justicia es una armonía entre las partes, un compromiso entre ellas que restablece un equilibrio que se ha perdido o que podría perderse y sin el cual todo empeora. ¿No es ese el trabajo del perdón? ¿No está restableciendo José un equilibrio perdido? Los justos perdonan.

Bienaventurados los justos...

Hay que entender qué es el perdón. En la tradición judía, el *Kipur* («expiación»), la fiesta más sagrada del año, representa un proceso de diez días que los que han cometido falta dedican al arrepentimiento, la expiación y la reconciliación. El perdón

propiamente dicho se halla al final. Para llegar hasta él hay que haberse arrepentido, hay que haber expiado la falta mediante petición pública de perdón y, por supuesto, recibirlo de la persona a la que se ha ofendido. Puede no recibirse, pero en ese caso el veredicto último ya pasa a la voluntad de Dios.

La verdad sea dicha, no escuchamos con voz clara el arrepentimiento en los hermanos de José, aunque sí vemos la expiación (esas idas y venidas angustiadas entre Egipto y Canaán).

Es con toda probabilidad la causa de que no escuchemos el perdón completamente redondo de José, pues si él lo concede porque ha obtenido cierta venganza, ellos lo aceptan por miedo. Hay demasiados silencios entre ambos y el relato no consigue aclararlos. En resumen, ni el arrepentimiento de unos ni el perdón del otro son transparentes.

El relato vuelve a la carga en el tramo final, tras la muerte del patriarca Jacob, cuando los hermanos, inquietos por que el padre ya no estará allí para contener a José, le piden la confirmación del perdón de sus crímenes. Y él repite la monserga de que todo lo malo fue para bien: «Aunque vosotros pensasteis en hacerme daño, Dios lo pensó para bien, para hacer sobrevivir a un pueblo numeroso». No se ha movido un ápice de la anterior contestación a la misma inquietud: ha sido para bien, así que no estuvo tan mal. Cuando en realidad, fuera para bien o para mal, lo que hicieron los hermanos es un crimen de lesa humanidad, que es lo que se juzga. No el resultado, que en esta vida es siempre aleatorio.

José no es completamente sincero. Concede el perdón, puesto que ya no les infligirá daño alguno, pero es obvio que se reserva algo. Hay algo que no les da.

Y lo que no les da es el olvido. Perdonará, pero no olvidará. Un nuevo sentido de la palabra Z*adik*: ser justo es también ser justo con uno mismo. Y José no sería justo consigo mismo si olvidara lo que le han hecho. Porque lo que le han hecho forma parte de lo que son sus hermanos. Uno no puede olvidar cómo es la gente. No puede ponerse gratuitamente en peligro sin culparse más tarde. Los hermanos de José cometieron uno de esos crímenes que revelan el alma del autor. No fue un error, un despiste, ignorancia. Se llevó a

cabo contra un ser indefenso y con toda la malevolencia que cabe en una mente humana. En el fondo, da un poco igual que se hubieran entregado al arrepentimiento. Hay actos que imprimen carácter, que son señas de identidad.

El perdón no incluye el olvido. De hecho, lo excluye. Se perdona en presencia y memoria del daño que nos han hecho. Si esa presencia o ese daño se han diluido o desaparecido en el tiempo, no tiene ningún sentido otorgar el perdón, pues el olvido ya ha hecho todo el trabajo, agua pasada.

Solo así se explica la reticencia íntima de José a abordar el perdón –que de todas formas concede– con claridad, pues ni siquiera lo menciona de forma expresa. En realidad, en el relato nadie menciona abiertamente lo que ocurrió. Tampoco Jacob. Se borra en contacto con la necesidad de que todo vuelva a ser como antes o, por lo menos, de que se pueda seguir adelante. Hay muchas cosas en juego, una estirpe, un pueblo, una memoria.

Sin duda, ese es el motivo más profundo por el que José concede el perdón. Tiene una deuda consigo mismo y con sus hijos: ofrecer la identidad de unos orígenes, buscar su lugar en el relato de las generaciones. No es cualquier cosa. Más bien es todo lo que un ser humano tiene de verdad.

Sin embargo, ¿es la única deuda que tiene? ¿Basta con esos motivos para perdonar, para hacer borrón y cuenta nueva, aunque el borrón quede?

El José que conocimos en Hebrón era un poco Narciso, pero se reflejaba en las estrellas. Sus sueños miraban a lo alto, como recomendaba Ptolomeo, y él se sentía destinado. Tal vez un profeta. Desde luego, un visionario, un jefe de pueblos, un patriarca más luminoso que ninguno de los que le precedieron. Delirios, sí, pero delirios de alma grande, celestes. El sol, la luna y los planetas se inclinaban ante él, como las gavillas del trigo crecido de la tierra.

Sueños enviados por Dios a un elegido.

El José de Egipto es otra cosa. Al principio, medra porque no le queda más remedio. Después, porque le gusta. Durante los años de hambruna, compra todo el suelo de Egipto a los que no tienen para comer y convierte al pueblo a la servidumbre. Pagarán con una parte

de las cosechas. Ha especulado con la miseria y con la necesidad, se ha enriquecido junto al faraón. Cuando más tarde veamos al pueblo hebreo esclavizado en el país, no debiera olvidarse la aportación intelectual de José.

Y José es cada vez más poderoso. Así es como se presenta ante su familia, con las insignias de la autoridad y de la riqueza. No hay ternura, hay ostentación. No infunde amor, infunde temor.

Ha cambiado. ¿Sabe él que ha cambiado? Llora ante sus hermanos. Llora ante su padre. No son lágrimas que resbalan suavemente por la mejilla. «Y se echó a llorar a gritos, y lo oyeron los egipcios, y lo oyó hasta la casa del faraón». «Y viendo a su padre Israel se echó a su cuello y estuvo llorando sobre su cuello». Es un llanto desesperado. Es un llanto por lo perdido. Es un duelo. Es un duelo por el José que se quedó para siempre en Hebrón y que ya no volverá, a pesar del reencuentro, a pesar de las conquistas y de los éxitos. Quizá a causa de ellos.

De la vanidad inocente al poder planificado. Del niño que juega a ser Dios en un universo imaginario al adulto que controla como si fuera Dios a los seres humanos de esta tierra. En medio, el mismo desierto que separa Canaán de Egipto. Un desierto moral, afectivo, del alma. Este es el lugar de otro perdón. Quizá un perdón primordial, anterior a la posibilidad y a la capacidad de poder perdonar a otros. José ha llegado a ser grande, pero no en el sentido en que él habría esperado de sí mismo. Cuando se mira en el espejo de sus ideales no se reconoce. El héroe de luz convertido en un funcionario real. Un alto funcionario, desde luego, pero un funcionario, un técnico, un administrador de los bienes de otro, con una jerarquía y una dignidad supeditadas a las que tiene otro, el faraón. Nada por sí mismo. Nada en sí mismo.

Hay muchas razones por las que en esta vida debemos emprender el camino del perdón a nosotros mismos, el más difícil, el casi imposible perdón. No nos perdonamos fácilmente y, por lo general, nunca lo hacemos. En comparación, perdonar a los otros es sencillo.

¿Alguien conoce la manera de perdonarse a sí mismo?

La mayor razón de todas, la que nos condena casi

irremisiblemente, es no haber podido cumplir nuestros ideales. Dicho de forma menos enfática: no ser quien esperábamos ser. Cada uno lleva a cuestas su ideal –la mayor parte de las veces como una cruz– y más tarde o más temprano asiste a su caída. Nos sentimos culpables por no haberlo alcanzado, por haberlo concebido, por habernos dejado seducir por caminos más fáciles, por haberlo traicionado por un plato de lentejas o por las lentejas del reconocimiento social, por no haberlo olvidado de una maldita vez, por seguir cargando con él. Y finalmente nos sentimos culpables por no saber perdonarnos para poder continuar nuestra vida con lo que tiene y con lo que hay.

En algún recodo de su tortuoso camino, José dejó de ser el que quería ser, el que soñaba ser. No se lo ha perdonado y la excusa de que tenía que sobrevivir no justifica sus actos despiadados ni su rabia ni su resentido orgullo que explotan en un llanto lastimero. Pero daría igual. Nada consuela de la caída del ideal de sí mismo. Un ideal cuya pérdida en cada uno de nosotros encubre otros fracasos: no haber conseguido todo lo que se deseaba y, a menudo, ni siquiera una porción; no cumplir nuestras promesas; no haber sido tan audaces como esperábamos; no haber asumido la fragilidad de nuestras lealtades; haber traicionado por un miedo miserable; no haber estado a la altura de las circunstancias cuando se nos pidió ayuda o cuando se nos necesitó; haber dejado atrás –aunque haya sido por exigencias de la vida– algo que quisimos; no haber amado como pensábamos que podíamos amar..., o no haber sido amados como pensábamos que seríamos amados. El biólogo Jean Rostand escribió que la caída de uno de nuestros ideales no significa más que el hundimiento de un hormiguero bajo la pisada de un caminante distraído. Estoy de acuerdo: salvo que uno sea la hormiga. No digamos si además es la suela.

En el fondo, la famosa *culpa* no es más que el castigo que nos infligimos por no ser los que queríamos ser. Y de lo que estábamos convencidos que llegaríamos a ser. No es tan difícil de entender. Uno es quien quiere ser, se refleja en lo que quiere ser, y se dota de identidad con lo que quiere ser. No con lo que es ni con lo que ha sido. No con la realidad, sino con las promesas que se ha hecho uno

mismo (en colaboración con algunas instituciones sociales y algunas instancias afectivas). Somos víctimas a la vez que verdugos de los ideales que hemos cocinado para el gran banquete de nuestra existencia.

Esto es importante: nos sentimos *culpables* de la transgresión porque hemos creído en la norma. Nos sentimos culpables de no haber sido como queríamos porque para ello necesitábamos *creer* que íbamos a conseguirlo. La hermana de la culpa es la creencia. Nadie se siente culpable de haber fallado en algo en lo que nunca creyó. Los errores y las faltas, cuando no son creencia, tienen otros nombres.

Aquí, además, la creencia es radical. Creíamos en nosotros mismos. Y hemos fallado. No importan las causas. Las causas se adhieren al cuerpo y es imposible separarlas de nuestro rotundo fracaso. Somos el problema.

La razón no puede con la creencia, están en distintos hemisferios del alma. La creencia está constituida como identidad del sujeto, es lo que se es por encima de accidentes o desvíos. La razón, en cambio, es portátil. Hoy vale esta y mañana la contraria. Además todo el mundo tiene alguna. Creía que iba a ser artista, un buen padre de familia, un hombre honrado, un gran empresario, que no traicionaría a los míos: no lo conseguí y es *culpa* mía. Ni las circunstancias ni el azar ni la dificultad juegan ningún papel en el fracaso. La creencia hace sentirlo como propio porque la creencia es lo más propio que tenemos cuando nos hemos construido con ella.

De nuestros ideales procede nuestra culpa, de su caída y de la ceguera que los ha edificado. Hay que detectarlos, hay que sacarlos a la luz, hay que denunciarlos, hay que aceptar su derrumbe. No es tan fácil. De hecho, es casi imposible.

Esto no es todo. Nos castigamos por los ideales que se han derrumbado y con ellos la identidad que se había ido forjando. De acuerdo. Pero ha llegado la hora de preguntarse si esos ideales han hecho daño a otros, a los seres queridos, a los que estaban cerca, a los que nos acompañaron. ¿El narcisismo de José no hizo daño a nadie? ¿Cómo es tener a alguien al lado que se jacta incansablemente de sus virtudes a la vez que de su superioridad

intelectual, moral, física? Alguien que nos empequeñece todo el tiempo. Que nos hace sentir ridículos porque ilumina nuestra condición humilde, de servicio, sin grandes horizontes, de sueños pobres.

Es una losa sobre nuestras aspiraciones, sobre nuestros pequeños intentos de volar un poco. Nos hunde aún más en el barro. Se ríe de nuestras alas. Día tras día. Ya ni siquiera necesita hacer alarde, basta con su presencia.

Por supuesto, es inmune a nuestras protestas, desacuerdos, argumentos en contra, evidencias. Se ríe de ellas y además se exhibe con ellas, las convierte en un teatro donde aún brilla más. Está tan convencido de sí mismo que nos arrebata toda convicción sobre nosotros. No hay manera de quitarlo de en medio, lo único que podría ser una solución.

Por si fuera poco, es el que tiene el poder. Es el preferido del padre, la figura que lo detenta y que decide sobre la riqueza, los lazos familiares, el territorio, la vida y la muerte. Probablemente, el padre se lo transferirá algún día, saltándose la prelación tradicional de los hijos mayores. En todo caso, el padre hace ya lo que quiere él. En resumen, a la humillación hay que añadir la jerarquía.

¿De veras hay personas que dirían que sus sueños de éxito o de grandeza no han hecho daño a los que se han quedado atrás, a los que han tenido que sacrificarse por ellos, a los que necesitaban más de ellos y no pudieron dárselo porque estaban demasiado ocupados persiguiendo sus sueños? ¿De veras dirían que no han hecho daño a los que ni siquiera tuvieron sueños cuando se los restregaban en la cara de la mañana a la noche?

Sí, en José hay más. Culpa por la renuncia a sus sueños. Y también culpa porque no puede evitar ser consciente del daño que ha producido. Y es consciente de ambas, por eso se dispone al perdón a los hermanos, aunque sea desde la rabia. No es tan inocente como creía. Ni quizá ellos tan miserables.

Así que el verdadero problema de perdonar a sus hermanos es perdonarse a sí mismo. Ese es el camino. Significa que uno lo ha entendido todo, el mal que ha hecho y el mal que le han hecho, el dolor que se ha provocado y el que le han provocado.

Al final, son el mismo perdón, están entrelazados con fuerza. José no puede perdonarse si no los perdona, porque entonces es que no ha entendido qué ha pasado. Y no puede perdonarlos si no se perdona, por la misma razón.

Del tal modo, que ahora el imposible parece posible. El escarpado camino del perdón a uno mismo, para el que parecía no haber caminos ni estrategias, una especie de arcano de la conciencia y de la experiencia individual, se rinde por fin a la acción: perdonarse uno comienza por perdonar a los otros.

No hay otra vía. Arranca con una profunda inteligencia de lo que han significado nuestros ideales y culmina con una práctica extrema del perdón que se traduce en perdonar a los que nos han ofendido hasta llegar al fondo de nuestra propia conciencia culpable.

Vivir sin perdón, propio o ajeno, es vivir con una ofensa y en nuestro interior con alguien que hace daño, alguien con quien preferiríamos no estar. En este aspecto da igual no ser perdonado, que no perdonarse o que no perdonar. El daño de la ofensa va ulcerando poco a poco la estima, el valor, la alegría. Del amor, ni hablamos. Nadie puede vivir con alguien así sin sufrir tormento. No podemos vivir con nosotros mismos así sin sufrir tormento. Ni con los otros, estén implicados o no en la falta cometida.

Todos los sentimientos se funden en uno: la ofensa. Y la vida empieza y termina donde empieza y termina la ofensa. Una vida resumida en una pobreza doliente. Nada ha sido aceptado y nada es aceptable. No hay felicidad posible, ni siquiera horizonte para ella.

La liberación de injurias y de culpas que otorga el perdón es imprescindible para poder coexistir con los demás y con la propia conciencia. Y su significado profundo invoca una libertad sin la cual no es posible elegir ni emprender cualquier camino que nos estuviera esperando.

Opus:

La Historia de José pertenece al libro del Génesis, Antiguo Testamento. No hay fundamentos históricos para sostener que el personaje existiera. La fuente oral se pierde en la noche de los tiempos, probablemente en tierras egipcias. En

cuanto a la redacción, se sostiene que hubo una primera hacia el siglo VIII y un retoque final hacia el V a. n. e. Los narradores bíblicos Yahvista y Elohísta intervienen principalmente en el diseño de la narración.

El relato funda el pensamiento judío sobre el perdón. Entre los cristianos destaca la prevalencia del plan de Dios, a pesar de que su presencia solo se produce entre bambalinas. La idea de la implicación de la justicia en el perdón procede de un comentario de Elie Wiesel. Este capítulo desarrolla el tema en sus aspectos liberadores, en su implicación en la vida buena y en la construcción del perdón a partir del más difícil de todos, el perdón a uno mismo.

Decir, saber, hacer

Lo más terrible:
saber que los dos
lo sabemos

MARTA TIKKANEN,
La historia de amor del siglo

Es un texto muy conocido y muy sobado, atravesado de tantas interpretaciones que casi nadie se molesta en leerlo. Del maestro medieval Eckhart al papa Francisco, todos han querido hacer catequesis con él. La llegada del Reino de los Cielos, los premios y los castigos que esperan tras esta vida, en qué consiste la gracia y lo que debe hacerse con ella, la justicia de Cristo... Pero resulta, si se presta atención al relato, que no es un asunto doctrinal, sino ético. La parábola de las minas o de los talentos del Nuevo Testamento cristiano está justo en la frontera entre el mundo antiguo y el que engendró nuestra civilización. Hay que situarlo en la edad de las palabras oscuras, de las sentencias y de las aporías, de los proverbios, de la lengua enigmática. Aunque ya se avista un horizonte en el que el discurso y la moral, la rectitud de la palabra y la rectitud de la conducta terminarán abrazados. Ese horizonte donde la claridad, a pesar de la propaganda, hará más oscuro lo oscuro. Hasta volverlo inalcanzable, intratable.

Aún es el tiempo en que es posible decir como Jesús: el que tenga oídos para oír, que oiga. Es un modo de advertir que no todo el mundo quiere oír y que es absurdo hablar para todo el mundo. Se dirá que hay aquí una especie de elitismo, pero para los maestros antiguos no es más que sentido de la realidad. El apotegma jonio, la dialéctica socrática o el poema pitagórico parten del principio de que el conocimiento es para quien lo busca. No es una cuestión de inteligencia, sino de determinación y de elección personal.

Aún estamos en ese tiempo, pero ya sabemos que no va a durar. Que pronto llegará la religión de masas, la cultura de masas, la economía de masas, la comunicación de masas, las lenguas globales, los imperios. Y pronto lo harán los intérpretes académicos, los teólogos y los críticos literarios que harán claro lo oscuro y lo aniquilarán hasta no dejar ni rastro. Ya es inminente la edad de la transparencia, que será también la de la ignorancia.

La parábola está contada por dos evangelistas, pero los antiguos no tienen dificultades con la repetición, la contradicción o la pura versión anexa al original. Sin embargo, uno y otro no van a diferir mucho. Mateo 25, 14-30 y Lucas 19, 12-27 se separan en cuestiones de detalle sin mayor consecuencia.

Un hombre noble o un hombre cualquiera se marcha a conquistar un reino o simplemente lejos. Antes de partir reúne a algunos siervos y les entrega cierta cantidad de dinero, ya sean talentos o minas. A la vuelta les pide cuentas. Quiere saber si han invertido bien su dinero y cobrar los beneficios.

Finalmente, les da el gobierno de tantas ciudades como corresponde a la manera en que han multiplicado el capital que les dejó en arriendo. Hasta aquí todo es comprensible y responde a la consabida doctrina de la retribución, según la cual el esfuerzo y el bien son recompensados (doctrina que, por cierto, viene refutada violentamente del Antiguo Testamento, como veremos). Vale, un golpe de timón a la vieja doctrina de los patriarcas, en consonancia con los nuevos tiempos apocalípticos: el Reino de Dios es inminente y el juicio sobre los actos se aproxima. Más vale que pienses en tus inversiones.

El problema comienza con el último siervo, al que Mateo llama «malo y negligente» y Lucas simplemente «malo». Lo que ha hecho este bergante es enterrar el dinero que le dieron o ponerlo en un paño, para devolverlo ahora a su dueño sin perder ni ganar un céntimo. Las furias del infierno caen sobre él. Ineptitud, pasividad, desprecio al señor: uno se imagina con facilidad los pecados en que ha incurrido este sujeto.

Nada más cierto: se los imagina. Y se los imagina además porque la doctrina de la retribución ya ha calado en el alma de nuestra

cultura y de nuestra psicología profunda.

En todo caso, el señor lo maldice y le castiga a devolver el dinero –después de todo, no le sirve para nada– dándoselo al que más tiene (o sea, al inversor más hábil).

Da la impresión, a la luz de la abultada exégesis que se ha hecho de la parábola, que los críticos pararon de leer en este punto. Desde luego, eso crea una distorsión grave. Si nos han contado una parábola, es decir, un relato perteneciente al género de sabiduría para decirnos que a los que hacen las cosas bien se les recompensa y que los que no hacen nada suelen tener lo que se merecen, no parece que el esfuerzo narrativo y el enigma que suelen transportar estas formas literarias merezcan la pena. El significado y el sentido del relato se funden en uno, o sea, se vuelve diáfano, un poco de perogrullo. La parábola y el enredo lingüístico parecen gratuitos, engolados y altisonantes para nada. Pólvora en salvas.

Pero solo si no seguimos leyendo. Al llegar a «siervo malo», da la impresión de que históricamente la lectura se ha detenido y la conclusión de la parábola no es más que el desarrollo lógico de una creencia previa.

Ahora bien, siendo rigurosos con lo que dice la parábola y no con lo que dicta nuestra adoctrinada conciencia retributiva, el siervo no es castigado por no haber hecho nada con los talentos del amo. Ese es solo el arranque para dar con el verdadero motivo que enciende la ira del señor. El texto es nítido en lo que viene a continuación, y uno se pregunta si tanta voluntad para hacer claro lo oscuro no habrá dejado en nuestra cultura una ceguera para lo obvio, una imposibilidad de ver lo que está delante de las narices.

En primer lugar está la justificación que da el siervo de su desidia, fundamental para entender lo que viene.

En Mateo:

«Señor, sabía que eras un hombre duro, que siegas donde no sembraste y recoges donde no esparciste; por lo cual tuve miedo, y fui y escondí tu talento en tierra; aquí tienes lo que es tuyo».

En Lucas:

«Señor, aquí está tu mina, que he guardado envuelta en un pañuelo; porque tuve miedo de ti, por cuanto eres hombre severo,

que tomas lo que no pusiste, y siegas lo que no sembraste».

Hay dos elementos comunes que articulan la disculpa en los dos casos. El miedo y algo que se sabe. Podría pensarse que el miedo está relacionado con perder la mina y tener que enfrentarse al amo con las manos vacías. Pero esto no se compadece con lo que sabe el siervo en ambos textos, pues en ambos se insiste en que el señor es hombre que recoge ganancias sin haberlas trabajado. Es alguien que se limita a tomar y a segar, mientras otros han puesto y han sembrado.

El siervo, con lo que sabe, debería haberse esforzado en dar beneficios al amo, pues de nada puede servirle devolver exactamente lo que le ha dado. Imaginemos que a un campesino le entregan un campo para sembrar trigo y al cabo del año lo devuelve tal como se lo entregaron, sin haber siquiera sembrado. Tanto la entrega como la devolución quedan atravesadas por el absurdo, pues no se entiende por qué el campesino ha aceptado el campo ni qué espera obtener cuando lo devuelva en barbecho. Si aspira a que además le feliciten, solo cabe considerar que es estúpido. Y tal vez no sea un mal diagnóstico.

Si esta no puede ser la causa del miedo, entonces habrá que buscar otra más profunda. Y no puede ser otra que la relación de este miedo con lo que se sabe. Hay un saber de algo que da miedo, porque es un saber que implica una acción. Soterradamente, el miedo se ha trasladado a la acción que no se cumple ni se produce. Y que está implicada en eso que se sabe.

Hay que fijarse ahora en las palabras de condena del señor. En Mateo:

«Siervo malo y negligente, si sabías que cosecho donde no sembré y recojo donde no esparcí, debiste haber dado mi dinero a los banqueros, y al volver yo habría recibido lo mío con intereses».

En Lucas:

«Siervo malo, por tus propias palabras te condeno. Si sabías que yo era un hombre que tomaba donde no ponía y que segaba donde no sembré, ¿por qué no pusiste al menos mi dinero en el banco para que yo hubiera cobrado los intereses?».

Eso es. El siervo sabía quién era el señor y lo que hacía. Y con lo

que sabía no hizo nada. Nada de nada. Es difícil meterse en la cabeza del siervo, entenderle mínimamente. ¿En qué estaba pensando? ¿Qué esperaba que le dijeran? Al final, la condena del señor no proviene de que el siervo no le ofrezca beneficios, pues podía haberlo intentado y haber salido mal, sino de no hacer nada con lo que sabía: *por tus propias palabras te condeno*.

No tiene nada que ver con la retribución, tiene que ver con la ética y la decisión moral. En última instancia, con la voluntad. Pero no es en absoluto un problema de dinero, de avaricia o de egoísmo. En todo caso, sería un problema de valor. De lo que no se trata desde luego es del viejo asunto de la virtud recompensada.

Cuando el señor concede a los «siervos buenos» el gobierno de ciudades en proporción a las ganancias está siguiendo aparentemente un código económico y político. Sin duda, hay en ello un premio. Pero sería el mismo premio que se produce en un ascenso profesional: la empresa mejora, las expectativas de beneficio se han cumplido o elevado. Hay poco que discutir y desde luego ningún asunto moral o personal. Pero si no se discute o no hay siquiera conversación es porque existe un acuerdo fundamental entre el señor y los «servidores buenos», porque comparten una lógica. Es una lógica que va más allá del simple beneficio y que viene a iluminarse con el intercambio de argumentos entre el señor y el «siervo malo».

La cuestión es que el saber implicaba una acción. La acción fue rechazada. El siervo sabía, pero no hizo nada. ¿Acaso lo que sabemos no implica siempre una acción? ¿Saber que alguien hace el mal no implica evitarlo? ¿Ver que hay instituciones que no funcionan no exige que se las critique? ¿La ambición material no conlleva insolidaridad? ¿Las democracias que perpetúan la desigualdad social deben seguir siendo definidas como democracias? La vida está llena de cosas sabidas de las que hacemos caso omiso cuando hay que comprometerse con ellas.

Matar está mal. Esta es una cosa que todos sabemos. Y como la sabemos, de ella deberían seguirse ciertas acciones. Da igual en qué condiciones se mate. Uno siente siempre que está mal. Sin embargo, bajo ciertas circunstancias lo justificamos. En una guerra, en defensa

propia, por miedo. Por ejemplo, el siervo de la parábola insiste en que fue el miedo. Eichmann, el genocida nazi, dijo que era su trabajo y que recibía órdenes. Muchos otros, en distintos contextos, argumentan que si no lo hacen ellos, lo harán otros.

Por el hecho de justificarlo –más allá de la hipocresía y del absurdo– lo malo no se convierte en bueno. A veces, no queda más remedio que hacer algo que está mal, en defensa propia, por ejemplo.

Tampoco entonces se convierte en bueno.

El siervo de la parábola sabía lo que tenía que hacer y no lo hizo, igual que nosotros, en demasiadas ocasiones, sabemos lo que hay que hacer y no lo hacemos. Saber a quién hay que enfrentarse, a quién defender, a qué entregar la vida, qué merece la pena, qué consecuencias tienen nuestros actos. Saberlo no es demasiado difícil –aunque exige voluntad–, pero es un conocimiento en el que rápidamente se introducen la pereza o el temor que, a veces, lo bloquean. Y más a menudo bloquean la acción que les corresponde. Lo cierto es que el conocimiento sin acción es conocimiento desperdiciado. Daría lo mismo no tenerlo. Corrijamos, no lo daría. Porque tenerlo y no hacer nada es una forma de cobardía moral.

Esto vale para los deseos, para los planes de vida, para las elecciones sentimentales y para cualquier cosa en la que esté implicada la propia identidad. No actuar con lo sabido es de cobardes.

Intelectuales, morales, políticos, póngase el adjetivo que se quiera. Alguien, en definitiva, que no puede hacer valer en ningún escenario una condición ética que respalde sus pensamientos ni sus actos.

Puesto que todos somos, hemos sido y seremos cobardes de este tipo en alguna o en muchas situaciones de nuestra vida, lo importante no es juzgarnos continuamente como tales hasta desvalorizarnos por completo, sino admitir que no somos el ejemplo, que probablemente nadie lo es, y extraer de ello las necesarias conclusiones.

La única salvación que queda a nuestro alcance es rechazar convertirnos en referentes morales o de otro tipo, sin haber antes

admitido nuestra fragilidad fundamental. Todos somos o podemos ser el siervo malo. Todos lo llevamos dentro. Sabemos mucho..., y hacemos poco.

Estaría bien aceptarlo de una vez. Nosotros no devolvemos el quíntuple ni el triple: nosotros a veces nos quedamos como estamos, sin mover un dedo.

Pero saber eso es ya un principio de acción, pues podría evitar presentarnos ante los demás como referentes morales, como individuos incorruptibles, de una pieza, morales a carta cabal. Casi ideales. Es decir, presentarnos como una promesa de salvación, cuando en realidad somos una promesa de destrucción. Los seres ideales, los líderes que encarnan pueblos, los visionarios y los profetas se alimentan de la sangre y del miedo de los que necesitan creer en ideales.

Hay que aceptar, si es preciso con dolor, que nunca conseguiremos del todo que aquello que sabemos a ciencia cierta se convierta en alguna especie de acción. Lo conseguiremos a veces, debemos saberlo. A medias, en los mejores casos. Pero el camino es crecer, llegar lo más lejos posible, mejorando el mundo que nos rodea. Lo haremos más habitable que si lo llenamos de individuos hechos a sí mismos, líderes naturales, artistas apocalípticos, estrellas del *show business*, políticos visionarios, intelectuales mediáticos y demás ralea que se jacta de una entereza moral que nadie alcanza (y menos ellos, cuyos esfuerzos van en dirección opuesta).

El problema de no admitir nuestra condición frágil y nuestra bajeza cuando se produce es que siempre hace daño. Con justificaciones y sin ellas. Algo que sabemos y con lo que no actuamos siempre hace daño. La autoestima, el optimismo vital, la confianza en sí mismo, la fe necesaria para afrontar las exigencias de la vida se debilitan. En nosotros y en los otros.

La cobardía moral es el más desalentador de los espectáculos cuando no va seguida de su propia confesión y cuando no hace nada con ella. No es un cáncer, es un suicidio. O un genocidio.

El ser que produce es un ser amargado, inepto para la sociedad, intolerable para sí mismo. No hay ninguna razón para vivir una vida en la que no hay correspondencia entre los pensamientos y los

actos. Se vuelve inocua de pura indigencia.

Sacar al siervo de la circulación, arrancarle toda posibilidad de vivir entre la gente es lo que hace la parábola de los talentos o de las minas cuando el señor ordena quitarle el dinero y dárselo al que más beneficio ha obtenido de él. Es decir, al que más ha hecho con lo que sabía siguiendo una lógica no económica sino ética.

Es obvio que el «siervo malo» no necesita el talento para nada. Solo supone un problema para él, de modo que quitárselo no es quitarle algo, salvo su agobio y su miedo. Una manera de redimir a los idiotas. Y dárselo a quien lo usa no es más que sentido común.

Tampoco se le hace un gran favor, pues ya está enriquecido. Habría que preguntarle si lo quiere. A lo mejor ya está feliz con lo que tiene y ha decidido abandonar el negocio inversor.

En realidad, el final de la parábola es algo más profundo que esto. En realidad, no tiene que ver con esto.

Quien no usa lo que sabe lo pierde. Lo pierde porque lo olvida. Y lo olvida porque no le sirve para nada, excepto para hacerse daño con su lamentable inanidad. El conocimiento o cualquier pequeña verdad se vuelven lacerantes porque son el espejo de la falta de coraje. Quien no usa lo que sabe pierde incluso el deseo de saber. ¿Para qué saber si nunca voy a hacer nada con ello? Hay gente que odia el conocimiento o huye de la curiosidad y que desprecia a los que aman saber un poco más. En realidad no los odian por lo que saben o por lo que quieren saber, sino porque sospechan que su amor tiene que ver con su capacidad de acción.

Son valientes y ellos, cobardes. Les insuflan la ignominia, las ganas de desaparecer. Hay muchas personas así, muchas instituciones así, que guardan su talento en un paño o lo entierran y luego se dedican a extinguir de la vida aquello que denuncia su fundamental vileza.

De nuevo, se constituyen en un peligro para los demás. La ignorancia no admite el progreso moral, social o político, que siempre se realizan a costa de riesgos y empeñando la propia vida. Porque, finalmente, ignorante no es el que no sabe nada, sino el que no hace nada con lo que sabe. Del mismo modo en que el que tenía el talento no era pobre, pero estaba condenado a serlo, por quitarle

valor a lo único que tenía.

«Porque yo os digo que al que tiene se le dará. Y al que no tiene aún lo que no tiene se le quitará».

En otras palabras: al que no hace nada con lo que sabe, aun el deseo de saber se le quitará.

Y no sé si tendrá sitio en el Reino de los Cielos, pero en este nuestro ojalá no lo tuviera.

Opus:

Parábola del Nuevo Testamento cristiano, a la que acuden los evangelistas Mateo y Lucas. Forma parte del llamado género de sabiduría, predominante en la antigüedad literaria, en el que la conclusión o la verdad moral quedaba a cargo del lector. Tanto los clásicos relatos orientales como las aporías y sentencias de los filósofos jonios están relacionados con este género.

Es quizá la parábola más citada del Evangelio y la que más ha sido objeto de exégesis doctrinal y no doctrinal. Casi siempre se la elige para ilustrar el principio de retribución, según el cual los actos son recompensados, pero en realidad habla de otra cosa. Hacer con lo que sabemos: lo más profundo de la dignidad del ser humano. Y la dignidad, más allá de amenazas y peligros, forma parte de la felicidad.

¿Se puede ser feliz sin sentirse digno?

Cuando el deseo es el veneno

> La ambición trasforma el deseo en incandescencia. Mira, lo tengo todo para estar contento, soñaba con tener un partido y lo tengo, soñaba con ocupar los más bonitos cargos ministeriales y los he tenido. Soñaba con estar aquí y ya estoy. Pero no tengo emoción. Ya estamos en la presidencia. Ya no estoy antes.
>
> YASMINA REZA, NICOLAS SARKOZY,
> en *El alba la tarde o la noche*

Hemos de seguir con Sófocles un poco más.

Áyax se cree merecedor de las armas de Aquiles tras la muerte de Pelida. La diosa Tetis, madre del héroe muerto, que pidió a Hefestos que las forjara, ha decidido entregarlas al mejor de los aqueos. Odiseo y Áyax compiten por ellas. Se constituye un tribunal formado por el rey de reyes Agamenón y por Idomeneo, rey de Creta y antiguo pretendiente de Helena. Néstor, el más sabio de los aqueos, interviene como consultor. Tras una severa justa verbal, en la que los candidatos han hecho su panegírico y denostado al oponente, el tribunal decide otorgarle las armas a Odiseo. Atenea, que detesta a Áyax porque suele jactarse de no necesitar la ayuda de los dioses, había soplado en el oído de Agamenón su preferencia por Odiseo.

En este punto, se supone que el público de Arctino de Mileto (VII a. n. e.) o de su casi contemporáneo Lesches de Mitilene, que refieren la historia, debió de sentir que había que tomar partido.

¿Odiseo o Áyax? ¿Quién tiene más mérito para obtener la prestigiosa recompensa?

Si nos atenemos a Homero, Áyax ha predominado en la batalla. Ha combatido contra Héctor y se ha distinguido, entre otros altercados, por recuperar el cadáver de Aquiles, aunque ayudado por Odiseo. De todas formas, Áyax ha salvado la vida de Odiseo en una

ocasión. Es el guerrero por antonomasia. Su pensamiento es siervo de su audacia. Invoca a la posteridad como el más valiente y como nada más. Tiene claro lo que es y lo que se le debe. Después de Aquiles, en la refriega, la referencia es Áyax. No hay duda de esto en el ejército aqueo que, de hecho, habría preferido que las armas se le entregaran a Telamonio. En cuanto a Odiseo, sabemos que intentó hacerse pasar por loco para no ir a Troya. No es un carácter inspirado por el ardor guerrero, ni su renombre viene de ahí.

Odiseo es sobre todo la astucia, el ingenio práctico. *Πολύτροπος* (*polytropos),* lo llama la *Ilíada*, de «muchos recursos». En el mundo antiguo no es un personaje que caiga bien. Es torticero, embaucador, piensa una cosa y dice otra. Y también es un asesino. Gracias a una de sus tretas consigue que los propios griegos lapiden a Palamedes, hombre de ingenio comparable al suyo, en venganza por haberle descubierto cuando se hacía pasar por loco. Más adelante, será quien diseñe el famoso caballo que destruirá Troya.

Odiseo es la inteligencia práctica y, por tanto, también la inteligencia destructora. En la Odisea se le llama «destructor de ciudades» (literalmente: *πολύτροπος*) y no parece especialmente reacio a diezmar pueblos si con ello obtiene su rapiña. Se regocija con las estratagemas crueles, como se ve en el episodio del cíclope Polifemo, que acaba por granjearle el odio del padre Poseidón. En fin, entre lo uno y lo otro, un héroe moderno. No es extraño que a partir de cierto momento (del romanticismo en adelante) se *blanquee* su historia y aparezca como un padre de familia algo aventurero que intenta regresar al hogar sobreviviendo a mil y una aventuras fantásticas.

Uno puede decidirse por el valeroso Áyax o por el ingenioso Odiseo (no muy diferentes del sanguinario Áyax o del abyecto Odiseo), pero lo cierto es que dependiendo del criterio, la balanza se inclinaría de un lado o de otro con igual justicia. O no decidirse por ninguno de los dos y elegir a Diomedes, cuya principalía en la *Ilíada* es tal que Homero le dedica dos cantos, además del aprecio universal por su sensatez, como quedó demostrado al ser elegido embajador en la comitiva que debía convencer a Príamo de que devolviera a Helena y todos en paz.

Quiere decirse que esa recompensa (y todas las recompensas) retiene un fondo de arbitrariedad que no puede ser pasado por alto, tanto en caso de recibirla como en caso contrario. Los premios los dan las personas y las personas, aunque formen parte de un jurado, tienen sus intereses y son muy suyas.

No es de la misma opinión Antístenes, discípulo de Sócrates, que compuso dos discursos sobre el tema, repartiendo razones entre los contendientes sin que las conclusiones tampoco acabaran cayendo por su propio peso.

En fin, ya sabemos que siempre es complicado aceptar que la realidad es ambigua, que es esto y lo otro, y que tanto se merecen las famosas armas Áyax como Odiseo, y también que no se las merecen ninguno de los dos, habiendo otros igual de insignes.

La actitud ética respecto de las dádivas que se reciben en este mundo la estampó Epicteto con su famoso mandil, donde aceptaba pacíficamente y de buena gana lo que cayera en él, y no reparaba en lo que caía fuera o en mandiles de otros.

La indiferencia esencial ante los galardones no solo es una actitud propia del estoicismo, sino que debiera ser una conducta saludable para las personas en general. Salvo que uno quiera volverse loco buscando razones claras en un paisaje oscuro. Como Áyax.

Según Sófocles, tras perder el concurso, confundiendo a bueyes y ovejas con los atridas y con Odiseo, Áyax los masacra y se lleva a su tienda al que toma por Odiseo para deleitarse torturándolo. La confusión es producto de una intervención de su enemiga Atenea, que lo ciega de furia. Pero la diosa solo ha intervenido en eso y no ha tenido nada que ver con el resentimiento que se desata en el hijo de Telamón tras la derrota, determinado a pasar a hierro a quienes le han humillado. La ira de Áyax, pues, es solo de Áyax.

Está convencido de haber hecho más méritos que Odiseo y también de que la decisión del tribunal de las armas es una ofensa intencionada contra su persona. Cree que hay una vara que mide con precisión los méritos a la vez que quien considera a otro con más mérito que a uno es por animadversión personal. Lo cual ya es locura, siendo lo que viene a continuación solamente su resplandor.

Sigamos la información que suministran Antístenes y las leyendas.

¿Por qué supone Áyax que el veredicto lo ha decidido el mérito y no un simple criterio o preferencia? El tribunal de las armas entiende que ambos son de equivalente calidad guerrera –lo cual es mucho decir a tenor de lo que sabemos de ambos– basándose en que en la lucha que mantuvieron en los juegos por los funerales de Patroclo quedaron empatados. Sin embargo, el argumento que Áyax puso sobre el tapete fue el de la actitud en la guerra concreta de Troya. Es decir, méritos de guerra, no participaciones en ferias. En segundo lugar, al considerar la astucia y la habilidad de Odiseo como un mérito suplementario, el tribunal impone su discrecionalidad. Ellos deciden que eso es mérito y que debe sumarse al mérito –ya distorsionado– del valor guerrero. Otros podrían pensar que la astucia y la habilidad de Odiseo, con resultados generalmente asesinos, no merecen recompensa, sino reconvención. En resumen, el comportamiento de este tribunal por las armas de Aquiles es como el de cualquier tribunal: le guía su arbitrio.

¿Por qué, entonces, Áyax enloquece? Un cierto enojo sería comprensible. Pero la ira ciega sale de otro lado, no de la arbitrariedad de las cosas humanas, con las que uno trata desde la tierna infancia y de las que extrae o debiera extraer conclusiones bastante pronto, salvo que no tenga trato con el mundo. No hace falta ser Áyax para saber lo que pasa cuando uno depende de las decisiones de otro. Cualquier cosa. La gente que da los premios se premia en primer lugar a sí misma, a sus valores y creencias, a su prestigio social o político. A sus miedos. Sí, hay una forma de premiar el propio miedo, atacando desde una posición de autoridad a los que no lo tienen, por ejemplo. Sea como fuere, estamos obligados moralmente a haber aprendido algo del mérito y de la recompensa, aunque solo sea por pura experiencia. O sea, que es harto relativo.

Áyax, al parecer, no. Quizá le falta esa experiencia, porque lo cierto es que lo ha tenido todo: un vigor semidivino, prestigio guerrero apenas inferior al de Aquiles, un reino que le espera, una mujer que le quiere y le acompaña, Tecmesa, y tres hijos. Y ya está seguro de que la posteridad le cantará como a uno de los héroes de

Troya.

Poco más se podría pedir, aunque por pedir...

Lo tiene todo. Y lo malo es que cuando uno se acostumbra a tener todo lo que quiere, nada es suficiente. O quizá nadie tiene todo lo que quiere, solo la ilusión de que lo tiene, pero eso no cambia para nada la patología del asunto.

Cuando se cree que nada se resiste a la posesión, cualquier cosa grande o pequeña que escape del alcance adquiere el tamaño de la pérdida. Se quiere reconocimiento social y éxito profesional, pero al final también ser conocido en los restaurantes y votado como el más gracioso de la fiesta. Es entonces cuando todo es nada. Cuando una arruga del edificio, en forma de algún diminuto revés, hace que se derrumbe con sus graves chapiteles y labradas cornisas. Un aciago día caes en la cuenta de que en tu ignoto pueblo no han dado tu nombre a una calle a pesar de los méritos políticos, militares, artísticos o intelectuales que atesoras, y entonces la obra de tu vida se derrumba como un castillo de naipes. Lo que has hecho no significaba nada. La calle con tu nombre en tu pueblo ignoto lo significaba todo.

Sigmund Freud escribió que lo que más cuesta a las personas es aceptar que nunca tendrán todo lo que quieren. Y que es el aprendizaje más difícil, a pesar del hecho de que nadie puede tener todo lo que quiere y nadie lo tiene. Quizá la geometría ascendente e insaciable del deseo es ya una condena sin paliativos. Las existencias consagradas al logro siguen a sus apetitos hasta el infierno, como Dante a Virgilio en busca de una mujer muerta.

Pero Áyax no es un moralista ni un filósofo, sino un individuo infatuado que depende no tanto del honor propio como de los honores que vienen de afuera. No le es concedido lo que quiere y automáticamente la vida queda despojada de sentido. Y de valor. Terminará por dejarse caer sobre la espada que Héctor le regaló tras su enfrentamiento interminable y morir de una manera no demasiado honorable para el sentir de los antiguos griegos.

La cosa que no ha podido conseguir se transfigura en su propia muerte. Muerte física, definitiva. Las armas de Aquiles le han matado ya antes sin tocarle. Han hecho insoportable el seguir

viviendo. Las armas de Hefesto podrían haber sido remplazadas por una colección de clics de Playmobil y el resultado habría sido el mismo. Quienes no pueden aceptar que no se tiene todo lo que se quiere se sienten morir –o mueren– muchas veces. Hay muchas clases de muerte, de despedidas de este mundo, de enajenación. Para los resentidos, ninguna de ellas desprovista de un sufrimiento destructor.

Un amor roto, un fracaso laboral, la pérdida de bienes, proyectos y promesas, cosas incumplidas: todos hemos estado alguna vez, por rencor, humillación, ira o dolor, al borde de traspasar el punto de no retorno a la realidad precaria en que se desenvuelve la vida.

Tristeza, indiferencia, imposibilidad de amar, desgana, dejadez... A veces incluso hemos rebasado ese límite sin saberlo. Entonces vivimos como espectros y seguimos haciendo lo de siempre, lo que pasa es que ya no estamos donde se nos ve.

Áyax ha traspasado el punto. Y es su propio encono el que le exige que no haya marcha atrás. Ha desvalorizado todo para poder elevar al altar de la pérdida máxima un galardón que se le antojó único. El resentimiento se convierte en voluntad homicida e inmediatamente en suicida. Ha dicho adiós. Un adiós contra todo y contra todos.

Puede que los que rechazan este mundo lo hayan rechazado desde el principio. Que no acepten su ambigüedad, sus medias conquistas, sus carísimos logros, las recompensas que escatima, el dolor que dispensa tan espléndidamente.

Esta clase de gente suele querer convertirse en alguien que esté por encima de eso. Por encima de la realidad que nos alcanza a todos (a ellos, por cierto, en primer lugar). Y eligen un símbolo que ondee en la victoria y que al mismo tiempo les sirva para ocultarse: el dinero y la fama son los más típicos dentro de la retahíla de los reconocimientos. Seres que se presumen únicos, singulares, de casta divina. Imaginan que el mundo girará alrededor de ellos cuando alcancen la meta. Ninguna crítica, ningún pensamiento, ninguna moral los desvía de su camino. Aunque reinen en espacios pequeños, sienten que gobiernan el universo. Excepcionales, aunque se cuentan millones como ellos.

Viven de una ilusión despiadada. En sentido literal, impía. Áyax es un impío. Rechaza invocar a los dioses cuando su padre se lo pide antes de partir a la guerra de Troya. A Atenea le dice a la cara que se ocupe de los demás guerreros, porque él no la necesita. Quiere vencer por sí mismo, ganárselo con sus solas fuerzas. No deberle nada a nadie: un hombre hecho a sí mismo.

Para los griegos la piedad era la sustancia espiritual de la sociedad. No es que fueran beatos o especialmente creyentes. Los dioses griegos no intervenían al modo del Yahvé judío, que lo atravesaba todo. No había clero ni dogmática. Sacerdotes y sacerdotisas lo eran de cultos particulares y con funciones particulares, como la adivinación, la curación o la introducción en los misterios. No había libro sagrado y los hechos de los dioses corrían y se distorsionaban de pueblo en pueblo.

Sin embargo, la *εὐσέβεια* (*eusébeia)*, la piedad, era importante, esencial. Sócrates es condenado por impiedad. Pero no hay que confundir su condena con un veredicto de la Inquisición. La piedad griega es sobre todo una aceptación de las costumbres y tradiciones que reunían al pueblo alrededor de sus mitos. Era una seña de identidad al mismo tiempo que un elemento clave de integración social. No se trataba de *creer* en los dioses de una forma dogmática o doctrinal, sino de participar en los ritos y crear comunidad. Era la piedad lo que diferenciaba a los ciudadanos de los metecos y de los esclavos. Y finalmente de los bárbaros.

Cuando Áyax desdeña la ayuda de los dioses desdeña su sociedad, sus mitos, sus tradiciones y costumbres. Rechaza la integración y, por tanto, la pertenencia. En el sentimiento de los contemporáneos, ese desdén es sentido como una negación violenta de esa sociedad, como un insulto. Sócrates es condenado por lo mismo por lo que Áyax se condena a sí mismo. La diferencia es que Áyax quiere además que le den un premio.

Este héroe que pretende hacerse a sí mismo –prefiguración sin duda de los que hay que soportar en la actualidad– no quiere saber nada de los dioses, tampoco de las cuestiones ajenas. Es insensible al dolor del prójimo. Carece de la más mínima empatía. Es lógico: si no se tiene empatía con la dificultad y precariedad de la vida,

tampoco puede haberla con las personas, incluidas las cercanas, tan amenazadas por la fragilidad como el resto.

En su camino hacia la autodestrucción, apogeo del narcisismo negador, Áyax es incapaz de escuchar a Tecmesa, su mujer. Hija de un rey frigio y tomada como esclava por Telamonio antes de hacerla su esposa y tener dos hijos, la mujer le ruega que piense en su familia antes de decidir matarse. Que piense en lo que harán con ella, al fin y al cabo una esclava, y con sus hijos, a los que difícilmente alguien querrá como suyos.

Tecmesa pone sobre el tapete tres argumentos: uno puramente práctico y dos de carácter ético. El primero es que probablemente no sobrevivan sin él, pues la mujer no ve manera de ganar lo necesario ni aún con deshonor. El segundo advierte de las vejaciones a las que se verán sometidos como parientes de un suicida que pretendió ser un héroe insigne. El tercero versa sobre su falta de amor marital y paterno. En realidad, los tres argumentos se resumen en uno: Áyax está demostrando con su inclinación suicida que no ama nada ni a nadie.

Tampoco a sí mismo. No porque quiera morir, sino porque solamente puede amar la imagen que se ha forjado en tanto que héroe supremo y autónomo. Caída la imagen, alma y escenario quedan vacíos. Ni siquiera hay amor paterno. Tampoco una pizca de compasión por el destino de su mujer, a la que arrancó de su país y de su familia. Áyax no es nadie, a fin de cuentas, solo una especie de apetito que vaga por el mundo repartiendo mandobles a ver si le dan las armas de Aquiles. A ver si aquellos a los que de todos modos desprecia le recompensan con la recompensa que él ha decidido para sí mismo.

Habría que tener cuidado con lo que uno quiere. No porque pueda llegar a conseguirlo y a continuación le decepcione, como recita la sabiduría popular, sino porque hay amores y deseos que matan el amor y los deseos. Áyax, al final, ya no quiere a nada ni a nadie.

Amar y desear son paciencia y aceptación, tanto si las cosas salen bien como si salen mal. Implica seguir viviendo en este mundo. De lo contrario, es que no se quería estar en él.

Áyax ya se quería matar cuando empeñó todo lo que era en conseguir las armas de Aquiles. Y cuando desdeñó la ayuda de los dioses. Todo quería conseguirlo por sí mismo. Todo lo que se había obstinado en querer.

Los deseos llevan escrito y anticipan nuestro final. Nos hablan del futuro, del nuestro. Son la enseña que flamea en la flecha de la muerte, de la nuestra.

Si algo consigue Tecmesa de su marido, que no se apiada ni de sus hijos, es que en la tragedia de Sófocles Áyax termine por mentir. Es lo que le faltaba. La última prueba de que ahí, en el corazón de Áyax, no hay nadie.

Un largo y miserable monólogo que comienza con «largas ondas del tiempo traen todas las cosas a la luz y las sumergen de nuevo en la oscuridad total...» tiene como propósito convencer fraudulentamente a quienes le rodean contritos de que lo peor ya ha pasado. Ya vuelve a estar en sus cabales. Sí, ahora lo entiende todo. Hay gente que nos hace daño, pero no hay que odiarla, al menos no hay que odiarla tanto como para no apreciarla cuando nos haga el bien. Hay que tener en cuenta que tampoco los amigos se portan siempre como debieran. En ciertas situaciones, flaquean o nos traicionan. Hay que ser comprensivo con unos y con otros. De aquí en adelante sabrá ceder ante los dioses y respetará a los jefes, que lo son por algo. ¿Es que no vamos a aprender a ser sensatos?

Pero solo es una manera de quitarse de encima a quienes tratan de persuadirle de que vuelva a la cordura. No solo no los escucha: le molestan. Miente para que se vayan. Y miente en un momento en que la verdad es sagrada. No hay abyección mayor.

A continuación, y tras alejarse un poco, y sin que medien más palabras, Áyax se arroja sobre la espada de Héctor y muere. Dos infamias en una: la mentira y el suicidio se unen para cerrar su vida. Un hombre griego no puede caer más bajo. Es su última negación, la de ser hombre. Además, al matarse con la espada de Héctor, concede a este un triunfo que en vida no obtuvo. Es como si también quisiera borrar el pasado, borrar que ha existido y lo que ha hecho, que ha sido griego, hombre, héroe invencible, padre, esposo. Todo eso se lo lleva la espada de su peor enemigo. Aunque su peor

enemigo no es Héctor: es Áyax.

No le dieron lo que quería y se borró de la faz de la tierra. Hay que entenderle: es un sentimiento que compartimos con Áyax. Queremos tener todo lo que deseamos. Si no es posible, ¿qué sentido tiene esta vida breve, esforzada y arbitraria?

De ser esta la pregunta, desde luego no hay sentido que valga. Si se busca seriamente sentido, más vale cambiar la pregunta.

Cuando Atenea, en Sófocles, pide a Odiseo que la acompañe a la tienda de Áyax para que observe su locura, Odiseo declina la invitación. (En su petición Atenea se ha servido de un elenco semántico que define el estado de Áyax: *χολή*, *νόσος*, *μεμηνότ᾽ἄνδρα*, resentimiento, enfermedad, locura). La diosa sugiere que Odiseo tal vez le tenga miedo. La contestación del héroe es reveladora por las palabras que utiliza, más que por el sentido común que las inspira: «*φρονοῦντα γάρ νιν οὐκ ἄν ἐξέστην ὅκνω* ("si estuviera cuerdo, no le temería")».

A la locura manifiesta de Áyax, de origen divino para todos los que la contemplan (*θεία μανία*), Odiseo opone *φρονοῦντα,* un participio de *φρονέω* (*fronéo*), ser prudente, estar guiado por la razón. Tanto este verbo como el sustantivo *φρόνησις* (*frónesis*), cordura y buen juicio, provienen de *φρήν* (*fren*), que alude a la membrana que separa el corazón y los pulmones de los órganos inferiores del cuerpo. Lo que se conoce como diafragma. También se designaba así la membrana que envolvía el corazón, sede del pensamiento para los antiguos griegos. Por extensión se utilizó para cualquier otra membrana que envolviese órganos.

Es decir, la palabra que elige Odiseo y que opone a la locura que menciona la diosa tiene que ver con la separación y con la protección. Y esto que separa y a la vez protege es la prudencia, la razón. Pero la prudencia y la razón que proceden del corazón. Es decir, del sentimiento de la vida tal como es. No como quisiéramos que fuera, lo que sería ya un producto de la fantasía (de los fantasmas) o de la voluntad ególatra del que quiere hacerla a su imagen y semejanza.

Sí, se trata de usar la razón, la prudencia. Pero no la razón y la prudencia que tienen su origen en el cálculo o el análisis, lo que

llamamos «razón fría», sino las que se obtienen de comprender la vida a base de sentirla, de elevarla a sentimiento.

Nadie que sienta la vida puede haber llegado a la conclusión de que concede todos nuestros deseos. Y si por casualidad los concediera, premisa fantasmagórica, sería siempre dentro de un paisaje de fracasos, miserias y dolores ajenos. Del que tampoco podríamos evadirnos sino mediante la locura. Es decir, mediante la falta de razón sensible, de compasión.

De modo que frente a la locura del que espera que se le concedan sus deseos o de esa otra especie anómala que es el hombre hecho a sí mismo, solo cabe oponer el corazón. El corazón pensante.

Porque el corazón piensa. La sangre piensa. Los latidos son golpes que se aceleran o que se adormecen según la vicisitud. El corazón es un ritmo como el pensamiento es un ritmo, y de ese ritmo depende el seguir vivos, el seguir entendiendo.

Quienes lo quieren todo y lo esperan todo, sencillamente no tienen corazón, como Áyax. Ni tampoco piensan, como Áyax. En realidad, odian el pensamiento, odian la vida y odian al prójimo, por la sencilla razón de que lo único que quieren es tener lo que ambicionan. Por encima de todo. Por encima de todos. En realidad, para ellos no hay nada más en el mundo, y la gente y las cosas no son más que el atrezo de sus ambiciones, público cuya función consiste en aplaudir sus conquistas.

En resumen, lo que se opone a la locura es el sentimiento. El sentido que la vida nos hace sentir. Y lo que se opone al sentimiento y en último término a la vida es el deseo furioso y la voluntad de poder.

Que, finalmente, tampoco consiguen nunca lo que quieren. O todo lo que quieren. Y es así como todo resultó ser nada.

Opus:

Áyax, tragedia de Sófocles. Probablemente, una de las primeras que escribió, a mediados del dorado siglo V: el poeta modélico de la escena ática, sin la mirada descarnada de Esquilo ni su desnudez dramática y sin la complejidad

psicológica de Eurípides.

Se ha visto en ella el desenfreno de la locura posesiva, su digamos patología. Sin embargo, en cuanto tal locura debe admitirse que es bastante común, pues procede de la imposibilidad de aceptar que no podemos tener todo lo que deseamos: primera lección en el camino a la felicidad y, sobre todo, sistema indiscutible para evitar un dolor inacabable.

La imposibilidad de amar en Áyax: tema también que debe ser tenido en cuenta.

Palabras para la eternidad

> No: este, mi amor, no es ni tú ni yo
> Esta es la bestia o ángel, que cambia de forma,
> la voluntad que nos azota y nos nutre.
>
> ADRIENNE RICH,
> «Esta bestia, este ángel»

Diotima es la filósofa de lo que está en camino, de lo que puede llegar a ser pero aún no es y cuyo nombre es escurridizo, volátil, más bien orientativo. Otra manera es decir que Diotima habla de lo que queda en medio de las ideas y de los conceptos opuestos, de los extremos, de lo que parece que no conecta. Lo que queda en medio es siempre difícil de contar, pues suele carecer de la nitidez y la contundencia de lo que reposa gravemente en los polos. Se trata de asuntos que muchas veces no sabemos con qué pensarlos, si son mudos o sencillamente nos superan.

De modo que si Diotima es filósofa, no es desde luego una filósofa con todo el equipo de herramientas que suelen cargar los filósofos, cada una con su función y precisión. Ni tampoco lleva encima ese lastre de no poder dar un paso sin ver claro el camino y tener un horizonte a la vista.

Si como filósofa es complicado hablar de ella, como persona tampoco es fácil.

Todo lo que se sabe lo cuenta Platón en la famosa escena de *El banquete* en la que Sócrates recuerda el discurso sobre Eros de su maestra, al que concibe como una especie de *daimon,* de espíritu intermedio, un duende que va de acá para allá con cierta clase de encargos. En la literatura de la época no hay ninguna información más acerca de esta mujer. Así que se ha dudado incluso de que existiera.

Luciano de Samosata la cita por boca de Platón en el siglo II de

nuestra era y Proclo, en nuestro siglo v, la tiene por una filósofa pitagórica. No ha faltado quien sospechara que Diotima, por cuestiones de discreción, fuese un seudónimo que intentaba ocultar un nombre demasiado conocido. Y a este respecto ha salido a colación el de Aspasia, la presunta hetera que se casó con Pericles, famosa por su sabiduría y destreza en cuestiones políticas, originaria de la ilustre Mileto.

Hasta ahora a nadie se le ha ocurrido que fuese un invento de Platón, pues si bien la teoría del *daimon* suena a Sócrates, la de la contemplación de la belleza en sí, con que finaliza Diotima su exposición, suena irremediablemente a Platón.

A otros les parece extraño que una mujer sea la maestra (siempre según Platón) de Sócrates, dada la excepcionalidad del género femenino en los anales de la filosofía. Aunque por otra parte, dado el espiritismo intrínseco del tema, les parece que puede atañer a lo que es propio de la mujer en el mundo antiguo (y también luego) y que las relaciona con lo divino, lo misterioso, lo sagrado: pitonisas, sacerdotisas, magas, etcétera.

Hay que decir, sin embargo, que aunque nos ha llegado muy magro conocimiento de las obras de las mujeres cultivadas de entonces, la lista que diversas fuentes nos han legado, sin ser grande, es digna de consideración. Jámblico, el autor de *Vida pitagórica*, señala que les estaba permitido introducirse en la ciencia de la secta y cita diecisiete nombres. Proclo nombra junto a Diotima a las también pitagóricas Tinicia y Teano. Eran legendarias, por otro lado, Eumetis de Lindos (madre de Tales) y la astróloga Aglaonike de Tesalia, así como Aristoclea de Tarento, sacerdotisa de Delfos, que instruyó a Pitágoras. Inmediatamente después de Sócrates fueron conocidas dos filósofas cínicas de considerable influencia: Areta de Cirene e Hiparquia de Maronea. Y, por supuesto, por encima de todas, la poeta Safo de Mitilene, con auténtica categoría de sabia (*Numinosa*, sería una posible significación del nombre). Hablaremos de ella más adelante, en particular. Como curiosidad, una tragedia perdida de Eurípides tenía como protagonista a una mujer filósofa: *Melanipa*.

En la existencia de Diotima nos inclina a creer, sin embargo, un

dato algo extravagante que proporciona el mismo Platón en su diálogo.

Allí cuenta Sócrates que Pericles la mandó traer a Atenas desde Mantinea para ofrecer sacrificios a los dioses, consiguiendo retrasar la peste durante diez años, del 440 al 430. No parece fácil confirmar tal milagro, pues no hay manera de medir el retraso de lo que aún no se sabe si pasará. El asunto apunta a una de esas famas coloquiales que rodean a un personaje conocido. También dice que «era una mujer sabia en estas (amor) y en otras muchas cosas».

Probablemente, y según gente entendida, nos encontremos ante una sacerdotisa de Apolo, en consonancia con el pitagorismo que late en la cosmovisión platónica y que presenta a Parménides, filósofo de esa escuela y sacerdote de Apolo, como fuente y clave del pensamiento platónico.

En fin, la incierta semblanza muestra que la mujer que habla de esos entes de paso, está ella misma de paso por la historia y hasta por su biografía. En la memoria de nuestra cultura, el personaje habita en una tierra de nadie en cuanto a su identidad, en cuanto a su tarea y en cuanto a su simple existencia física.

Y, sin embargo, lo que dice es fundamental para la epistemología platónica y alumbra un universo lleno de incógnitas, pues su discurso mismo es sobre la tierra de nadie que habitan unos entes llamados *daímones* (*δαίμονες*). Aunque ella se dedique en exclusiva a uno de ellos, al que llama Eros.

Antes conviene observar la escena dramática que Platón ha montado para abordar el tema. Como en todos sus diálogos, el drama, la disposición y composición de los personajes actúan como correlato de lo que dice el pensamiento. A veces, aportan una parte del significado, otras cargan directamente con él. En otro momento lo veremos con detalle. O con un detalle distinto.

Los invitados a la cena que tiene lugar en casa de Agatón se quejan de una resaca pavorosa causada por la juerga del día anterior, de modo que se conjuran para ser cautelosos con el vino. En realidad, lo que dice el diálogo es que nadie ha de sentirse «obligado a emborracharse». Ya se sabe, están Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Agatón. Y naturalmente Sócrates. Dejemos

la aparición final de Alcibiades, que está en otro plano. Más concretamente, en el de las borracheras irredentas.

En la primera parte del diálogo, cada uno de ellos hace el encomio del amor, del que Sócrates se excluye a la espera de iniciar su mayéutica y expresando más tarde su desconfianza hacia los discursos en general y hacia el encomio (*ἐγκώμιον*) en particular. Lo cierto es que esta autoexclusión no es una objeción protocolaria, sino de fondo, sustancial en la composición de los personajes en el drama.

Cada uno de los oradores ha dicho cosas distintas, como pedía la propuesta. Uno habla del amor como virtud, otro que hay más de un Eros, otro que el amor busca la armonía, otro introduce un mito sobre la búsqueda de nuestra mitad originaria, otro más que Eros es el más hermoso y mejor de los dioses.

Todos son distintos, sí..., y todos son iguales. Cada uno de esos discursos afirma que el amor es algo, un objeto definido del que se puede hablar precisamente porque es un objeto definido. Es un dios, una mitad escindida, una armonía entre opuestos, una elección entre lo permanente y lo transitorio, es decir, cosas. Cosas que se pueden ver y tocar. O por lo menos, aprehender. Son definitivamente *pragma (πρᾶγμα)*, algo con lo que se puede tratar, como se trata un asunto público o como se arregla el eje de un carro. Está en el lado transparente de la comunicación.

He aquí una premisa dramática: hacerlos hablar a todos con distintos contenidos, pero de la misma manera. Esta voz única, sentenciosa, que aspira a tener autoridad persuasiva –pues la inspira exclusivamente el deseo de persuadir– es uno de los protagonistas de la acción. Los cinco personajes que lanzan su discurso resultan ser uno solo. Todos quieren convencer. Todos quieren que brille su discurso. Aunque solo sea mientras dure.

La aparición de Diotima denuncia esa voz retórica, publicitaria, y revela al mismo tiempo el verdadero motivo por el que Sócrates se autoexcluyó. Él mismo llegará durante su turno, en el que empleará la mayéutica en lugar del encomio de los demás, a una dificultad para adelantar en el tema, pues su sistema parece atascarse en el momento en que el objeto amoroso es poseído. Si se posee lo que

se quiere y, por tanto, ya no falta, ¿desaparece el amor? Ahí hace aparecer a su maestra a través del recuerdo de una antigua conversación que versó sobre el asunto.

Sócrates quiere saber qué es Eros. Concretamente, si Eros es bello y es sabio, si es un gran dios. En respuesta, lo primero que dice Diotima es que entre lo bello y lo feo, lo mortal y lo inmortal, y lo bueno y lo malo hay estados que no son ni lo uno ni lo otro.

Hay certezas, por ejemplo, de las que no se puede dar razón y, sin embargo, las tenemos por seguras. Y además lo son. Por ejemplo, y sin ir más lejos, cuando amamos tenemos la certeza de estar enamorados, pero no podemos dar razón de ese amor. Simplemente, hay realidades que no tienen razones –es decir, palabras– y no obstante son. Ideas de cosas que no se dejan decir. No del todo.

Y por supuesto: no es feo todo lo que no es bello ni malo todo lo que no es bueno. En la naturaleza y en la experiencia observamos que las categorías del pensamiento no coinciden completamente con los sucesos, las situaciones o los objetos, y entendemos que sea así.

Ciudades, edificios, relaciones personales, juicio sobre personas..., ¿no escapan muchas veces a una sentencia inapelable? ¿No son a menudo contradictorios, ambiguos, imprecisos?

Ahora fijémonos en las almas, ¿cuando buscan lo bueno, y por tanto no lo tienen, significan que son malas? ¿Cuando buscan la belleza, y por tanto no la tienen, significa que son feas?

Por lo mismo, no hay solo conocimiento o ignorancia. Entre ellos también hay algo intermedio a lo que se da generalmente el nombre de opinión. A veces, la opinión –que no es conocimiento ni tampoco ignorancia– acierta con la verdad, sabe. No sabe como lo sabe el conocimiento, pero desde luego no lo ignora en la forma en que lo hace la ignorancia.

Únicamente hay un problema con mortal e inmortal, ya que necesariamente lo que no es inmortal es mortal y viceversa. La imaginación no da más de sí, no se le ocurre qué es lo intermedio.

Y el amor, que no es del todo lo que se propone, pues aún lo está buscando, pertenecería a esta clase de estados intermedios en que se carece de lo que se desea, pero no se carece del deseo

mismo. En busca de la belleza, pero no feo; en busca del conocimiento, pero no ignorante; en busca de la bondad, pero no malo. ¿En busca de la inmortalidad, pero no mortal?

El caso es que hemos decidido llamar Eros a la fuerza que empuja a esa búsqueda. Sócrates o Platón lo han decidido. Búsqueda del bien, la verdad y la belleza a través de la pasión por otro ser. Hay que admitir entonces dos principios: el primero es que se trata de una fuerza que se puede manifestar no solo en el amor erótico, sino también en la amistad y quizá en la filosofía (sólido triángulo de la ética socrática). Es decir, hay que olvidarse de la libido corporal como centro de la energía, aunque cumpla un papel determinante. Y el segundo es que esa fuerza es más poderosa que nuestra voluntad. De hecho, no la dirige la voluntad. La voluntad se ejercita y se impone en el control de la ingesta alcohólica y asuntos parecidos, pero no sirve de nada en el amor. Nadie decide enamorarse y con gran esfuerzo y mérito lo consigue. Eso no pasa. Suele estar incluso contraindicado, pues el fruto natural de la obligación amorosa es el rechazo.

Es legítimo preguntarse de dónde procede esa fuerza, ya que se ha visto que no es ni de la voluntad ni de ninguna otra facultad del sujeto. Es una fuerza que se apodera de él, que lo somete. Desde luego, para un griego tiene impronta divina. Ahora bien, si es más poderosa que la voluntad, pero no va en busca de lo bueno, no lo llamamos Eros. Ahí no hay amor, sino algo distinto, empecinamiento, neurosis, *pathos*, ambición, frenesí, lo que sea. No Eros.

Sin embargo, el deseo último del amor, dice Diotima, no es la contemplación de lo bello, su posesión, sino «la generación y procreación en lo bello» (*τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ*). Es decir, no es lo bello lo que se busca por ser bello, como parecía que sería el destino de tanta pesquisa durante el turno de Sócrates.

Se busca porque hay algo más grande y más emocionante que lo bello. Lo que es más grande que lo bello es generar en lo bello. O en lo bueno. O en lo verdadero. Al final son aspectos de un bien que espera a los seres humanos si cumplen con la auténtica naturaleza de Eros, que es quien guía. Ciertamente, lo primero es encontrar el bien. Pero de lo que en realidad se trata, por lo que en realidad se le

busca es por la generación, por la creación o procreación en ese bien que es bello y verdadero. La generación es la razón por la que buscamos lo bello, por la que nos enamoramos, por la que perseguimos al objeto.

La fuerza que nos empuja a ir tras la belleza y a generar en la belleza se origina en algo más fuerte que nosotros (el amor) y produce algo que se prolonga más allá de nosotros, en los hijos de ese amor con la belleza, en las generaciones bellas que vendrán una detrás de otra. Tanto por un lado como por el otro es una fuerza que nos rebasa.

Un griego acepta como divino aquello que es más fuerte que la vida humana, pero que precisamente escoge para su expresión la vida humana. Cuando la cobardía se apodera de Paris en su combate con Menelao, cuando Agamenón humilla a Aquiles o cuando el mismo Aquiles hace gala de un valor del que carecen los mortales comunes, los griegos se sienten en la indiscutible presencia de un dios.

Afrodita, las Erinias hijas de Zeus, el propio Zeus, Tetis, Atenea, Apolo, son divinidades invocadas en el poema. Nada muestra mejor el desbordamiento de lo humano y su conversión en lo divino que el famoso combate de los dioses en la *Ilíada*. Cada héroe acaba trasfigurándose en un inmortal, al punto de que los inmortales terminan peleando entre ellos, un tanto independizados de la disputa humana. Las pasiones humanas se metamorfosean en el poder que las sobrepasa: a eso es a lo que llaman dios.

De modo que resultaría muy natural que la pasión amorosa fuera identificada y concretada en un dios, ya sea Eros o Afrodita. Tiene todo lo necesario. Por otra parte, esa es la tradición. Pero Diotima no lo ve así. No ve al dios. Ve algo distinto. Ve algo que está por en medio. Que no es nada en particular ni nadie en particular. Ella ve la fuerza. Y ve lo divino, pero no ve al dios encarnado.

Tenemos que explicarlo. Mejor dicho, ella lo explica muy bien: «¿Por qué la generación? Porque la generación es lo perpetuo y lo inmortal para un mortal» (*Ὅτι ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἡ γέννησις*). «Y necesariamente –prosigue– se ha de desear la inmortalidad junto con lo bueno [...]. Y de este argumento se

desprende que el amor es por la inmortalidad (*ἀθανασία*)».

Pues bien, la palabra que elige para designar esta fuerza es una palabra que a partir de Platón empieza a complicarse y que antes era simple. La hemos mencionado: *daimon* (*δαίμων*). Aplicada a toda naturaleza divina o a toda manifestación divina. Únicamente divina. Ahora Diotima la aplica a aquello que es mortal, definitivamente mortal y nada más que mortal. Pero que aspira a ser inmortal. Y que aspira a ser inmortal con toda la energía de su mortalidad. Una clase de ser que sabe que ha de morir y que decide paradójicamente entregar su vida al deseo de vivir eternamente. Amor y deseo de inmortalidad se confunden. La libido freudiana, al cabo, era deseo de inmortalidad. También dijo Sartre que la naturaleza del hombre es ser dios. Si es en el sentido de inmortal, no cabe duda.

Eros es un *daimon* con forma de anhelo (por encima del simple deseo y por supuesto de los apetitos, en griego: *ποθή, pothé*) que nos arrebata, que orienta la totalidad de las fuerzas de la vida, que da significado a existir durante un plazo y a morir después. Y ese *daimon* es mortal porque solo existe en la medida en que hay un cuerpo mortal, pero es inmortal porque aspira a sobreponerse a ello volcando en el tiempo un mar de generaciones.

Nosotros, los de ahora, existimos en esas generaciones como el niño que hemos dejado de ser existe en lo que somos hoy en día. Como la huella de las células que ya han muerto en nuestro cuerpo perviven en nosotros, como los viejos sentimientos ya olvidados conforman nuestro ser presente en forma de memoria profunda, de reflejos, de intuiciones. Hay que escuchar a Diotima:

«Y cuando se dice de cada ser viviente que vive y que es el mismo –por ejemplo cuando se dice de alguien que es el mismo desde que es niño hasta que es anciano–, este no posee en absoluto los mismos atributos aunque se siga diciendo que es el mismo, sino que continuamente se renueva, a pesar de ciertas pérdidas, en su cabello, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en todo su cuerpo. Y no solo en el cuerpo, sino también en el alma, pues las maneras, carácter, penas, miedo, deseos, ninguna de estas cosas permanece igual, sino que algunas nacen y otras mueren. Y todavía

más extraño es el hecho de que los conocimientos unos nazcan y otros mueran en nosotros y de que nosotros nunca seamos los mismos».

Es decir, el hecho de que cambiamos es tan innegable como el hecho de que seguimos siendo los mismos a lo largo del tiempo.

La fuerza daimónica actúa desde el interior de la naturaleza humana. Y es personal. Muere con el individuo y se desvanece cuando ha cumplido su misión: generar en la belleza, procrear y prolongarse en el tiempo. Eros es mortal, porque en cada individuo tiene una fuerza específica y una dirección. Y es inmortal porque genera infinitamente, no solo en el número de generaciones sino también en su presencia constante en la naturaleza humana, en la que se infunde. Eros es mortal e inmortal, por tanto. Y así es –cuando Eros la inunda– también la persona, mortal e inmortal.

Desde ese momento, también el enamorado se convierte en un ser intermedio al situarse entre la muerte y la eternidad, sin llegar a ser ni lo uno ni lo otro. Ahora bien, se ha elevado sobre su propio tiempo de vida. Se ha liberado de la amenaza de la muerte como único destino.

Pensándolo bien, los seres humanos son los auténticos seres intermedios, capaces de alojar fuerzas superiores en cada individuo y de danzar sobre la muerte con el impulso de Eros, hasta proyectarse en la eternidad.

El Sócrates platónico confesará en diferentes momentos que posee un *daimon* y que su *daimon* le advierte del peligro, de lo que no debe hacer, y de que escucha su voz con toda claridad en su interior. «Escucha a tu *daimon*» es una de las sentencias menos populares de Sócrates y, sin embargo, es un principio ético crucial. El *daimon* es el guía de la vida, el antídoto contra las malas decisiones, quien nos comunica con lo que es más grande que nosotros, actuando de esta forma como un principio intelectual además de ético. En el sistema platónico todo conocimiento verdadero mira hacia arriba, hacia el firmamento, para poder explicarse lo pequeño, lo que está abajo.

«Mira a lo alto», aconsejará siglos más tarde el astrónomo Ptolomeo a sus discípulos.

Bien, se trataba de Eros. Hemos reflexionado con gente de cuya inteligencia no podemos dudar, aunque hablara con una sola voz. La voz que convierte a las experiencias en objetos, a la realidad en una sucesión de conceptos o definiciones. Después compareció Diotima, que nos introdujo en el mundo de lo que no es esto ni aquello, esas cosas claras y distintas que casi pueden sentirse. Por ese camino llegamos a un impulso primordial, el amoroso, llamado Eros, mediante el cual podíamos elevarnos por encima de nuestra mortalidad a través de la generación. Lo calificamos de *daimon*, un ser intermedio que se confundía con lo humano, pues humano parecía ser aquello que es mortal e inmortal a la vez, suprema aporía. De tal modo, podría deducirse que en el camino entre lo mortal y lo inmortal está la vida y su correlato el amor. Nosotros transitamos un camino, una búsqueda en la tierra de nadie de lo intermedio, donde nada es firme ni seguro.

Así pues somos una fuerza que busca, un camino entre opuestos, cuyo mayor peligro es considerar que la experiencia está compuesta de objetos definidos, ya sean conceptos o categorías, que aparecen como si fueran reales. Fedro, Pausanias y compañía no tenían razón, porque no llegaban a ninguna parte y no aclaraban nada. Más bien, todo se embrollaba un poco más después de cada discurso.

Diotima, con su *daimon*, y con su filosofía de lo intermedio, de la búsqueda, muestra que nuestro camino es en realidad un impulso dado por una energía imbatible. Un trayecto más que un discurso cerrado. Y que de esa manera sorteamos los obstáculos que se aparecen como determinantes, como objetos: la vida y la muerte. La fuerza es Eros y el impulso es la generación en la belleza. O si se quiere, Eros es la salvación. Lo que nos salva de caer en la convicción de que solo existe la vida y la muerte. De que la realidad está hecha de sólidos inmóviles depositados en el espacio de la existencia. El amor de Eros nos redime de nuestra condición y empuja nuestro anhelo. Cuando nos enamoramos somos seres intermedios entre la necesidad y la fatalidad, por decirlo de otro modo. Y los seres intermedios están independizados intelectual y emocionalmente de los opuestos.

Cuando pensamos que la vida y la realidad están hechas de

opuestos consistentes y contradictorios, el pensamiento nos sepulta, nos roba el tiempo y nos desaloja de la felicidad. Más que pensar esas cosas, somos pensados por ellas.

No somos seres que únicamente tienen la vida y que únicamente esperan la muerte. Lo cierto es que vivimos –y la experiencia suele darnos muchas pruebas– en tierra de nadie. Siempre vamos de camino a alguna parte. Y nos quedamos poco en los sitios.

A veces pensamos que nos gustaría que fuera de otra manera. Y muchos se empeñan en convertir la experiencia de la vida y la realidad en la fantasía de lugares que nos alojan para siempre, en los que permanecemos quietos. Por ahí entra el dogmatismo, el populismo, el autoritarismo, que invocan la necesidad de que nada se mueva, de que todo regrese a la claridad de lo que puede verse y tocarse. En resumen, lo que entra es el miedo. Si solo hay vida y hay muerte, lo que nos queda es terror: planes de pensiones, hipocondría, parálisis, rechazo al cambio...

Sin duda uno de los dolores de la existencia está relacionado con la fantasía de permanencia que cada dos por tres es rebatida en nuestra vida. Un poeta dijo que nada se construye sobre la piedra, todo sobre la arena; pero había que construir como si fuera piedra la arena. Es bonito. Y pegadizo. Pero no sé si es buena idea. No creo que se pueda llegar muy lejos sin que todo se derrumbe. La arena es arena.

Casi siempre estamos de viaje a alguna parte y entonces somos arena..., y viento sobre la arena. No somos aún los que vamos a ser, tampoco los que vamos dejando atrás.

Cuando un adolescente decide ser ingeniero civil o cocinero o marino ha emprendido una senda en la que ya está dejando cosas atrás sin haber alcanzado nada de lo que quiere. Heidegger decía que la identidad está en futuro. Es otro modo de afirmar nuestro radical tránsito como seres humanos (nuestra transitividad). Si estamos vivos, siempre estamos yendo a alguna parte. Y, por tanto, nunca estamos del todo en ninguna. Somos seres hechos de edad. El niño deja paso al joven, el joven al adulto, el adulto al viejo y al anciano. Lo que somos ahora es algo que ya está quedando atrás. Y lo que seremos es un horizonte que sentimos en este momento,

pero que aún no ha hecho acto de presencia.

En las dificultades de la vida, en los momentos trágicos se nos arranca violentamente del lugar que ocupábamos: una ruptura amorosa, la pérdida de un ser querido, el paro laboral, una simple mudanza. Todo se transforma de pronto. El lugar anterior parece una ilusión. Y nada lo sustituye. Permanecemos en ninguna parte, sin nada que agarrar, sin referencia.

Entre lo que somos, lo que deseamos y lo que nos pasa se hace difícil concebirnos con una identidad sólida y perseverante. Nuestra fotografía siempre sale movida, porque no puede ser otra que la de nuestro movimiento. Siempre estamos atravesando el paisaje de una tierra sin consistencia y sin dueño.

Esto es lo que al fin y al cabo enseñó Diotima: que amamos porque estamos de paso hacia la inmortalidad. Y que siempre estamos de paso.

Opus:

La intervención de Diotima se encuentra en el diálogo platónico titulado *El banquete*, entre las secciones 201d a 212c. Esta obra es una de las más acabadas de Platón, fechada hacia la segunda década del siglo IV a. n. e., y en ella se encuentran las características esenciales de los diálogos de este autor: básicamente, su estructura abierta, no concluyente.

Esta falta de conclusión, a la que se añade cierta laxitud en los conceptos, no solamente es metodológica, sino que informa también de una correspondiente actitud ética. Con nuestra vida hacemos un camino, pero el final de este camino no se encuentra en nosotros, sino en lo que generarán nuestros actos. En quienes heredarán el bien y la belleza que hemos creado.

El amor es crear en lo bello, en lo bueno, en lo verdadero. La felicidad es atravesar el tiempo que queda más allá de nosotros con la obra que hicimos en vida.

Interludio, 1:
antes de que la ley se escriba

Ante la ley hay un guardián poderoso. Llega un campesino y pide pasar. El guardián le contesta que eso no es posible. «¿Y más tarde?», pregunta el campesino. «Más tarde, quizá», responde el guardián.

Como la puerta de la ley está entreabierta el campesino intenta asomarse. El guardián le advierte que, aunque pudiera atravesar la primera, cosa un tanto descabellada, hay más puertas y salas, cada una de ellas custodiada por un guardián aún más temible que el anterior.

El campesino, que ha llevado todas sus pertenencias cargadas en un carro, se dispone a acampar y a esperar lo que sea necesario hasta conseguir su propósito.

Van pasando los días y sigue recibiendo la misma respuesta del guardián. El campesino empieza a regalarle lo que tiene para así ablandar su voluntad, que sin embargo permanece inmutable. Un día el vigilante le dice: «Acepto todos tus regalos para que no pienses que has dejado algo por hacer».

Pasan los años. El campesino se vuelve anciano y está a punto de morir. Llama al guardián para que se acerque, pues ya no tiene fuerzas para alzar la voz, y le pregunta al oído por qué, si todo el mundo ansía llegar a la Ley, nadie ha querido pasar por aquella puerta. A lo que el guardián responde: «Porque esta puerta estaba reservada solo para ti. Y ahora que vas a morir, voy a cerrarla».

Este relato, aquí sintetizado, se titula *Ante la ley* y es un cuento en lengua alemana del praguense Franz Kafka (1883-1924), publicado en 1915 y que fue incluido en su novela *El proceso* (1925).

Como no podía ser de otro modo, ha recibido una buena cantidad de interpretaciones, pues el estilo del autor suele prestarse a ello. En realidad, se parece mucho a un relato del género de

sabiduría, como las parábolas del Evangelio, en que la sentencia moral está en alguna parte –por lo general a ojos vista– y hay que encontrarla.

Muchos han querido extraer de aquí una alegoría de la ley, del Estado, de la opresión de la norma que se comporta siempre de forma enigmática y con el único fin de someter al individuo. El Estado y la ley serían entes abstractos, pero autoritarios y sus designios ocultos en todo momento para la comprensión y el alcance de aquellos a los que se impone.

Esta interpretación estaría muy en la línea de la que sugiere la novela *El proceso*, donde el cuento fue incluido, en la que un hombre es acusado de un crimen que nunca llega a conocer y sentenciado por un misterioso tribunal al que no tiene acceso.

Sin embargo, como en la Parábola de los talentos, el sentido del relato está mucho más cerca. El simbolismo de la ley o del Estado rebasa en exceso la letra y pierde la intuición original de la narración literaria.

De hecho, lo que se nos cuenta es que un hombre llega ante otro hombre, le pide algo, el otro se lo niega y el primero acata la negativa. ¿Por qué motivos la acata? Posiblemente, porque el otro es un guardián y es fuerte y poderoso.

En realidad, ser fuerte y poderoso son elementos disuasorios en caso de violencia. Pero nada indica en el relato que vaya a haberla. De hecho, el final contradice esta posibilidad: «Porque la puerta estaba reservada solo para ti. Y ahora que vas a morir, voy a cerrarla». Todo lo que ha sucedido es que el campesino ha preguntado, le han contestado que no, y él ha decidido quedarse a esperar. ¿Por qué sencillamente no enfiló hacia la puerta de la ley dijera el guardián lo que dijese?

No hay ningún gesto de amenaza física en el guardián. Su talante es más bien persuasivo. Así, cuando ve que el campesino se asoma por la puerta entreabierta, no le agarra por la pechera y lo expulsa, sino que se limita a decirle hay otras puertas y otros guardianes aún más poderosos que él. Son solo palabras.

¿Juega con el miedo del campesino? Es posible. Pero el miedo del campesino, el campesino lo lleva puesto, nadie se lo infunde.

Excepto él mismo.

Además el vigilante acepta sus regalos. No parece estar en guardia contra el intruso. No lo necesita. Los regalos son una prueba de sumisión definitiva, de que no va a intentar nada que se oponga a la voluntad del guardián.

En conclusión, lo único que hace que el campesino no atraviese la puerta de la ley son las palabras del guardián. No hay otra cosa entre ellos más que palabras. No dejan de hablarse. Y entre esas palabras no hay una sola amenaza. Sencillamente, el campesino ha convertido las palabras del guardián en ley. Y ahora ya sabemos cuál es la ley que guarda esa puerta: la autoridad de las palabras. Una autoridad que solo les concede el hecho de creer en lo que dicen, en lo que ordenan, en lo que imponen.

La creencia del campesino en la autoridad de sus palabras es lo que constituye al guardián, lo que lo hace insalvable. Sin esa creencia, absolutamente inmotivada, salvo por la ignorancia o por el miedo del campesino, no habría guardián.

¿En cuántas ocasiones de la vida nos detienen palabras dichas por alguien a quien hemos investido de autoridad? Padres, profesores, jefes, policías, médicos, afectos... Ninguno tiene autoridad salvo que se le conceda. Independientemente de que sea justo o beneficioso concedérsela, se la tenemos que dar primero para que pueda actuar. Ahí reside su verdadero poder. En el que nosotros otorgamos.

Por tanto, la receta para eludir la autoridad de las palabras está implícita.

Ser conscientes del poder que entregamos es importante para poder quitarlo más adelante y para salvaguardar la propia vida de la arbitrariedad.

En realidad, en este cuento no había ningún guardián. Es la historia de un campesino que llega ante la ley, pero no se atreve a penetrar en ella, en lo que la ley es en verdad, en lo que significa, porque tal vez, entonces, tendría que desafiarla. Sabe que si llega ese momento nunca encontrará el valor que necesita. Así que sueña con un guardián que se lo impide y se pasa años hablando con el guardián en sus sueños. Las palabras del guardián están llenas de

autoridad porque de él depende no sentirse un cobarde. Hasta que a punto de morir, el guardián le dice lo que él ya sabía. Lo que todos sabíamos desde el principio de este cuento. Que aquella puerta de la ley era la suya, pero que prefirió morir antes que intentar atravesarla.

II
Ideales, realidades

La vida en el jardín perfecto

> Sueño que no sabes lo que es dolor, sueño que ignoras las penas.
>
> EURÍPIDES,
> *Filoctetes*

Después de dar algunas vueltas por el Egeo –nació en la isla de Samos hacia 341 a. n. e., de familia ateniense, y fundó escuelas en Jonia–, Epicuro se estableció a los treinta y cinco años en Atenas, y allí vivió hasta la muerte, hacia el año 270. Se trajo amigos y experiencia suficiente como para saber que la paz de espíritu no se da gratis en esta tierra. Había peleado gravemente con otras escuelas y tendencias que ya proliferaban en el ocaso de la edad dorada de la polis, pues como suele suceder en el fracaso, todo el mundo tenía algo que decir y todo el mundo quería tener razón.

Así que una vez regresado a la patria ancestral compró una casa con huerto (*κῆπος*, como el *hortus* latino) a las afueras de Atenas, a unos cuatro o cinco estadios de las puertas del Dípilon. Y allí, bajo los emparrados y el olor de las glicinas, la llamada filosofía de El Jardín se dedicó a combatir el miedo supersticioso y algún otro que no lo era, y a perseguir la felicidad, la *eudaimonía,* en sosegada fraternidad entre toda clase de gente, probos ciudadanos junto a esclavos y prostitutas. «La más pura seguridad fácilmente se obtiene de la tranquilidad y del apartamiento de la muchedumbre». Epicuro (*Επἰκουρος*): literalmente, el «compañero, el que ayuda en la dificultad».

También se puso a escribir. Diógenes Laercio afirma que salieron de su pluma alrededor de trescientos escritos. De ellos se han conservado, además de algunas cartas, fragmentos en forma de máximas capitales, de sentencias apodícticas que conforman una moral de vida. Cuesta pensar que alguna vez hubiera un sistema

filosófico epicúreo como ahora nos imaginamos que debe ser un sistema filosófico, un grueso y conspicuo volumen que alcance la universalidad de la existencia con implacables rigor y coherencia. Para quienes echen eso de menos, un discípulo del siglo I a. n. e., romano por más señas, llamado Tito Lucrecio Caro, escribió en verso latino un auténtico tratado de filosofía epicúrea ortodoxa, sin olvidar nada: 7.400 hexámetros dactílicos repartidos en seis libros y titulado *De Rerum Natura (De la naturaleza de las cosas)*.

Ya hemos dicho bastante de Epicuro, aunque no lo parezca. A veces, nos fijamos poco en lo que hace la gente y demasiado en lo que dice. No necesariamente coinciden. Las palabras siempre nos parecen más reales que los hechos. Quizá porque se juzgan con mayor facilidad. Este no es el caso: los hechos y las palabras ocupan el mismo espacio, el del Jardín.

Apartarse del mundo y situarse en un margen, reducir el trato a los amigos indispensables y a los que aspiran a serlo, ponerse a salvo de las convulsiones emocionales provocadas por la sociedad, huir de la política y, a continuación, predicar contra los placeres excesivos y las pasiones destructores del carácter. Pero sobre todo, entregarse a la misión de eliminar el miedo. El miedo se estrella contra los muros de El Jardín. «El hombre es infeliz ya por el temor, ya por el deseo ilimitado y vano». (¿Acaso el deseo ilimitado y vano no arrastra la misma ansiedad constante que el temor?) El miedo: lo contrario de la vida. Sería mejor decir lo contradictorio. Los contrarios pueden vivir juntos y hasta se necesitan (como el día y la noche o el amor y el odio), pero los contradictorios son o el uno o el otro. O se vive o se tiene miedo.

El miedo está por todas partes. Miedo a la muerte, a la enfermedad, al dolor, a la pérdida, al más allá, al futuro..., apenas deja sitio a la existencia. En realidad, la niega. Quizá esto que vivimos no sea vida, sino la pesadilla de nuestro pánico. Parece que amamos, que gozamos, que trabajamos y estudiamos, que nos esforzamos en crear instituciones y relaciones sólidas, cuando realmente todo eso no son más que gestos de miedo, huidas, conjuros.

No hablamos del miedo protector que reclama prudencia,

reflexión y que se enfrenta con estrategia a males evitables. No, no es el que lleva a retroceder ante un bosque ardiendo o a revisar el equipo antes de subir a una montaña helada. Es el otro. El miedo a existir, porque existir es ir hacia lo desconocido. Todos sostenemos sin mayor perturbación que se teme a lo desconocido. Lo malo es que la existencia es lo desconocido. Lo que no acaba nunca de conocerse, incluso cuando ha enseñado todas sus cartas.

En el Génesis ya nos habían hablado de jardines. De jardines que enseñan a pararse a tiempo. Y de callarse ante lo que no va a respondernos. No querer averiguar lo que no hay forma de averiguar. A los misterios hay que dejarlos descansar, que duerman. O se convierten en pesadillas que se presentan también durante el día, con los ojos abiertos.

Por supuesto hay preguntas. ¿Es ese miedo existencial constitutivo del ser humano? ¿Viene de fábrica? ¿Aparece por defecto? La contestación de Epicuro es rotundamente negativa. No hay ninguna fábrica por ahí. El ser humano se hace a sí mismo, es autocreación (*αὐτοποίητος*, *autopoíetos*). Lo que pasa es que no se hace solo. No va gritando en taparrabos su bondad innata por montes y riberas como el buen salvaje de Rousseau (al que inventó como denuncia de que nuestros males son civiles, no biológicos ni naturales) para terminar pervertido por la sociedad. Nosotros nos hacemos con lo que nos pasa y lo que sobre todo nos pasa son los otros. Somos animales políticos, vivimos juntos, nos damos leyes, mitos, proyectos, dioses, modos de producción, tabúes. Esos otros, no nos engañemos, suelen ser el infierno. No un infierno: el infierno. Esto lo sabe cualquiera y para ello no hace falta ser un prócer intelectual: te lo dice cualquiera a la salida del trabajo o del matrimonio. Vivimos en sociedad y nos hacemos con nuestra sociedad. Lo que pensamos, lo que creemos, lo que hacemos no es algo radicalmente diferente del lugar en que vivimos, de las normas, leyes y costumbres que ordenan nuestra existencia.

No hay una oposición individuo/sociedad, sencillamente porque el individuo nace, crece y se desarrolla en sociedad. Hasta la negación de la sociedad adopta formas de la sociedad. Y en algunas, como la nuestra a partir del siglo xx, el rechazo absoluto de la sociedad es el

requisito indispensable para que te den el carnet de socio numerario. Vivimos en los tiempos de la negación. Demasiada aceptación es exclusión. En cambio, si te cargas el sistema financiero, y ya de paso el planeta, y consideras que la desigualdad y la injusticia social son una rama de las bellas artes, entonces no hay nadie más integrado ni contemporáneo que tú. Lo mismo vale para la cultura estética y la creación propiamente dichas.

Epicuro sitúa el miedo existencial en el interior de la sociedad democrática decadente, en su ideología adulterada, en la superstición filosófica que ha sustituido a la recta razón. «Debemos liberarnos de la cárcel de intereses que nos rodea y de la política». Atenas se ha convertido en una jaula de grillos con peristilo y cariátides. Pero son grillos peligrosos: provocan las condenas a muerte, el ostracismo, el control social asfixiante, la ruina de los ideales, la impotencia, la desidia. Y esta sociedad degradada produce y distribuye falsas creencias sobre las cosas: la muerte, el conocimiento, los dioses, el destino, el bien, la felicidad, el amor.

Son las falsas creencias las que engendran el miedo. Porque la verdad, ni antes ni ahora, ha producido temor. Puede haber producido ira o lamento, pero no temor. No tendría sentido. Lo real, lo palpable, lo evidente tiende a la aceptación. Todos moriremos.

Algo incontrovertible. No nos pasamos la vida pensando en ello ni aterrorizados por ello, caso de que hubiera que aterrorizarse. De hecho, nuestras obras y proyectos denuncian nuestra indiferencia la mayor parte del tiempo. Acabamos por aceptarlo, aunque solo sea para no complicarnos más la vida y pasar lo mejor posible el plazo que se nos ha dado.

Solo los locos y los ignorantes se rebelan contra lo inevitable: el motivo es que no creen que sea inevitable, el motivo es que creen cosas que no son, tienen fantasías, miran más allá de lo que pueden ver. La muerte los atormenta porque se preguntan si en el más allá hay un cielo, qué será de sus deudos, si nos reencarnaremos en oveja o en párroco, y cuándo llegará ese momento, si nos cogerá con las cuentas hechas o manga por hombro, si será un final doloroso o apacible.

Por tanto, sabemos que las creencias son falsas porque producen

miedo. Porque llevan el miedo dentro. He aquí su definición y diagnóstico. El miedo está producido por las falsas creencias que sabemos que son falsas porque producen miedo. Un argumento circular. ¿Estamos completamente seguros de que la verdad no produce miedo? Habría que preguntar por ahí. Yo no estoy tan seguro. Epicuro lo estaba. El conocimiento libera de eso: «No es posible liberarse del temor ante las más definitivas preguntas sin conocer cuál es la naturaleza del universo».

Por otro lado, ¿qué es el miedo, este miedo existencial? ¿Una emoción ante la proximidad de un mal? Desde luego, es eso. Algo profundamente desagradable o fatal va a ocurrirnos. Es esa clase de emoción, pero no es la única.

El miedo también hace otras cosas. A veces, llena vacíos. Por ejemplo, hay miedos inmotivados o aparentemente inmotivados, como los ataques de pánico. Miedos que no necesitan causa ni acicate. Que no han sido anticipados por algo desagradable o fatal. Un día te levantas y sientes que te falta valor para apretar el botón del mando del televisor. O que no puedes atravesar la puerta del supermercado. O levantarte de la cama y pisar el suelo. Miedos que están ahí, parados en medio de la calle, dirigiendo el tráfico como un guardia urbano del psiquismo. Da la impresión de que los hemos puesto nosotros y de que estamos respondiendo a algo que no sabemos qué es. No sabemos qué es, pero necesitamos esa respuesta. Necesitamos responder o que algo responda por nosotros. Y ahí aparece el miedo, llenando el vacío de todo lo que ignoramos. O dando sentido a toda la incertidumbre acumulada, que de pronto se trasforma en tormenta, en adversidad omnipotente, en parálisis.

Todo es incierto, todo crece y muere y luego se precipita al vacío. Cuando se atraviesa ese desierto, la vida se vuelve despreciable, enemiga. ¿Qué es vivir? Respiramos y seguimos en la carrera, como atletas en un estadio. Cualquier sentido es una invención y más tarde o más temprano se descubre que era así. Además, cuesta media vida llegar a creérselo y luego se esfuma en medio minuto, con el primer revés, con la primera verdad definitiva. La contundencia de la realidad es insalvable. De hecho, si continúas con

tu misión es porque has perdido el sentido de la realidad. Porque la realidad ha dejado de importar y, por tanto, tu trabajo importa tan poco y tu vida importa tan poco que puedes seguir haciendo lo mismo sin la ayuda de propósito alguno. Mecánicamente, por el camino que da vueltas a la noria.

Sufrimos el vacío. Quizá, en ocasiones, preferimos el miedo, que lo llena todo. No es una emoción lateral, ni de larga pero suave longitud de onda, como la decepción, por ejemplo. El miedo es una inundación. Tensa la atención, pule los detalles, planifica el mundo, está concentrado en el único objeto que existe (él mismo), proporciona un método de acción (ninguna), es hiperestésico (todo lo siente), y se asegura de que todo lo que ocurra tenga sentido (amenaza). Se parece al sueño. Realidad absoluta, lo llamó María Zambrano. El miedo y el sueño, dos realidades absolutas: el individuo (a merced de los fantasmas) se siente el centro del universo porque el universo le persigue, para bien y para mal.

Cuando sufre y cuando no. Está hipnotizado por el mundo imaginado y soñado, al que ha sobrecargado de posibilidades bajo las que ha sucumbido. Pero está lleno de sentimientos, de estímulos, de variantes. Diluye el espacio y el tiempo: a eso se le suele llamar eternidad. El miedo y la eternidad, a lo mejor no es una relación tan disparatada.

Pero a Epicuro no le interesa esa vía, demasiado metafísica y vaga para él (aunque los átomos de su filosofía materialista –todo son átomos, hasta los dioses y el alma– no se quedan a la zaga). Dice que le interesan las sensaciones, lo que se ve y se toca (no sé como tocaría los átomos), porque el único criterio de verdad procede de las percepciones de los sentidos, *aísthesis*, (*αἴσθησις*). En realidad, nada de lo que dice se ve y se toca, y la palabra «materialismo», en particular, no parece que haga referencia a los sentidos, sino a todo aquello que es equivalente al lenguaje. Es decir, para el materialismo, si nos fijamos un poco, lo real no es tanto lo que puede verse como lo que puede decirse: las relaciones económicas, los sistemas de poder, el enfrentamiento de clases, las crisis ideológicas. El lenguaje hace comprensibles cosas que ni mucho menos pueden verse y tocarse. Cosas que suceden en gran

medida en el interior del propio lenguaje. Al ser entendidas producen, como beneficios adicionales, la comunicación y la persuasión.

Pero esta discusión tampoco interesa a Epicuro, de modo que se limita a establecer los miedos fundamentales y sus remedios. La filosofía para este pensador es una rama de la medicina y cuando no cumple ese papel, entonces no es filosofía. De modo que tenemos el miedo a los dioses, a la muerte y al dolor (que por supuesto son malos porque dan miedo). Y receta sus remedios, que no son tres, sino cuatro (*τετραφάρμακος*, *tetrafármacos*): no temer a los dioses, porque si existen, cosa dudosa, estarán en su reino inmutable e indiferente a los asuntos humanos; no temer a la muerte, que es un estado insensible, ajeno a los afectos, de modo que cuando ella está nosotros no estamos y cuando nosotros estamos ella no está: «necio es quien teme a la muerte»; no temer al dolor, porque si es agudo nos matará pronto y si es leve, lo superaremos; y, por último, considerar que el bien y la felicidad son fáciles de procurar salvo que te compliques la vida (es decir, existe en alguna parte una vida sencilla que la mayoría nos estamos perdiendo).

Bien, decíamos que estos temores provienen de las falsas creencias y las falsas creencias a su vez proceden de la sociedad humana, en concreto para Epicuro, de la polis. Supersticiones, fantasías, imaginación desbocada y ausencia de pensamiento racional es el fruto perenne de la comunidad. Y prolongando su argumento, el miedo es lo que reúne a la sociedad humana y a la vez es su producto por excelencia. La polis produce ciudadanos, pero ciudadanos amedrentados. De modo que «coge tu barca, hombre feliz, y huye a velas desplegadas de toda forma de cultura». O bien, *láthe biosás*, vive en lo oculto, oculta tu vida.

Pero ¿a qué llama «cultura» Epicuro y qué ofrece a cambio de huir de ella y de todo? ¿Y basta con escapar para eliminar el miedo, porque muerto el perro se acabó la rabia? Bueno, tal vez se acabe la rabia del perro, pero hay mucha más rabia por el mundo. El miedo visita las ciudades, de acuerdo, pero nada impide que te lo encuentres también en campo abierto.

La palabra que utiliza para lo que nosotros traducimos por

«cultura» es *paideía* (*παιδεία*). El término griego se refiere sobre todo a la educación de los niños (de *παῖς*, «niño»), aunque durante el siglo de Pericles abarcó también la cultura del espíritu (como la tragedia) en sus relaciones con la cultura política, así como el conocimiento especializado. Un ateniense de la época entiende por *paideía* la forma en que se construye el carácter del ciudadano en tanto que ciudadano, es decir, en tanto que miembro comprometido con la ciudad en la vida y en la muerte. Empieza en la infancia, por supuesto, pero continúa en la edad adulta. En la república platónica la clase filosófica que la gobierna es examinada y juzgada hasta los cincuenta años, lo que, dada la esperanza de vida de aquel tiempo, supone la vida entera.

Lo que defiende Epicuro es de un nihilismo político absoluto. En la comunidad ciudadana no hay nada que hacer. La respuesta solo puede ser la huida, el apartamiento.

Ahora bien, mientras la postura política es radical, la respuesta es mucho más tibia: formar una comunidad basada en la amistad y en el amor a la filosofía. Una comunidad contra el miedo. Pero ¿en qué se basa para creer que eso es una respuesta adecuada?

El apartamiento es desde luego lo prioritario. Hay que alejarse del origen de la infección. Más tarde, hay que crear vínculos distintos de los políticos. Los de la amistad están bien. La amistad es el afecto que encuentra semejanzas en las almas (*Lisias* platónico) y que no se fundamenta en el interés ni en la lucha de intereses, como la sociedad política. Por ella «hay que estar dispuesto incluso a morir por el amigo». Por otro lado, no entromete la libido, madre de enrevesados conflictos. También las pasiones van a quedarse extramuros de El Jardín. En realidad, todos los excesos: el exceso de riqueza, el exceso de metafísica, el exceso de importancia, el exceso de amor. Debemos guiarnos por lo que Epicuro llama *ataraxia* (*ἀταραξία*), una cierta imperturbabilidad del alma, una cierta templanza de carácter y de conducta. Equilibrio versus *hybris* (desmesura, soberbia), más o menos lo de siempre. La *sofrosyne* de la que tanto hablaron los griegos, prudencia, contención. Eso parece. Bueno, no tanto. En el alma homérica y platónica se da por sentado que en la vida pugnan potencias opuestas –la razón, la

pasión, la emoción, la prudencia– y en consecuencia se da por hecho que las personas se mueven por el mundo en contacto con el peligro. A mayor contacto, mayor peligro. Para Epicuro, el mundo está repleto de cosas que evitar y la solución que ofrece es el aislamiento, amurallarse de doctrina que neutralice las tentaciones. Y que cure cuando la enfermedad supere las defensas: «Vana es la palabra del filósofo si no remedia ningún sufrimiento del hombre.», insiste. Al modo de los profetas veterotestamentarios cree que la ciudad es la residencia del mal. El dinero, la envidia, el rencor, los apetitos, el poder son los materiales que la han construido. La dialéctica del interés, en resumen.

El recelo es inevitable: ¿el carácter forjado en el apartamiento y la falta de contacto puede ser realmente sólido si no se fragua en el combate? ¿Sobre qué triunfa el bien si no ha habido ni enemigo ni batalla?

Las doctrinas de apartamiento político seguirán la senda del epicureísmo a lo largo de los siglos: comunidades cristianas, eremitas, monjes, místicos se preservarán del pecado huyendo de las tentaciones. Como Simón el estilita, subido a su columna. O las comunidades *hippies* y ácratas de nuestra época. O las sectas.

A diferencia de estas doctrinas, el mundo clásico pensaba de otra manera. La adversidad es la estructura de la vida. Más tarde o más temprano se presenta y hay que estar preparado para resistir, incluso para vencerla. Epidemias, pestes, hambrunas, enfermedad y muerte, pérdidas constantes..., ¿cómo podría cualquiera librarse de ello? El carácter y el alma se construyen a golpes de martillo como el firmamento del Dios del Génesis. El cielo y el carácter son espejos, se elevan mediante golpes. No hay más remedio que mirar de frente al enemigo. Nadie estará nunca a salvo.

¿Por qué pensaba Epicuro que estarían a resguardo en la comunidad de El Jardín? Sin duda, allí también se presentarían las adversidades. Allí también, el piélago de calamidades que azota la existencia atravesaría la puerta. Él no lo entendía de una forma muy diferente: «El azar es incierto y lo que está en nuestras manos no tiene dueño». ¿Entonces?

Claro que el dolor se presentaría, no estaban tan locos como

para pensar otra cosa. La cuestión era cuánto dolor es capaz de producir la desgracia y si hay modo de reducirlo, de minimizar el daño. Con el miedo el dolor se acentúa, como todo el mundo sabe. El miedo ya es en sí mismo una desgracia. Habría que atacar su origen, la falsa creencia. Quizá no bastara con el apartamiento, quizá hubiera que aplicar remedios específicos.

El razonamiento (*λογισμός*, *logismós*) es el medicamento por excelencia. Lo hemos visto: la muerte no es nada, los dioses van a lo suyo, el dolor mismo no dura o, si dura, nos envía a la nada donde no pasa nada ni sentimos nada. A fuerza de razonar o de repetir estos razonamientos el temor que alimenta el dolor debe detenerse. Y en general, si uno aplica el *logismós* a sus elecciones y conducta, tiene muchas posibilidades de llevar una vida agradable. «Aun en medio de la tortura el sabio es feliz», nos dice. El sabio –que puede ser cualquiera, amo o esclavo, hombre o mujer, culto o ignorante, pues todos están admitidos en El Jardín– es sabio sobre la imperturbabilidad, sobre la *ataraxía*, a la que le lleva su *logismós*.

Ante una pasión, es prudente. Ante un manjar, se contiene. Ante el dolor, no teme. De la vida solo coge lo suficiente. A la *ataraxía* se une la *αὐτάρκεια* («autarquía»), un sueño de autosuficiencia y de independencia sobre los estímulos exteriores, ya de por sí reducidos por la dieta impuesta previamente. «El mejor fruto de la autarquía es la libertad».

No obstante, el problema es que el razonamiento y la creencia se encuentran en las antípodas de la mente, y pocas veces se visitan. Su comunicación tampoco es buena. Si el *logismós* tiene que luchar contra la falsa creencia para hacer y deshacer todo lo que dice que puede hacer y deshacer, primero tendrá que encontrarla en un lugar donde pueda escucharlo. A alguien que cree que Dios es uno y trino el razonamiento debe convencerle de que no hay dios o de que da igual; a otro que cree en la familia, persuadirle de que es un mal invento, como la pasión amorosa, el poder, la fama, el dinero, agentes fanáticos de la catástrofe.

Ocurre, sin embargo, que la creencia es un sentimiento. Y, como tal, se arraiga en lo profundo, en una profundidad que dota de sentido a todos los actos del sujeto. Y que los vuelve trascendentes.

La creencia no se desenvuelve en el plano. Salta los planos. Va de lo individual a lo universal, de lo concreto a lo abstracto, de lo mental a lo espiritual en un acto genuino de intuición, de empatía y, por qué no, de delirio. Pero atraviesa el ser, lo sacude de arriba abajo, lo somete.

Comparado con ella, el razonamiento es un artefacto de colores. Una tramoya lingüística hecha de reglas y trucos, que el sujeto puede retorcer a conveniencia y manipular como se manipulan unos alicates sobre un alambre, mejor o peor, pero sin consecuencias extremas para el sentido de la existencia. No agita la vida por sí mismo, salvo que vaya acompañado de experiencias radicales a las que ha de seguir una introspección profunda.

En resumen, no es un adversario para la creencia. La creencia, falsa o no falsa, se impone siempre. La regla de vida que se sigue en El Jardín de Epicuro puede producir resultados no deseados al comportarse como un folleto de autoayuda: cerebros lavados, atmósfera de secta, liderazgo seudorreligioso. Los misterios de la existencia y sus encrucijadas escapan generalmente a la gramática y a la lógica, para los que estas pueden ser una vía, pero no un destino.

Hay, sin embargo, dos aspectos de mayor repercusión. Y creo que de mayor interés humano y práctico. El primero es, efectivamente, el papel que cumple la imaginación en el devenir y efecto de nuestros temores. La falsa creencia, en Epicuro, está vinculada a las imágenes que se aparecen en nuestra cabeza, ya sean originales o vicarias. Lo que quiera que sean los dioses, lo que haya después de la muerte o las consecuencias de una pérdida están fuera del ámbito de nuestro conocimiento y de nuestra experiencia actual. Los inventamos porque los inventa el miedo, siempre proclive a lo peor. Y siempre proclive a rellenar los vacíos de este mundo tan lleno de huecos.

¿Qué va a ser ahora de mí? Esa es la pregunta que desata la furia autodestructiva tras una separación, tras una pérdida de empleo, tras una enfermedad degenerativa o incierta. Nos vemos solos, desamparados, exiliados de la alegría en un horizonte de apretados nubarrones.

En realidad, esta imaginación se ha llamado a partir de los romanos fantasía, aunque en griego no hay gran diferencia (el verbo es *fantázesthai*, de donde fantasma). Las ideas en griego también se ven (el término viene de un aoristo del verbo *ὁράω*, «ver»). De hecho, si no se ven, no son ideas.

La fantasía aparece cuando la imaginación decide romper amarras con el suelo y rebotar por el aire como un globo. El viejo Walt Disney en concierto. La imaginación, en cambio, edifica y busca el sentido, igual que la imaginación mítica. Apolo persiguiendo a Dafne y entendiendo finalmente que el amor que se persigue acaba huyendo para siempre (no lo persigas y volverá a ti). El centauro Quirón, desesperado ante la dualidad de su naturaleza y cuya sabiduría apenas le sirve.

Hay que admitir, en cambio, que la fantasía es una forma de terror. Todo es posible. Todo lo que pasa por mi cabeza puede suceder. Y dependiendo de mi estado de ánimo o de los contratiempos puede convertirse en una pesadilla engendrada por mi cabeza. El mal de ojo o los castigos del infierno, los filtros de amor o el tío Gilito. Pero también la visión del futuro como una condena de soledad tras la pérdida de un amante o la certeza de la ruina total tras un despido. La imaginación tiene el contrapeso de los hechos y del conocimiento. Solo es válida si añade algo nuevo a la experiencia, enriqueciéndola o significándola. Relaciona las cosas. Alumbra el territorio en el que vive.

La fantasía es un reino desbordado. La patria del miedo. Hace temer lo que no vemos. Se atreve a pensar en lo impensable y da carta de naturaleza a cualquier monstruo salido de la ocurrencia y no de la experiencia compartida, lo que llamamos realidad.

La imaginación es liberadora. Pero la fantasía crea esclavos. Epicuro avisó exhaustivamente del peligro.

El otro aspecto de importancia es la consideración de la felicidad, la *eudaimonía,* como el fin último de la filosofía y de la vida humana. Ciertamente, también lo había sido en Platón, pero en Platón dependía de la política y de una disciplina intelectual de extraordinaria dureza. Al igual que en Aristóteles, en el que la felicidad es una rama de la política y donde la conducta está guiada

por la educación en las buenas costumbres (de un conservadurismo rayano en lo reaccionario). La felicidad derivada del placer siempre había sido sospechosa, ambivalente, pues podía debilitar los controles que el alma debía ejercer sobre los apetitos.

En Epicuro, el placer es indisociable de la actividad, ya sea del pensamiento o de otra cosa, y desde luego carece de fines políticos o de deudas con la sociedad. Como rezaba en la puerta de El Jardín: «Extraño: tu tiempo aquí será agradable. En este lugar el mayor bien es el placer». Un placer sensorial obtenido mediante un rigor intelectual que se asentaba en la razón práctica de lo que era bueno para vivir sin miedo y sin dolor. Es decir, el placer empezaba y terminaba en el individuo, para quien la filosofía y la amistad eran instrumentos, no fines.

Y el placer es la felicidad. Una felicidad negativa en este caso, pues consiste en la ausencia de males. La felicidad positiva –de los sentidos, de la conversación, de la compañía– se da por añadidura, a partir de la anterior, que es su fundamento.

La tradición de la felicidad negativa ya había sido sugerida indirectamente por Sócrates (el Sócrates de la *Apología*, por ejemplo, no el de *La República*) cuando explicaba en qué consistía su *daimon*. En la práctica, un poco diferente, aunque de la misma naturaleza, que el que ya hemos visto en su maestra Diotima. Para Sócrates se manifestaba en una voz interior que le decía aquello que *no* debía hacer. La *eudaimonía* sabemos que significa «buen *daimon*», es decir, en este caso, buena voz interior. Las hay malas. Como el *daimon* tiene raíz divina, pues al fin y al cabo es un sinónimo de lo divino, la voz es sabia e inmortal, procede de una esfera superior. Cada cual tiene un *daimon*, un demonio, si se quiere, siempre dispuesto a hablar con nosotros a condición de que le escuchemos. A condición de que no lo sepultemos con prejuicios, vanidad, intereses materiales y pesados principios morales o intelectuales. Porque si no lo escuchamos se vuelve malo, adversario, satánico. *Auris vacuis*, oídos limpios, aconsejaba Lucrecio, nuestro gran expositor latino del epicureísmo.

El *daimon* socrático solo hablaba para decir «no». Nunca le decía lo que debía hacer o lo que sería bueno que hiciera, sino lo que no

debía hacer en absoluto.

La *eudaimonía* socrática, como la epicúrea, consiste, aunque en sentido diferente y con materiales diferentes, en una negación. Ninguna voz ni experiencia orienta hacia el bien directa y espontáneamente. Antes necesitamos haber experimentado el rechazo de otras vías, acciones, pensamientos.

El bien se oculta tras múltiples telones que el *daimon* se encarga de apartar. Eso es la mayéutica socrática: la revelación de lo oculto. El bien y la felicidad no se obtienen mediante esfuerzos planificados ni voluntades irrestañables, sino dejando que lo escondido se revele a través de nuestras renuncias y rechazos a todo aquello que lo oculta.

La propia palabra griega para «verdad», *aletheía*, procede de una partícula privativa (a-) y de una palabra que significa «oculto», pero también olvido en el sentido de lo que aún no se ha revelado. Así se nombra al río del Hades (*Λήθη*, *Léthe*, *Leteo*) en que las almas son obligadas a beber antes de reencarnarse para que olviden las vidas pasadas, que siguen ahí, pero no están disponibles (salvo por reminiscencia).

Ciertamente, lo que para Sócrates es un camino, un encaramiento con las opciones que se van presentando a lo largo del tiempo, una *paideía* en curso, en Epicuro son más bien sentencias y epítomes que a menudo dan la impresión de ser inoculados como si fuesen vacunas. En Epicuro la felicidad carece de tiempo y de experiencia. De hecho, son expulsados de este nuevo Jardín, que sigue las pretensiones de aquel otro del Génesis: diferenciarse de la vida y de sus monstruos.

A Sócrates no le importan los monstruos, sabe que los domará con la más alta de las músicas. Con la filosofía.

Según Diógenes Laercio, en su último día de existencia, aquel ateniense de Samos, que luchó contra tiempos melancólicos con lo que la razón tenía a mano, escribió a un discípulo querido estas palabras: «En este día feliz de mi vida en que estoy en trance de morir, te escribo estas palabras. La enfermedad de mi vejiga y estómago prosigue su curso sin disminuir su habitual agudeza. Pero aún es mayor la alegría de mi corazón al recordar mis

conversaciones contigo».

Eso también nos lo ha legado: la sonrisa melancólica que, al final de todo, debiera provocarnos la mortalidad.

Opus:

Todos los escritos de Epicuro pueden encontrarse bajo diferentes títulos que aluden a su ética, a su forma fragmentaria, a su valor como testimonios. Pero son todos el mismo corpus. No muy extenso, por otra parte.

La filosofía epicúrea tuvo una gran importancia en la Antigüedad y su fama atravesó las épocas. Fue deformada y tergiversada por las escuelas y doctrinas posteriores de diversas maneras, generalmente acentuando su hedonismo, muy contenido en la práctica, por otra parte. Desde el siglo XVI español hay un uso vulgar del atributo «epicúreo» que se aplica a la glotonería y por extensión a cualquier placer excesivo.

En realidad, se trata de una filosofía contra el miedo una vez que las instituciones tradicionales se han desmoronado y hay poco a lo que agarrarse. Es decir, perfecta para nuestro tiempo.

Los héroes no son de este mundo

> Cómo los mundos se repiten;
> cómo mi corazón herido acabó
> reviviendo.
>
> JENNIFER MICHAEL HECHT,
> «La futura antigüedad»

Todos los héroes se parecen en algo: desafían la vida. Ninguno quiere morir, pero todos quieren decirle a la vida que sus limitaciones, miedos y amenazas no valen con ellos. No desafían a la muerte, como suele decirse, ya que están seguros de que tarde o temprano llegará. Si quieren la inmortalidad –algunos la quieren, pero no todos, y no todos de la misma manera– saben que han de lograrla en el espíritu, en la memoria, en el legado. Tal vez les cante la posteridad, aunque ellos no estén para escucharlo, pero eso no es lo que importa.

Han de morir, pero antes serán héroes en su propia vida, a la que aman por encima de todo. Por eso, en griego, *ἥρως* («héroe») y *ἔρως* («amor») son casi la misma palabra. El amor es necesario para que la audacia en la persecución de los objetivos no produzca monstruos. El valor de Aquiles o la tensa espera de Penélope durante veinte años necesitan del amor (Patroclo, Ulises) para que sintamos su profunda humanidad, su fragilidad, su herida. De lo contrario, nos parecerían excesivos, demenciados. Ambos por igual merecen el apelativo que les da el poeta: *κλέος*, «gloriosos», solo reservado a los héroes. Solo reservado a los valientes que aman, hombre o mujer (esas dos maneras de ser lo mismo). Penélope, pero también Ifigenia –que reclama para sí el epíteto a través de su sacrificio por el ejército aqueo–, han tenido amor y valor.

El amor y el valor siempre se han paseado por el reino de la muerte y corrido el peligro de no regresar. Pero a veces regresan.

Cuando pertenecen a los héroes y van juntos, regresan. Aunque no bastan.

Porque el héroe, para obtener la victoria del regreso, también necesita ir en busca de algo, anhelarlo. Héroe es el que anhela, el que desea algo que no parece de este mundo y a quien el mundo ha dado herramientas y recursos que no sirven para lo que busca. El héroe sabe que hay algo más que lo que ofrece esta tierra que se ha vuelto insuficiente, y por eso lo busca en el canto inmortal y en el mortal viaje al Hades, ese reino habitado por las sombras inconscientes de los que han muerto, con una memoria difusa solo estimulada por la visión de la sangre y por la presencia de los que aún están vivos. Anhelo: más allá del deseo, acaso lo que no puede encontrarse, pero no puede dejar de buscarse.

De modo que audacia, amor y anhelo. Puede que los héroes sean solo máscaras del Eros que vaga por el mundo, padre de todas las criaturas, incluso del héroe.

Estos que viajaron al reino de los muertos están en los mitos, en las leyendas, en los cantos de los poetas y de los filósofos. Son famosos entre los griegos: Orfeo, Teseo, Heracles, Ulises, Parménides. Los hay semejantes en la memoria hebrea: Jacob, el padre de Israel, el que peleó durante toda la noche en el vado de Yabboq con un espíritu. O Jonás, devuelto al mundo de los vivos desde el vientre de un enorme pez. Naturalmente, en la literatura mesopotámica, egipcia y su *hinterland* es fácil encontrar ejemplos. Pero el carácter de los héroes griegos es más nítido, incluso explícito, igual que su propuesta ética.

Por el nombre de los protagonistas parecería una aventura típicamente varonil. Sin embargo, cuando ni siquiera los dioses se atrevían, una deidad femenina viajó al inframundo y regresó: Perséfone, también llamada Kore. Al principio, fue raptada, pero luego se enamoró del dios Hades, que la hizo su esposa. Más tarde, su madre Démeter imploró a Zeus que la devolviera a la tierra, y se llegó a un pacto. Perséfone dividiría su tiempo entre el mundo de los muertos y el mundo de los vivos. El otoño y el invierno lo pasaría en el reino de las sombras, y la primavera y el verano en el de la vida, que brota gracias a su presencia retornada.

Lo femenino –que no es exclusivo de la mujer, pero que la simboliza– es esa parte de nosotros –de esa forma de ser nosotros– que rehúye el discurso racional, lingüístico, porque reconoce sus limitaciones. A él opone con frecuencia el pensamiento intuitivo o el pensamiento en imágenes, cuya estructura no es la de la palabra. La rudeza del principio masculino traduce la exigencia de que el mundo entero se convierta en un libro que pueda leerse y explicarse, manipularse, manteniendo la transparencia entre las cosas y los signos. Lo que no cumpla esta ley se queda fuera. Fuera del libro, del poder, de la ciencia. Algo que no excluye el uso de la violencia para conseguir expulsarlo. Lo llamamos masculino.

Cuando el filósofo Parménides baja al Hades y se encuentra con Perséfone, según cuenta en su poema, esta le muestra un pensamiento nuevo y más profundo que el que se aloja en la superficie de las palabras: el pensamiento del corazón (*noein*). Es un pensamiento que se fía de los sentidos, de las imágenes, de los recuerdos, de los sueños, de la imaginación creativa y que se hunde en la oscuridad de los propios sentimientos para hallar la verdad. «Todo lo que se piensa, es». Todo lo que se piensa, no todo lo que se dice, se argumenta, se discursea. Lo que se piensa. Y lo que se piensa con el corazón.

No es, por tanto, extraño que los que viajan al inframundo sean varones en busca de un aliento distinto, incluso de un alma distinta. Van en busca de Perséfone, la maestra de ese viaje, la que descubrió para qué servía y por qué merecía la pena hacerlo. Orfeo va buscando el amor que ha perdido, solo para volver a perderlo de nuevo. Teseo para saldar una deuda que no puede ser saldada.

Heracles para aligerar el fardo de una culpa que siempre le pesará por haber matado a su mujer y a sus hijos. Ulises para encontrar el camino de casa, que ya nunca podría encontrar por sí mismo, con sus viejos recursos de guerrero artero. Parménides para fundar una ciudad y darle leyes justas y crear ciudadanos justos, sabiendo que eso no se obtiene estudiando derecho ni tampoco con buenas intenciones.

De hecho, ninguno de esos propósitos se consigue con un discurso acertado o con un poco de sensatez práctica. Son cosas

que escapan no solo a la gramática y a la retórica, sino al conocimiento mismo.

Propiamente hablando, no son materia de conocimiento literal: están hechas de una mezcla de fortuna, de impulsos del corazón, de imaginación creadora, de fe, de visiones, de amor.

Y todo eso tiene que ver con la muerte. Algo en nosotros e incluso todo en nosotros tiene que morir para que nazca otro ser, eso sí, de nosotros mismos, de nuestra muerte. Ser otros es igual que morir. Y seguir siendo nosotros. Cuando estamos seguros de que algo radical tiene que cambiar en nuestras vidas porque no dan más de sí, porque han llegado a un callejón sin salida, porque todo se ha derrumbado, porque hemos tocado fondo, o simplemente porque estamos agotados de buscar algo que no hay forma de encontrar con lo que tenemos y sabemos, ni con lo que nos han enseñado ni con lo que puedan ofrecernos, entonces debemos morir. Morir en vida, para resucitar vivos de entre los muertos que éramos.

Los héroes que viajaron al Hades estaban cansados, habían agotado sus recursos. Habían perdido su alma. Pero en un último acto de valor se atrevieron a enfrentarse con su propia muerte y a escupirle en la cara que seguían deseando con todas sus fuerzas lo que el corazón les dictaba: el amor, la lealtad, la contrición, el regreso a un antiguo punto de partida, la verdadera justicia. Ninguna de esas cosas se consiguen reflexivamente, ni con convicción ni con juramentos ni con una voluntad férrea. No hay textos de autoayuda para eso. Y no hay maestros. Uno ha de convertirse en su propio maestro y llegar hasta el fondo de sí mismo, donde, en lo recóndito del ser, habita la oscuridad del infierno, la oscuridad de la muerte. Por eso eran héroes: porque al final de todo, en la hora de la verdad, estaban solos en medio de las tinieblas, lo sabían y lo aceptaban. Y no se rendían.

Al final, el infierno al que iban y el infierno que llevaban eran muy parecidos, si es que no eran el mismo.

La muerte en vida, esta es la cuestión. La muerte consciente, el ir hacia ella sabiendo lo que es, el deseo de enfrentarla. En la vida morimos muchas veces, pero nos arrastra la fuerza de los acontecimientos, no nuestro deseo. Otras veces sucede sin darnos

cuenta: cuando volvemos a mirarnos en el espejo resulta que hemos cambiado. El tránsito de la infancia a la juventud o de la madurez a la vejez ocurre sin que sepamos cuál es la frontera ni cómo sobrevino. El que éramos antes está muerto y empezamos a olvidarlo, como el adolescente es incapaz de recordar al niño que fue. Perdemos el trabajo o la familia y somos convertidos en otros, en parias y en solitarios, y no podemos ni aceptar ni rebelarnos contra ello. Sí, por el camino hemos ido dejando nuestros cadáveres, los que fuimos y no volveremos a ser.

El amor es más ambivalente. Lo deseamos conscientemente a la vez que los acontecimientos nos arrastran, es algo que buscábamos, pero al cabo ha sido él quien nos ha encontrado. Para amar hay que dejar de ser el que eras, una parte de ti ha de entregarse a la simbiosis con el amado, fundirse en una identidad compartida, cambiar hábitos, decidir en compañía, proyectarse en el tiempo con alguien, tiempo no del todo tuyo. Lealtad, dependencia, entrega, cuidado: ahora nos sentimos ser solo en relación con otro, solo dentro de otro. Morimos, pero por primera vez esa muerte empieza a estar dotada de consciencia, de deseo.

El amor es una conciencia de muerte y un deseo de muerte en la medida en que estamos condenados a desaparecer en él, al menos en la forma en que éramos.

El héroe que viaja al Hades está cargado de deseo. Como en el amor su deseo es consciente, pero él «ha de ser arrastrado». Ese es el primer verso del poema de Parménides: «Las yeguas me arrastran hasta donde mi ánimo anhela». Lo mismo ocurre a los demás. Ulises, desesperado, es empujado por Circe al único lugar en que esa desesperación puede obtener respuesta, el mundo de los muertos.

Orfeo acude esclavizado por su amor. Heracles, por su culpa. Teseo por su lealtad: si por él hubiera sido, jamás se habría aventurado por la Estigia. Todos ellos saben lo que quieren, pero solo son conscientes a medias. No olvidemos a la diosa que los espera allí dentro: fue raptada.

Se diría que es un anhelo apasionado (lo que no deja de ser una redundancia). Se sabe lo que se quiere, cabal y racionalmente. Y al

mismo tiempo uno es sobrepasado por ello, porque es más fuerte, porque es tirano. Es una pasión. El anhelo es siempre apasionado. Pero no es anhelo de un objeto particular, de algo concreto, visible y al alcance. Siempre lo es de algo cuya experiencia es una incógnita y cuyo signo es impredecible. No cabe definirlo o pronunciarlo.

Demasiado amplio o demasiado vago o demasiado extraordinario, al final no parece de este mundo.

Habría que decir, por rematarlo todo, que además nunca se consigue. El amor, la entrega, la sabiduría, la remisión de los pecados..., nunca se alcanzan en su totalidad y cuando parece que se han alcanzado, se escurren entre los dedos. O se convierten en otra cosa.

El deseo es deseo de algo. El logro es logro de algo. Pero ¿de qué es el anhelo? Dice Platón que amamos lo que nos falta. Pero lo que nos falta es demasiado. El que anhela es el mismo anhelo, no puede hacer otra cosa que anhelar. Puede que ni siquiera desee conseguir algo. Propiamente, no sabe lo que quiere, pues ignora lo que busca, como el amor ignora qué va a pasar. Para colmo, cuando se confunde y cree que ha conseguido lo que buscaba al confundirlo con un objeto concreto, el anhelo se acrecienta y la búsqueda prosigue más febrilmente.

Muertos por la propia vida, que nos mata para poder continuar. Morimos muchas veces, pero esta muerte que buscamos, a medias conscientes, a medias arrastrados, es para devolvernos a la vida que hemos perdido o que perderemos si no vamos tras ella.

En resumen, morimos para ganarnos la vida.

Está la vida vegetal o animal, y luego está la vida de los que se la tienen que ganar. La verdadera vida humana es esa que se gana. La paradoja es que se gana más cuanto más se arriesga uno a perderla. Es la forma de darle valor, la forma de que sirva para algo y la forma de ponerla por encima de la muerte, pues si no, todo sería muerte.

Todo sería vivir con miedo a la muerte. Como les sucede a los que se quedan en casa y no se embarcan en la nave Argos hacia lo desconocido, hacia lo fantástico, hacia lo que no tiene razón de ser, como ese vellocino de oro que los argonautas están empeñados en

robar. Hay que embarcarse para no pudrirse, eso es lo que canta Píndaro. Uno se pudre en vida, como los auténticos muertos, cuando no pone algo por encima de ella.

Hay cosas que valen más que la vida. Y cuando vamos tras ellas es cuando nos la ganamos.

En griego antiguo, *βίος* (*bíos*) designa la vida, lo que existe, y también la vida propiamente humana, y *βιοτεύω* es procurarse los medios para vivir, hacer que esa vida sea distinta de la del animal, *ζωή* (*zoé*), de donde zoología y similares. Ya *βιόω*, el verbo matricial, significa algo más que vivir y se utiliza para resaltar lo que se hace para vivir, lo que se hace para salvar la vida.

La vida humana no es un simple vivir, no es vegetativa, pasiva: es lo que se hace con ella. Sin hacer algo con la vida, la vida no es vida, es solo una peculiaridad de la materia.

Incluso cuando Aristóteles dice que la persona es *ζῶον πολιτικόν* (*zóon politikón*), asume que la vida que alienta en ella es una vida sobre la que se imprime una tarea, un modo de estar y de ser. Y la desgaja de cualquier presunta animalidad, pues para ser vida humana ha de dejar de ser aquello que somete al animal. La vida humana es vida creada. Y esa creación es autocreación, autopoiesis. Hacemos nuestra vida, cada cual a su manera y todos con los otros, conjuntados o disyuntados, pero la hacemos. No está dada. Nuestras madres no nos la regalan por el simple hecho de alumbrarnos al mundo. Respirar, comer, dormir, reproducirse, evitar los peligros, es vivir, pero no es vivir humanamente. Temer a la muerte, tampoco.

Vivir humanamente es hacer algo también con la muerte, algo más que temerla. Lo que el ser humano hace con la muerte es usarla como material para construir la propia vida, su carácter. Por ejemplo, bajar al Hades y regresar trayendo nuevos conocimientos, nuevas artes, nuevos recursos y estrategias, nueva conciencia. Nadie es el mismo antes y después de bajar al infierno. De allí, uno siempre se trae algo.

Dicen que Orfeo, cuando dejó de tocar la lira por la tristeza provocada por haber perdido a Eurídice cuando casi había conseguido rescatarla del Hades, inventó la escritura y perfeccionó la

agricultura. A Teseo no le fue tan bien. A su vuelta, se sintió incapaz de ocuparse de los múltiples litigios de los atenienses, de los conflictos continuos provocados por la ambición y la lucha de intereses. Lo que trajo de vuelta le impedía ya ocuparse de esos asuntos que le parecían frívolos. Acabó por exilarse. Su final fue amargo. Heracles descansó de su culpa, pero no encontró la paz. La encontró finalmente en el Empíreo, cuando Zeus decidió que tras arrojarse a la pira se convirtiera en inmortal.

No, bajar a los infiernos o al reino de los muertos no es una garantía de que las cosas vayan a ir bien. Solo es garantía de haber colmado nuestra vida, de haberla creado con nuestras propias manos. De poder decir que hemos estado vivos, acaso el único triunfo incontestable del que los mortales pueden jactarse. Todos los demás son precarios, discutibles.

Quizá la felicidad no sea otra cosa que, al término de nuestra duración, contemplar el paisaje que se extiende desde nuestro nacimiento hasta este momento postrero, y decir que hemos vivido, que hemos creado nuestra vida. Ese en realidad era nuestro destino, y ha sido cumplido.

Parménides, pitagórico, el único personaje histórico que cuenta que viajó al Hades, le fue bastante bien a su regreso. Siendo sacerdote de Apolo, destacó como médico (*iatromantis*), como sanador en la incubación a través del sueño (*phôlarchos*) y finalmente como *héros ktistés*, héroe fundador de la ciudad, a la que inspiró instituciones y leyes. Y naturalmente, filósofo, la figura que sustituyó a la del poeta en el ara de la sabiduría. Su pensamiento fue recogido por Sócrates y Platón, que se autoproclamaron sus discípulos, y permaneció en el tiempo.

Ulises consiguió volver a casa. Era lo que deseaba tras la guerra de Troya. Pero la leyenda dice que ahí no acabaron sus viajes. Que volvió a irse, quizá obligado tras la matanza de los pretendientes de su mujer; que tuvo otra esposa y otros hijos; que regresó a Ítaca ya viejo y que se encontró con Penélope, a quien le unía una vida de separaciones. Otra leyenda dice que tras viajar al Hades nunca volvió a Ítaca, sino que siguió viajando y se perdió más allá de las columnas de Hércules. Quizá en el Hades descubrió que él no era de

los que volvían a casa, a pesar de sus sentimientos y de su nostalgia, sino que sus viajes, tormentosos y aciagos, eran su vida.

Los héroes viajan al Hades con audacia, amor y anhelo. ¿Y los que no somos héroes? ¿A los que nos falla el valor o el amor o el anhelo?¿Es el Hades una metáfora, un símbolo, una imagen sintética, una realidad de algún tipo?

Me temo que al Hades viajamos todos. Todos tocamos fondo en algún momento y bajamos a las regiones inferiores de nuestro ser y de nuestra historia. A todos nos ha atravesado el dolor por poco o mucho tiempo, hemos sufrido pérdidas, se nos ha truncado la vida, hemos decepcionado y nos han decepcionado, hemos visto cómo se derrumbaba el ideal de nosotros mismos, las metas de nuestros sueños. Hemos aprendido a convivir con el desamor, con la falta de amor, con la imposibilidad del amor. Hemos enfermado, hemos temido por nuestra vida. Hemos llegado a los límites del consuelo. Hemos estado solos, solos sin remisión. O mal acompañados. Hay un Hades en el mundo que creamos con los otros.

No hay problema con el infierno. Está ahí y la vida nos lo da gratis. Si aún no has pasado por él, convéncete de que está próximo. He oído afirmar a algunas personas que no han sentido verdadero dolor, que no les ha tocado la desgracia. Vale la advertencia anterior: les pasará pronto.

También es cierto que hay quienes no llegan a sentir grandes padecimientos ni crisis personales ni desaliento. Les ocurre lo mismo que inevitablemente les ocurre a los demás. Pero no lo sienten. Es raro, porque envejecemos, perdemos seres queridos, hay dolor en el mundo, hambre, epidemias, miles de niños que mueren sin alimento o sin medicinas a cada momento. Hay que vivir congelado en una absoluta falta de empatía para abstraerse de las tragedias de la vida.

¿Alguien así está vivo?

Si estamos vivos, el infierno está garantizado. Esa región subterránea a la que bajan los héroes se encuentra bajo la superficie del mundo y de nuestra piel. Así habla la diosa a Parménides refiriéndose al reino que acaba de abandonar: «Ese es el mundo en el que creías vivir. Ahora voy a mostrarte la verdad». El infierno y su oscuridad es el mundo de la verdad. Y la muerte es el catalizador de

lo que significa verdaderamente existir en la tierra. Descender a la oscuridad, bajar hasta el fondo de nosotros mismos es el único criterio de verdad que podemos manejar en tanto mortales. La muerte es la certeza inmutable.

En griego antiguo, la palabra «sabio» (*σοφός*) también significa oscuro, recóndito, lo que no se ve, lo oculto. Y de hecho solo un matiz la distingue de la palabra corriente para oscuridad y sombra: *ζόφος*. *Sofós* y *tsófos*. Son lo mismo, solo les separa el carácter humano. Pero la materia no varía.

Los héroes que podemos ser, que somos en potencia, o que nunca seremos aprenden bajando a la oscuridad. Héroe y sabio: tienen que aprender, tienen que descender a los infiernos. Ambos desafían la vida y podría decirse que cada uno de ellos se busca en el otro. El sabio necesita valor, el héroe necesita fe en el conocimiento. Les une lo que les falta y lo que necesitan. A uno le falta valor y al otro conocimiento, aunque en realidad a ambos les falta suficiente valor y suficiente conocimiento, y ambos, por otro lado, lo tienen. Pero lo que buscan es conocimiento, por lo que arriesgan es por conocimiento.

¿Y acaso no merece la pena arriesgarse a morir para saber más de nosotros mismos, para escapar de las encerronas, para volvernos más hábiles y encontrar sentido a todo esto? La sabiduría es útil, porque proporciona herramientas y beneficio. Pero es aún más útil cuando proporciona sentido.

El sentido es sentir que estamos vivos. No es una abstracción ni una explicación final ni un destino. Es algo que se siente. Que toca el corazón. No son palabras, es experiencia. La felicidad, según Aristóteles: sentirse vivir. Eso es el sentido.

Pero para aprender en los asuntos graves se necesita valor. El valor de aceptarlos. Al sacudirnos el dolor, queremos un analgésico, cuando debiéramos aprender a soportarlo. Lo mismo vale para una pérdida, para un abandono, para una derrota. Al infierno hay que mirarle de frente y aguantar la mirada. Quedarse en él. Habitarlo. Agotar sus posibilidades y males. Sin esperanza, sufriéndolo hasta que no le quede más sufrimiento para nosotros. En cambio, si escapamos, nos encontrará. Y nos encontrará cobardes y

atemorizados. Como a Orestes le encontraron las Furias escondido en el templo de Atenea tras asesinar a su madre.

Se necesita amor. Amar la vida que merece ser vivida, no la vida vegetativa. La vida que nos hace humanos. La vida que está por encima de la muerte porque la expulsa a otro lugar. En resumidas cuentas, amar ser humano. Amar ser mortal, doliente, paciente, precario.

Amar la vida es amar ser humano, sin esperanza en salvarnos de lo que somos, pero con fe en lo que somos. Y amar a los que nos rodean en cuanto mortales, dolientes, pacientes y precarios. ¿Cómo si no podría amarse la vida sin amar a los que están en ella, a los que son ella y nos dieron el ser, nos consolaron o nos hicieron daño? Podemos preguntarnos qué es amar. Como muchos otros sentimientos y experiencias radicales la respuesta se resiste al lenguaje. O el lenguaje no basta. O acierta con otra cosa, con otra emoción, hasta lo evoca, pero no llena la idea del amor. Lo único seguro es que sin aceptación completa el amor no se da. Cuando amamos –no importa si es idea, proyecto o persona–, no detectamos los defectos y si los detectamos, los incluimos dentro del carácter que tiene lo amado, como algo suyo y, en consecuencia, tan digno como lo demás de amarse. Lo amamos como es y no nos habría gustado que fuese de otra forma. ¿Cómo podríamos tener la certeza de que lo amaríamos siendo de otra forma? Estudio griego con sus dificultades extremas. Sin esas dificultades, ¿lo amaría? Amo a mi mujer, algo hiperactiva. Pero su hiperactividad me ha hecho conocer lugares y hacer cosas que de otro modo no habría hecho. ¿Podría amarla sin eso? Probablemente, pero estaría amando a otra persona. Lo que amamos no se ofrece al juicio. Forma parte del amor, está fundido en él, no puede extraerse ni aislarse.

El amor es lo completamente aceptado. Lo que no es completamente aceptado no es amor: puede ser apego, inclinación, gusto. Pero no amor. Por ejemplo, nadie quiere morir (o la mayoría). Pero eso no quiere decir que amen la vida. Llegado el momento todos (o la mayoría) quieren vivir, también los desdeñosos, los amargados, los resentidos, los vacíos.

Y se necesita anhelo, ese deseo que nunca puede estar

satisfecho del todo y que guía la vida. Esa búsqueda de algo que no puede encontrarse del todo pero que va mostrando un paisaje que en otro caso permanecería oculto. Es el camino. El camino que lleva a Parménides hasta el conocimiento del corazón y la *noesis*. A Orfeo a componer una música sublime. A Teseo y Heracles a mantener su honor. A Ulises a buscar la vuelta a casa. No, no lo encontrarán del todo. No solucionará sus problemas hasta hacerlos desaparecer. Pero los mantiene vivos, es decir, los mantiene sintiendo que están aquí, en este mundo, aún capaces de luchar, negándose a capitular, convencidos de su superioridad frente a la muerte, a la que no temen.

Todos tenemos al alcance una felicidad heroica. Lo cierto es que tampoco hay muchas más opciones. La alternativa es arrastrarnos, temerosos e impotentes, por el suelo de este mundo hasta convertirnos en polvo.

Opus:

Un mito es un relato con variantes que dependen del momento y del lugar, y que cuenta una verdad esencial. Ahora bien, no es una verdad empírica. Es más bien una verdad musical, sensible, a la que asiente el corazón. Los mitos de Teseo, Heracles y Orfeo se encuentran en tragedias, en leyendas locales y en fuentes tardías del helenismo. Las versiones se entrecruzan, se complementan, se contradicen y con ello el pensamiento se enriquece.

El mito de la katábasis de Odiseo se recoge en el Canto XI de la *Odisea* de Homero y aquí la fuente es única.

El viaje de Parménides no es un mito, sino un poema con hechuras filosóficas y espirituales. Más espirituales que filosóficas, a pesar de la práctica académica que lo ha convertido en un trabalenguas.

La tradición de los viajes al Hades es fecunda. La siguieron Virgilio, Dante, Goethe y hasta Joyce, entre otros y de diferentes maneras. El viaje al temido submundo siempre es un viaje de renacimiento. En este sentido lo ha recogido la literatura universal.

Un dios contra el ideal

¿Quién dice
que vivir requiere valor?
Dame tu abismo,
lo acolcharé de sueño.

WISLAWA SZYMBORSKA,
«Prospecto»

Hay muchos dioses, muchas clases de dioses y formas de creer en ellos, pero en cualquier acepción o fe, dios es, sobre todo, el lugar en que nos pensamos a nosotros mismos. El lugar en que nos pensamos como somos. No como queremos o como nos gustaría ser.

El cuadro resultante no suele ser agradable. Es difícil hallar virtudes amables en el curso de la peripecia humana. Sin duda, acaban encontrándose, pero manoteando entre mil miserias y crímenes de todo tipo. Lo humano es tempestad.

Al menos era así en la religión antigua. Y lo cierto es que se aprecia una diferencia notable con las religiones posteriores. Las modernas –que no dejan de serlo por más que se enorgullezcan de viejas genealogías– forjan imágenes ideales de la vida humana, exaltan el deber ser y suelen quedar confundidas ante las perturbaciones de la experiencia. Imaginan seres enteramente morales, cuya vida es una entrega piadosa a la perfección.

Lo que somos: las pasiones camufladas o negadas conscientemente; el mal que hacemos y que justificamos; el egoísmo de los actos generosos; los fracasos reincidentes en la conquista del bien; las constantes contradicciones morales; el deseo de aniquilación... Las religiones antiguas carecen de compasión por el ser humano. En cambio, son atrozmente empáticas, saben de qué hablan, conocen bien el alma de su protagonista, no lo esquivan, le hacen frente. Lo entienden y le piden poco. Si alguien quiere

mejorar moralmente –algo de lo que en aquellos tiempos se desconfiaba por sistema–, ha de hacerlo por su cuenta, sabiendo a qué atenerse. Es decir, antes tiene que saber quién es.

La vida de verdad se construye sobre las ruinas de los ideales humanos. La Torá, la *Ilíada*: un desfile de atrocidades y de seres lamentables. En versículo o en verso, pero sin mistificaciones. La verdad merece que se la cante.

Si hay un dios que hable directamente a las pasiones ocultas, a la identidad que se camufla cuando la persona se presenta en sociedad o hace por su cuenta lo que suele ser un complaciente examen de conciencia, en resumen, a la oscuridad que cada uno niega de sí, ese es el griego Dioniso.

Se le conoce por las orgías, el éxtasis, la abundancia de vino y la violencia que desata en sus apariciones. Por las Ménades arrebatadas que lo acompañan, tiernas y sanguinarias a un tiempo, o por las mujeres que se enardecen a su paso hasta la locura, capaces de despedazar a sus propios hijos, como Ágave hizo con Anteo o la minia Leucipe con Hípaso. Por los centauros, los sátiros y Pan, su senescal, libidinosos y perversos, de insaciables apetitos. Y por el ejército que todos forman, el *thíaso*, que recorre el mundo conquistándolo armado de tirsos, esas cañahejas envueltas en hiedra con una piña en la punta. No parece un ejército muy peligroso. Sin embargo, es invencible. A veces, no gana la batalla. Pero la guerra siempre es suya.

La oscuridad que el dios enarbola es algo más que desenfreno. No se comprende fácilmente, no es lo que pensamos con nuestros procedimientos habituales, convencionales, de imaginar el frenesí y el desbordamiento. La literatura nos ha trasmitido escenas inquietantes de ninfas amamantando cervatillos y acariciándolos con ternura, a los que a continuación despedazan y comen crudos. Una implicación mutua y extraña de la dulzura en la crueldad, de lo deseable en lo insoportable, del sosiego en el terror, de contrarios que el pensamiento no puede articular. No, el pensamiento no ayuda. Hay que estar por encima de él. O por debajo. El delirio de Dioniso no es de este mundo. Solo podemos conocerlo sumergiéndonos en él.

¿Y quién es ese dios que manda en la jauría, tan lleno de furia, presa de una inquietud que no descansa, obstinado y al mismo tiempo sin destino? Es hijo de una mortal, Semele, y de Zeus. O quizá de Zeus y Perséfone, la reina del inframundo, la hija de Deméter que raptó Hades. Ya se sabe que los griegos no tienen problemas con las narraciones alternativas, porque al final llegan al mismo sitio. O ayudan a iluminar el camino que se adentra en el paisaje. Así, de entrada, Dioniso parece ya un ser doble, considerando ambos orígenes. Es mortal e inmortal, si su madre es Semele; está entre los vivos y entre los muertos, si nace de Perséfone. También se cuenta que vino al mundo dos veces, por parte de madre y por parte de padre: Semele embarazada pidió una manifestación divina y Zeus se la concedió convirtiéndola en cenizas con su rayo; luego, cogió el feto, se lo introdujo en el muslo, lo cosió, lo gestó y lo parió.

Dioniso, el frenesí, la *hybris*, comparte seno nutricio con una de las grandes diosas, Atenea, la prudencia, la razón previsora. Atenea salió, ya completamente armada, de la cabeza de Zeus. Dioniso salió del muslo, del cuerpo inferior, lejos de la mente previsora y en plena potencia de marcha. Una pasión condenada a ir hacia delante, a no establecerse.

Si Atenea nació armada de los pies a la cabeza, ya preparada para la dificultad, Dioniso nace con cuernos y coronado por serpientes, símbolos del sacrificio y de la purificación.

El propio dios es sacrificado cuando es todavía niño. Los titanes, en guerra contra Zeus, lo descuartizan y después hierven los pedazos en una caldera. Pero olvidan el corazón, que aún palpita y con el que Rea compone de nuevo al dios, por entero. ¿Un tercer nacimiento? Se cuenta que de la sangre vertida por el niño brotó un granado. Sus pepitas representan las gotas derramadas. ¿Y no son también acaso la promesa de un renacimiento, de que cuando todo esté perdido, resurgiremos? En la vida y en la muerte nada está completamente decidido. El granado y la promesa están estrechamente unidos en las culturas del Mediterráneo oriental.

Pero a la vez esa resurrección pone en movimiento fuerzas colosales y oscuras. De los pedazos volvemos a nacer, de la derrota

total salimos vencedores. No todo el mundo puede hacerlo. Ni de cualquier manera. Así se revela un poder desconocido, inefable. Una divinidad nos construye y levanta desde el aniquilamiento. A ella también apunta la granada y de ella también participa Dioniso, el primer resucitado.

El dios sacrificado y resucitado es un dios que purifica y que libera. Entre otros epítetos es llamado *Eleutherios* (de *ἐλευθερία*, «libertad»).

¿De qué libera Dioniso con su fiebre, su violencia y su desatada locura?

Según el mito, Zeus ordenó a Perséfone su cuidado en las profundidades del Hades. Si era su madre, parece lógico. Si no lo era, también: al fin y al cabo, ya sabemos que los héroes griegos necesitan visitar el reino de los muertos para regresar a la vida más sabios, más fuertes que antes. Otra leyenda dice que Zeus se lo encargó a Ino, su tía, que lo disfrazó de niña y así lo hurtó a las miradas de Hera. ¿Una nueva duplicidad? ¿Saltando ahora entre lo masculino y lo femenino?

En todo caso, hay otra clave: la malevolencia de Hera. Desde el nacimiento, la esposa de Zeus quiere a Dioniso muerto. Serán siempre enemigos. Es una guerra sin cuartel que llegará hasta el fin del mundo y del tiempo. Son esa clase de enemigos que se necesitan para vivir. Con toda probabilidad, porque ambos están empeñados en constituirse en el sentido único del mundo y eso, paradójicamente, refuerza la presencia de un adversario igual de extremo.

Aquí no se trata de un agravio por la infidelidad del marido y sus devaneos incesantes, que parecen agotar toda la energía mítica de Hera, sino que hay una grave cuestión de fondo. Aparte de esposa despechada, Hera tiene sus propios atributos. Reina del cielo y de las estrellas (mientras Zeus manda en la luz), es también la diosa del matrimonio. En realidad, el firmamento y el matrimonio tienen, o deberían tener, algo en común: su regularidad, su predecibilidad.

Dicho en griego: *nomos*. Los astros y los planetas son predecibles porque cumplen regularmente sus órbitas. Están donde tienen que estar y donde se los espera. Lo mismo cabe decir del

matrimonio, si no quiere convertirse en un sistema de tribulación más que en una institución natural. Las instituciones naturales –y el matrimonio es piedra angular de una de ellas, la familia– son protectoras y salvadoras, permiten vivir sin inquietud en su interior, dibujan círculos o elipses, como las estrellas, que nos señalan los límites entre la paz y la catástrofe, entre la geometría y el caos.

Hera es la norma, ella encarna la ley que todos, hasta los dioses, deben seguir si quieren que el cielo no caiga sobre sus cabezas. Dioniso, por el contrario, es el que hace que el cielo caiga sobre las cabezas, que todo orden no sea más que una invitación a ser reventado por el mero hecho de existir. La norma, ya venga de la costumbre o de la ley, convierte a los seres humanos en esclavos.

Seguida ciegamente, sin preguntas, asimilada como un mandato, somete y despersonaliza. Crea ovejas que solo sirven para hacer rebaño.

Los reyes de la tierra, por extensión, son enemigos de Dioniso. Representan y sustentan la ley con su poder, imponen constituciones y definen cómo son las cosas. Son los amos del lenguaje porque son los amos de la realidad y dicen (ordenan) qué le pertenece y qué no. Qué es visible y qué es invisible. Quién está dentro de la sociedad y quién fuera. Quién tiene y quién no tiene. Quién manda y quién obedece. Dioniso existe para reducir a polvo la definición, los límites y, por tanto, la exclusión. No es solo que destruya las convenciones existentes, sino que destruye la sustancia misma de lo que constituye lo convencional: el orden del lenguaje y su semántica perversa. Y, por supuesto, el pensamiento que ese lenguaje produce.

La lengua de la comitiva dionisiaca es el grito (evoé) y el mismo dios se hace acompañar del estruendo (*βρόμος*), Dioniso Bromios. Gritar es negar la palabra por aplastamiento, todas las palabras, incluida la propia. Es negarse a escucharla y a decirla. No hay diálogo, no hay retórica, no hay intercambio. Lo que queda es una soledad en la que uno se aturde o se desgañita, de la que intenta escapar a gritos o a golpes.

Sí, los reyes de la tierra son sus enemigos: Licurgo, Anteo, Teseo, Minias. Con todos ellos tendrá graves altercados, guerras, asesinatos. Todos le han negado y han creído que podían oponerse a

él. Y al final los ha sometido. El cielo ha caído sobre sus cabezas y su mundo ha desaparecido.

La palabra de la ley no puede contra el grito. La civilización no puede con la selva. La razón no puede con el corazón.

Probablemente, tampoco a la inversa. Es un combate nulo a perpetuidad, atravesado por asaltos de distinto signo, aunque impredecible e indiferente.

Tal vez los titanes que despedazaron a Dioniso se inspirasen en Hera, si es que no fueron incitados directamente por ella. Lo cierto es que la diosa solemne, tiesa como el *polos* encasquetado en su cabeza, se obsesiona con él. Zeus lo ha ocultado durante la niñez, pero cuando crece y sale al exterior, algunas fuentes dicen que Hera lo enloquece. No le hacía falta. Pero así justifica el mito sus largos años de errancia, de guerra y de conquista por Oriente. Una insania divina introducida en lo que ya era un delirio, un loco a lomos de un furioso, una violencia sobrenatural encima de otra humana. El resultado es el estupor religioso, irracional, excesivo hasta en el exceso. Y en consecuencia sugestivo, tremendamente persuasivo, visión sobrenatural en un paisaje terrestre. Nunca un loco, a fuerza de locura, acabó estando más cuerdo. Sus campañas por Asia, solo le reportan éxitos. La estrategia de su ejército es la fascinación. El arma con la que quiebra a lo que se resiste, el vino. Y al final conseguirá su sitio en el Olimpo.

Sí, dicen algunos que, a fin de cuentas, su religión era consecuencia del vino. Que marchó por el mundo para extender su cultivo como quien anuncia un nuevo Evangelio. Un ejército de borrachos que despreciaba el orden, y con el orden, la vida. Pero el vino es algo más que un psicotropo blando.

Convierte la maldición de la tierra en consuelo. La tierra hay que trabajarla con el sudor de la frente para que florezca, es dura, es un castigo. De sus frutos depende la existencia de los seres humanos y, a menudo, se los hurta o se los regatea. Da lo justo para vivir al precio de entregar la vida, de sol a sol, estación tras estación. Dar la vida para poder vivir. Es un maldito contrasentido. Esclavos de la supervivencia, más valdría rendirse a la muerte.

Solo el vino procedente de la vid alegra esa existencia trabajosa

y sufriente. Libera de penas (recordemos, *Eleutherios*), excita las ganas de vivir y hambre de estar vivo. La dulce vida, decía Homero. El dulce vino. Siempre a mano.

Como todos los psicotropos, el vino es una pócima del olvido. El antiguo es un mundo atestado de memoria. Los mitos y las narraciones épicas ocupan el lugar de la historia, aunque de otro modo y con otra función, desde los orígenes hasta los días del presente. No hay más registros que los que guardan de viva voz las generaciones, las estirpes, las tribus, de padres a hijos. Recordar es lo mismo que dar sentido al tiempo y a la organización actual de la sociedad. No hay libros. Tardará en haberlos. La escritura no es todavía un sistema de comunicación extendido. Cuando la escritura se imponga en géneros y países, ya no será preciso recordar. Ella guardará la memoria. No las personas ni los grupos, que podrán prescindir de ella o usarla a su antojo. Pero hasta entonces, mientras duran los tiempos del mito, el lugar al que acudir es la cabeza de los que están vivos y dispuestos a contar.

La exaltación y el paroxismo del vino es la exaltación y el paroxismo del olvido. Libres de las cadenas del pasado, libres de cualquier pasado empezando por el último instante. El vino, estructura y mandato del éxtasis dionisiaco, de la bacanal y el frenesí es un ataque directo contra la institución de la memoria y en consecuencia contra la sociedad constituida en torno a ella.

En realidad, es un ataque contra cualquier orden social, pues al fin y al cabo todos aspiran a un sentido en el tiempo y con verdades o con falsedades todos aportan a los individuos un significado propio en el transcurso colectivo. Las instituciones –como la familia o la nación– se sostienen porque proporcionan a los individuos y a los grupos el sentido del tiempo que les pertenece o que parece pertenecerles. La memoria de una sociedad, por fantasiosa o mentirosa que sea, hace posible la cohesión de los individuos en torno a un relato que comparten. Atacar el relato –no este o aquel relato, sino la narración misma que hace la memoria– y disolverlo en vino es atacar lo social en cuanto tal.

El vino dionisiaco es más que la juerga de una noche. El vino es la búsqueda del olvido, el reino de la embriaguez. El olvido de lo

accesorio y lo instantáneo, pero también el olvido de nuestro ser social y de la sociedad. En Dioniso, el hombre no es un animal político. Es una bestia contradictoria que solo se organiza con los demás para obtener la satisfacción que busca.

Sus consecuencias también afectan al cuerpo individual, físico, construyéndolo de otro modo, asignándole otra manera de ser contemplado y sentido. Dioniso es *Melpómenos* y *Choreios.* Melpómene era la Musa de la tragedia y de su música. Hace que se entone el verso, que se eleve en una tragedia armónica. El cuerpo que canta es un cuerpo distinto al que está en silencio. Es otro, reclama otros sentidos, otra composición. Cuando una persona canta y emociona, su cuerpo queda sujeto a otro canon, hay que buscarle escala en otra jerarquía. Se convierte en lo que produce música, y la anatomía sale o retrocede en la escena. Las músicas bellas producen cuerpos bellos.

Lo mismo ocurre con la *Choreía*, la danza. El individuo danzante se transforma. La dinámica corporal puede refutar de golpe la estática. (O sancionarla definitivamente). Un cuerpo que se mueve, habla en otra lengua, se trasforma, va en busca de la gracia, no traza los movimientos convencionales sobre el espacio cotidiano ni de la supervivencia. Está un palmo por encima del suelo que pisamos cada día, se mueve en otra densidad y compone otras figuras.

Se cuenta que los dioses olímpicos bailaban al nacer. No es el cuerpo que va al trabajo, ni el que asiste a una ceremonia, ni el de la fotografía. Es el cuerpo aéreo, que seduce a base de equilibrio, ritmo, ajuste con la música. Un lazo invisible comunica dos cosas invisibles, la música y el alma que mueve al cuerpo hacia ella. Al contemplarlo, el cuerpo es un cuerpo transformado.

No son cantos ni bailes de salón. Están hechos de fuerza y de rabia, de cólera: las Ménades (*μαινάς*) despliegan su cólera (*μῆνις*) con toda su fuerza (*μένος*) mirando a la luna (*μήνη*) que preside la noche. El cuerpo como fuerza, el cuerpo lunático y febril.

Μῆνιν es la primera palabra de la *Ilíada* y se refiere a la cólera de Aquiles para cuyo canto el poeta pide ayuda a la diosa. El sentimiento del héroe no es del todo de este mundo. La forma de

experimentarlo –en una soledad reconcentrada en la que aparece la diosa Tetis, y en diálogo con la propia alma– y las brutales consecuencias (muchas almas serán enviadas al Hades y muchos cuerpos quedarán para pasto de aves y de perros) lo convierten en un sentimiento de naturaleza suprahumana. Ha empujado las fronteras de lo humano y de su naturaleza. Aquiles concentrado en su resentimiento y las Ménades cantando y danzando están comunicados por una supernaturaleza. Que el poeta pida ayuda a la diosa o a la musa («canta, oh, diosa»), más allá de la fórmula (que además es órfica), está justificado por la altura y la inefabilidad del sentimiento.

No hay duda de que las consecuencias de este destructor de polis son políticas: destruye el cuerpo legal y sacude hasta transformar el cuerpo físico. La convención reguladora de las relaciones entre individuos y las convenciones respecto del cuerpo (con todo lo que incluye: alimentación, espacio que se le adjudica, control del tiempo, estado de conciencia, etc.) son la base de las organizaciones humanas. Al atacarlas en cuanto tales, no solo por las formas adoptadas, Dioniso deja a la persona sola con su oscuridad y ya disponible para el delirio.

La pasión dionisiaca es el infierno en vida, es lo que hay por debajo de la sociedad (infierno, ya vimos: lo que está abajo). Es un Hades en la superficie. Carece de comprensión y de inteligencia profunda. Es más, las rechaza. Igual que rechaza la palabra como vía de comunicación y de expresión incluso de la misma oscuridad. El universo dionisiaco no es poético ni creativo. De la creación solo conserva el ingrediente destructivo y violento. En cuanto al resto de los seres humanos, no son más que reflejo, sombras en un universo en el que todos están borrachos y furiosos, al alcance de los peores instintos. También de los mejores (la ternura, por ejemplo), lo que pasa es que no los distinguen. Esta falta de distinción entre una cosa y la contraria, entre lo que afirma algo y lo que niega algo es característica de lo dionisiaco. El mundo es una pesada niebla en que las formas se trasmutan porque se confunden, no porque haya una intención oculta. La ménade que amamantaba al cervatillo para después despedazarlo y comerlo crudo no era buena ni mala,

simplemente no distinguía entre lo uno y lo otro. Cuidar a un ser que iba a morir le parecía una forma de crueldad, comérselo era un acto de ternura.

Esa indiferenciación es la de la muerte. Entre la existencia frenética del bosque dionisiaco y los vagabundeos espectrales de las almas en el Hades, hay una comunión religiosa: las categorías de la realidad, y al cabo la realidad misma, han sido suprimidas. Las tensiones entre opuestos que la definen –lo masculino y lo femenino, lo legal y lo ilegal, el cosmos y el caos, la razón y la pasión, etc.– han desaparecido del sentido de la acción y del *statu quo*. Todos flotan, unos en los vapores del vino y otros libres de la carga del cuerpo físico, y todos están obligados a prescindir de cualquier idea de destino. No van a ninguna parte y no están siquiera en condiciones de pensarlo. En cuanto al presente, se trata de un tiempo semiinconsciente, hipnagógico, algo que pertenece con el mismo derecho al mundo onírico y al de la experiencia natural y en el que un mismo hecho, como en la ebriedad (tan celebrada después por los sufíes), puede ser atribuido a las dos esferas y reclamarse de ambas.

El salto al mundo metafísico ya es solo una cuestión de actitud, de meditación profunda en el significado del éxtasis. Lo que aparece cuando la realidad no es consciente ni inconsciente, no es física ni espiritual, no es racional ni irracional, ni sensible ni espiritual, es el alma.

Alma es lo que deshace los opuestos, lo que viaja entre mundos, lo que comunica el orden del universo con el orden de los individuos. Alma es la experiencia de que no somos solo naturaleza ni tampoco únicamente sobrenaturaleza. Estamos así ante una intermediación entre estados –estados de experiencia– que pone el acento de la existencia en el umbral. La residencia de las almas son los umbrales y, aunque se mueven a través de ellos, viajando al infinito o al simple dolor, son sobre todo umbrales. (Ese sentimiento con el que vivimos las horas: siempre ya hemos sido y siempre a punto de ser otra cosa; todo ha sucedido ya y todo está a punto de suceder).

Es lógico que el culto de Dioniso se haya incorporado al culto griego de las almas, a los *misterios*. Como el de Deméter o el de

Orfeo. Las relaciones con los muertos son las que presiden estos ritos que convivieron con la religión oficial griega (la de los dioses olímpicos) y la ciudadana (la de la polis). Dioniso es *κύριος τῶν ψυχῶν,* «señor de las almas», título que también ostenta el dios del inframundo, Hades.

En este aspecto, su contrario no es Apolo –según el tópico nietzscheano–, sino Orfeo. Apolo no es la cara de la cruz de Dioniso, porque Apolo en sí mismo ya es cara y cruz. Ama y tortura (Dafne), enferma y cura (pestes aqueas), dispara el arco y toca la lira (otro arco), asesina y atiende a los suplicantes (la serpiente Pitón en Delfos), es vengativo y luminoso, él mismo es un gemelo de otra divinidad flechadora, Artemisa, virgen cazadora, defensora de la pureza femenina. En fin, no necesita ningún *alter ego*. Y si comparte con Dioniso la corona de Delfos, donde reinan alternativamente, es porque ambos tratan con la oscuridad y se la ofrecen a los mortales para que comprendan mejor su vida.

Hablamos de Orfeo, hijo del rey Tracio Eagro y de la musa Calíope. No tiene rango de divinidad. Aunque su bajada a los infiernos para rescatar a Eurídice y la forma en que las piedras y los árboles se mueven al son de su música, entre otros encantamientos, le convierten en la práctica en semidivino. La tradición le trata prácticamente como un dios. Orfeo es amante del orden y la armonía que proceden de la música y que para él son aspiraciones de la vida humana, rechaza el amor homosexual, la promiscuidad de las Ménades, predica contra los sacrificios humanos y se niega a rendir honores a Dioniso. Dicen que del Hades trajo la escritura y la agricultura, dos órdenes de la existencia. Su creencia fundamental –aunque lo más importante es su condición de creyente, frente a la confusión dionisíaca– se relaciona con la inmortalidad del alma y sus reencarnaciones. En consecuencia, Dioniso lo despedaza y arroja su cabeza al río Hebro, en Tracia, que sigue cantando cuando desemboca en el mar que le llevará a su destino en Lesbos.

Orfeo y Dioniso sí son haz y envés. De hecho, los misterios órficos –junto a los de Eleusis los más famosos del mundo clásico y helenístico– se basan en la historia de Dioniso. Para ser precisos, en su despedazamiento por los Titanes y su resurrección por Rea. A la

fisiología dionisiaca los órficos añaden un espíritu, un aliento, que es el que permite la resurrección. El trabajo de Rea para recomponer a Dioniso había consistido en insuflar alma. *Soma* y *psiché,* los dos principios de la existencia, cuerpo y alma, están obligados a entenderse, pues forman la unidad a través de la cual es posible la vida humana y sus dimensiones. El dios orgiástico es, para los órficos, no solo un hedonista sensual, compulsivo y loco, apegado a la carne y a la tierra, sino *ὁ κύριος τῶν ψυχῶν*. O sea, un órfico.

No se puede ser lo uno sin lo otro. Esta vez sí, la misma moneda. El despedazamiento del cuerpo (también por el placer frenético, la danza, el sexo) y la elevación reconstituyente del alma (la música que ordena el cosmos): eso es naturaleza humana.

El frenesí dionisiaco sería, por tanto, olvido y recuerdo. Olvido de la ley y la convención que nos hacen pertenecer a una sociedad y recuerdo de que tenemos un lado oscuro y loco.

Pero si Dioniso se elevara definitivamente sobre la sociedad viviríamos en el simple delirio. Y en el delirio da todo igual: el recuerdo y el olvido. Hasta el delirio da igual. Sin relacionarse con nada, es un estado de ofuscación en el que todo se iguala en insignificancia. La vida carece de colores y de distinciones. Tampoco hay relaciones propiamente dichas ni se establecen vínculos de afecto. Como los borrachos, nos juntaríamos con otros borrachos solo para seguir bebiendo.

Fuera de la sociedad es difícil encontrar límites y diferenciación, entre otras cosas porque eso solo puede hallarse cuando la presencia de los demás, con su inteligencia y sus deseos, se hace visible.

Cuando en los otros vemos diferencias.

Ahora bien, la sociedad también puede anular las diferencias. Un exceso de regulación o de arbitrariedad, un poder absoluto que socave el espíritu individual, una creencia ciega en ciertas acciones o conductas, la integración social conseguida a cualquier precio se convierten en un delirio análogo al dionisiaco, solo que con otra coreografía. El convencionalismo es un regreso al bosque dionisiaco reconvertido en cadena de montaje, donde las diferencias están anuladas porque nadie las ve.

El frenesí y la bestialidad siguen vigentes: esclavitud laboral, desprecio a la justicia, indiferencia a la desigualdad, falta de solidaridad. En términos globales, la sociedad del siglo XXI no difiere de la ménade que amamantaba el cervatillo y luego lo despedazaba y se lo comía crudo.

Paradójicamente, esta clase de sociedad contemporánea niega lo dionisiaco y lo oscuro, se erige sobre un pináculo de racionalidad, legalidad y buenas maneras. Pero es una fachada: está hambrienta y furiosa y su delirio nos pone, junto al mismo planeta, en peligro. Por supuesto, también tiene sus drogas, una gran variedad que constituye además una buena parte de su economía: no podría sostenerse sin ellas, igual que Dioniso no puede sobrevivir sin vino.

Ningún ser humano puede negar lo que es –su naturaleza social y antisocial al tiempo, su razón atravesada de pasión, su aspiración a la bondad mientras se defiende de los peores instintos– sin convertirse en un monstruo. Monstruo es el que no puede reconocerse. El que cree que jamás será un monstruo. El que cree que los monstruos son los demás.

Los griegos fueron muy conscientes de que el diálogo entre el lado claro y el oscuro del ser humano era imprescindible para vivir en la polis. Si no querían convertir la polis en una convivencia despiadada de intereses, desigualdades e injusticias. Por ello colocaron el género de la tragedia (en honor de Dioniso) en el centro de su *paideía*. Los excesos destructores y las convenciones ciudadanas conversaban y luchaban sobre un escenario de máscaras y destinos crueles. No importaba quién ganase –lo habitual es que no ganase nadie–, sino que los opuestos irreconciliables pudiesen hablar, saliesen a escena. No, entre Dioniso y Orfeo no puede haber reconciliación. Pero están obligados a mantener una conversación eterna.

En este diálogo, la sociedad y el individuo se liberan de su temor a ser devorados por las convenciones o por las pasiones, y contemplan desde el anfiteatro una eterna batalla sin vencedores.

La razón y los impulsos bestiales deben reconocerse mutuamente en la sociedad y en el individuo. A través de ese reconocimiento la luz y la oscuridad pueden convivir sin que la una devore a la otra

sumiendo el mundo en un espacio gris e indiferenciado solo habitable para monstruos o por locos.

La felicidad consiste en mover las piedras y los árboles con nuestra música, como Orfeo, pero también en saber que a menudo nos volvemos locos y malos, y que los demonios nos llevan de los pelos al infierno.

Cuando aceptamos eso, ya podemos vivir en este mundo. Y es entonces cuando tiene sentido aspirar al bien.

Opus:

Como cualquier relato mitológico viene cargado de posibilidades y de versiones, en las que no varía lo sustancial. En este caso particular, es un buen ejercicio contrastar las diferentes variantes que sobre Dioniso probablemente sean más numerosas y contradictorias que en ningún otro caso: desde el nacimiento del dios hasta su muerte pasando por su educación y amores.

Se ha exagerado su función destructora, loca y perversa, pero no se ha prestado suficiente atención a la función que cumple en toda creación de orden, en todo sistema. Lo que vale para las sociedades vale para los individuos: nuestro caos y nuestro orden, nuestro mal y nuestro bien no son contradictorios, sino partes del ser que somos.

El rechazo de nuestro lado oscuro conlleva la tragedia más atroz. Véase *Las bacantes* de Eurípides.

La vida no era ni esto ni aquello

> ¿Es la noche la que oculta el día, o sucede al revés, es decir, el día oculta a la noche?
>
> THOMAS MANN,
> *José y sus hermanos*

Nos gustaría –o creemos que nos gustaría– que la vida fuera unívoca, que las cosas tuvieran un único significado, que las decisiones fueran acertadas o erróneas, que el amor fuera solo amor y el odio, odio, que al conseguir lo que queremos nos sintiéramos felices y solo felices, que al ir en busca de lo mejor para nosotros no supusiera lo peor para otros, que lo que dicta el corazón y lo que dicta la ley no difiriesen...

Pero esto no es más que un sueño (o una pesadilla). La vida es compleja y la fantasía nos muestra la imagen tranquilizadora de un mundo perfectamente dibujado que, para ser entendido, basta con atención y determinación. Control, en resumidas cuentas.

Hay una tragedia griega que, por encima de otras, muestra a qué nos enfrentamos por el hecho de vivir entre otros, con otros: *Antígona*, de Sófocles (496-406 a. n. e.). Claro que en realidad todas las tragedias se dedican a mostrar incansablemente la resistencia de la realidad a nuestra hambre de significado, y a repetir incansablemente que la experiencia de la vida es ambigua. Sujeta a interpretaciones, decisiones y perspectivas diferentes, opuestas, contradictorias. Y todas aceptables, todas verosímiles, todas igualmente verdaderas o falsas. Y dándose todas a la vez, no una después de otra. (Por suerte, esto no sucede siempre: el problema es que suele suceder cuando estamos a punto de jugarnos la vida).

No hay aquí ninguna especie de relativismo. El relativista otorga una porción de verdad a cada una de las opciones, las pone en contexto, las justifica histórica o socialmente. Dicho de otro modo, el

relativista acepta una verdad dispersa según el contexto, ya sea histórico, social o mental. En la ambigüedad –en esta ambigüedad trágica–, en cambio, la verdad reside absoluta y radicalmente en cada una de las opciones. Lo que pasa es que no pueden asumirse todas. Hay que tomar un camino y dejar otro, hay que abandonar para encontrar, con la certeza de que lo que se abandona por el camino es precisamente la certeza.

Ambigüedad tampoco es ambivalencia. La ambivalencia es una cosa o la otra. Si es esto, entonces no es lo otro. O al menos, cuando es esto no puede ser lo otro. Es de día o es de noche. En la ambigüedad, como en la creación del Génesis, la luz sale de la oscuridad y la oscuridad es la madre de la luz. Todo, los contrarios y los contradictorios, lo semejante y lo diferente, conviven en una misma realidad todo el tiempo. La tragedia es que estamos condenados a elegir. A diferencia de la realidad, que no tiene preferencias.

Antígona, decíamos.

Tras la muerte de Edipo, sus hijos Eteocles y Polinice deciden alternarse en el gobierno de Tebas durante periodos de un año. Pasado el primero, Eteocles se niega a entregarle la corona a Polinice, y este reúne un ejército extranjero para asediar Tebas y echar del poder a su hermano. Entablada la batalla, los hermanos caen muertos a manos del otro. El tío de ambos, Creonte, accede al trono y ordena bajo pena de muerte dejar insepulto el cuerpo del agresor Polinice, y hacerlo según los ritos con el de Eteocles.

Antígona, sin embargo, quiere enterrar a Polinice, porque es su deber de hermana. El tío y la sobrina chocan, cada uno con su ley, cada uno con su extremismo. Cada uno con su unívoca realidad.

Según la ley natural y familiar, que un griego obedece desde siempre, hay que enterrar a los muertos y no de cualquier manera, sino según los ritos estipulados por las divinidades infernales. La obligación recae en primer lugar sobre los deudos y solo después sobre la ciudad. Es lo que defiende Antígona: la vieja ley que dictaba la conducta humana, establecida en tiempos remotos. Leyes ancestrales «que no son de hoy ni son de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron (*ἀεί ποτε ζῇ*

ταῦτα)», proclama.

Creonte defiende la ley de la ciudad por encima de la ancestral, natural o familiar. Es decir, las leyes que los hombres deciden darse a sí mismos mediante la forma de gobierno que ellos eligen, en este caso, la del tirano, cuya voluntad es ley. No hay que cebarse demasiado en Creonte: está haciendo lo que tiene que hacer, a saber, dictar leyes y ejecutarlas, según lo que él cree que es mejor para la ciudad. En griego, *τύραννος* es quien gobierna en solitario, simplemente un rey, no alguien que eluda responder de sus actos.

Su poder es absoluto, pero no está por encima de las consecuencias legales, sociales, políticas. Es un intérprete de los deseos de la polis, no un dictador que impone los suyos. Naturalmente, hay excepciones que suelen ser sangrientas y no muy duraderas (como el paradójico gobierno de los Treinta Tiranos en Atenas).

En el fondo, la animadversión que describe Sófocles entre los dos contrincantes es la que hay entre una religión civil y una religión natural basada en la tradición. Y esta fue una tensión histórica. En el interior de las ciudades, pero también en el interior de cada individuo.

La polis nació para el progreso material y moral de la comunidad, de modo que era una estructura adaptativa a tiempos continuamente cambiantes, a problemas nuevos, a realidades complejas que exigían libertad de pensamiento y de palabra. Esto es lo que implicaban sus grandes principios directores: eunomía (leyes buenas), isonomía (igualdad ante la ley) e isegoría (igualdad en el uso de la palabra).

Hablar era importante porque había mucho que discutir y muchas decisiones que tomar para las que no había precedentes. Era la vida urbana, por oposición al tiempo inmóvil y estacionario de la vida rural. El futuro por oposición al pasado. El ciudadano libre por oposición al creyente. La autonomía individual por oposición al mandato de la sangre o a la tribu.

Ambas legalidades y sensibilidades tenían por fuerza que chocar y de hecho no dejaron de hacerlo. La supervivencia de la polis dependía a menudo de vulnerar el código familiar. El envío de

hombres libres a la guerra, por ejemplo, solo podía producirse si se aceptaba que había un bien más alto que la propia familia y si –como declara la Oración Fúnebre de Pericles– la polis se hace cargo de las consecuencias, como la educación de los huérfanos o la honra pública a las familias. La propia división administrativa de Atenas, desde el inicio de la democracia, es un intento de saltar por encima de los parentescos y lazos de sangre que ocupaban territorios definidos.

La polis debe imponerse a los vínculos biológicos y a sus instituciones derivadas si aspira a sobrevivir. De hecho, el gran enemigo de la polis es la familia: sus dioses, sus tradiciones y mitos entran repetidamente en colisión con el destino que los ciudadanos deciden entre ellos y para ellos. Un ciudadano libre está libre, entre otras cosas, de las constricciones de la tradición y de las costumbres que exaltaban además el poder omnímodo del representante de la estirpe, el clan o la tribu. En ese momento, y también más adelante, la liberación de los lazos consanguíneos significaba la libertad por excelencia, la que creó finalmente la civilización en que vivimos. Conlleva por añadidura la liberación de aquellos dioses protectores que concedían la gracia o enviaban la fatalidad que atravesaba generaciones a lomos de la Erinia. Familia, tradición y religión en la sociedad antigua se funden. Romper uno de los eslabones es romper la cadena.

La polis clásica no podía pretender un triunfo arrasador, en sentido moral. El tejido familiar, con su panteón y sus ritos, no solo era socialmente muy resistente, sino que además lo era en la conciencia de cada ciudadano.

El papel de la familia –entendiéndola en sus numerosas variantes antropológicas– es difícilmente sustituible y el intento siempre ha fracasado. La razón es sencilla: es la única manera en que el individuo accede a su identidad en el tiempo y responde a preguntas que la afectan profundamente. Quién soy, cómo he vivido, cómo soy visto, quiénes me precedieron, qué retengo de ellos, ¿se me ha asignado algún papel?, etc. Cuestiones que no pueden ser resueltas por organismos públicos ni por el Estado. La familia es el lugar de nuestra biografía y de la biografía de los que nos engendraron.

Hasta el origen de los tiempos o los límites de la memoria. Incluso quienes la atacan –y se la puede atacar por muchas e inapelables razones– la necesitan.

Este es el contexto de la confrontación entre Antígona y Creonte. Dicho resumidamente, los dos llevan razón. Y en consecuencia ninguno es culpable. No lo es Antígona por rebelarse contra la ley de la ciudad, ni lo es Creonte por atacar los sentimientos familiares.

Puede decirse de otro modo: Antígona no es culpable de querer a su hermano ni Creonte de querer a la ciudad (a la que el amado por Antígona ha intentado destruir).

El horror que se oculta tras la obcecada decisión de Creonte se observa mejor en otro drama, esta vez de Esquilo, titulado *Los siete contra Tebas*. Cuenta los preámbulos de la batalla entre los dos hermanos y luego, mediante una angustiosa elipsis, y brevemente, el desenlace. Esta es una tragedia oscura, traspasada por lamentos y augurios siniestros, por gritos de mujer, por hombres desorientados, por reyes que parecen haber sido aplastados por el peso de un destino al que aborrecen tanto como a las gentes con las que van a compartirlo, donde el pánico circula por las callejuelas y desemboca en el ágora, ya vestido de luto, por humanos vencidos y desengañados de su propia condición, por dioses ausentes (ninguno hace acto de presencia), huidos del miserable espectáculo, avergonzados, decepcionados de estos «seres de un día» (*ἐπάμεροι*). La ciudad va a desaparecer y nadie podrá salvarla. No hay ningún altar ante el que rogar a ningún dios. Antes de que sus muros sean destruidos, ninguna moral humana queda ya en pie. Los que han aprendido a rezar, ya están rezando su última oración. Todos saben lo que les espera: las mujeres, los niños, los que van a combatir.

¿Cómo han llegado hasta ahí? Estúpidamente, a causa de la disputa infame y caprichosa de dos príncipes malcriados. De acuerdo, es la estirpe de Edipo, hay una mácula divina enviada a la progenie de Lábdaco por Dioniso, que prosigue en Layo, que proseguirá sin remisión, pues nadie escapa a la Erinia divina, en fin, lo que cuenta el mito. Pero la realidad es que la falta de madurez de dos señoritos va a provocar una masacre y una ciudad en llamas.

Esta es la posición de Esquilo. Por eso aparta a los dioses, por eso no hay atisbo de lo sobrenatural ni de lo extraordinario. Ni siquiera hay héroes. No los hay ni en el mal sentido de la palabra. Aquí todo es terrestre, a ras de suelo. Todos son gente conocida, gente con la que tratamos todos los días. Este mundo miserable, ya saben, mangoneado por tiranuelos.

Creonte está indignado, como lo está la ciudad en la medida en que le cuesta sacudirse el terror que ha sufrido. El nuevo rey no se enfrenta ni mucho menos a una multitud que le reprocha la nueva ordenanza, demasiado ocupada además en celebrar que sigue viva y, a través del coro, maravillarse de la capacidad de los seres humanos para amargarse la vida. La ciudad está exhausta y no demasiado atenta al dilema que acaba de surgir.

Solo Tiresias, el adivino ciego que cambió dos veces de sexo, y que poco antes ha sido triste testigo de la tragedia de Edipo, trasmite malos augurios. Pero al fin y al cabo Tiresias es un defensor del viejo orden. Ha tratado mucho con los dioses y conoce lo que quieren.

También sabe que son vengativos y que, según explicó Tucídides, tienen envidia de los humanos que crean sus propias leyes.

Aun así, Creonte es persuadido y revoca la orden. Pero llega tarde. Ahorcándose con un delicado lienzo, Antígona se ha inmolado por su fe, por una fe que implicaba una inexorable lealtad. A la postre, Hemón, hijo del rey y prometido de Antígona, se ha arrojado sobre su propia espada. También Eurídice, la reina consorte, se quitará la vida al enterarse.

Las muertes son sin duda el castigo de Creonte. Su hinchada soberbia le ha impedido ver las consecuencias de sus actos. Falto de prudencia, de *sofrosyne*, es decir, de previsión, ahora ha de cargar en su alma con todas esas muertes, más dolorosas que las de la guerra cuya victoria estaban celebrando.

Las leyes son el baluarte de la ciudad, pero sin prudencia no son más que caprichos ocurrentes. El tirano tiene poder absoluto, pero está condenado como cualquier ciudadano, como cualquier hijo de vecino, a sufrir por los errores. El poder puede ser absoluto, pero no controla absolutamente los efectos de sus pócimas.

La condena que cae sobre Creonte es dura, puede que incluso excesiva para un gobernante que se ha limitado a castigar la traición dejando insepulto al traidor, «pasto de aves y de perros», cosa por lo demás habitual en el mundo en que vive.

También Antígona sufrirá por sus decisiones, pero el castigo que recibe es de naturaleza diferente: procede de ella misma. En realidad, todo su relato es un autocastigo. Y su muerte, una *post mortem*.

Le dice a Ismene: «Mi alma ha tiempo que está muerta (*ἡ δ᾽ἐμὴ ψυχὴ πάλαι τέθνηκεν*) para poder ayudar a los muertos». Y ya al final: «No me entrarán celos (*φθόνος, fthonos*) de tu vida». Antígona no quiere estar en este mundo, no encuentra los placeres que contrapesan los dolores y ha sido abducida por lo que Sabina Spielrein, antes que Freud, llamó «instinto de muerte». Cuando la vida no ofrece, o no sabemos extraer de ella, el Eros que está en las personas, en la naturaleza y en las cosas, el deseo más fuerte es el de desaparecer. Sin Eros, la muerte se adueña del alma.

¿Y qué pasa con Hemón, su prometido, y con Ismene, que la necesita para vivir, a la que ya no queda ningún otro pariente? A Antígona las heridas mortales que va a infligir no la persuaden de nada. Ve con los ojos de la muerte: todo es muerte, todo se inclina hacia ella, la felicidad y la simple alegría no son más que ilusiones, ya estamos muertos aunque tratemos de disimularlo. Contempla a los demás con una distancia intelectual, más que emocional: no han comprendido, no saben de qué va esto. A diferencia de Creonte, ella no piensa en las consecuencias por falta de previsión. No piensa en las consecuencias sencillamente porque la vida solo tiene una consecuencia: morir. La única realidad es la muerte.

De modo que Antígona tiene razón. Está muerta. Y solo ve muertos. Sus padres, Edipo y Yocasta, sus hermanos Eteocles y Polinice pesan más que los vivos, Ismene y Hemón. Y pesan más que todo lo que aún puede darle la vida, una familia extensa, hijos, sobrinos, proyectos políticos.

Da la impresión de que Antígona ya llegaba con la decisión tomada a este último acto de su vida. Los vagabundeos con su padre ciego por Grecia, hasta que son acogidos por Teseo en

Atenas, ya habían mostrado una voluntad de abnegación y entrega, de perseverancia, de misión, que señalaban a un carácter personal más que a una circunstancia.

Antígona lo ha confesado: a este último momento llegaba ya muerta, llena de muertos, viendo solo muertos.

El mundo es ambiguo. La vida también lo es. Está entreverada de muerte, y siempre que hay vida hay muerte, y viceversa. Nuestros ojos optan en cada episodio y en cada crisis por ver una u otra, por discernir los numerosos matices que median entre ellas, pues están ahí. En cada nacimiento y en cada despedida hay vida, muerte, esperanza, melancolía, alegría, desesperación, deseo, tristeza.

Apostamos por alguno de esos sentimientos sin olvidar que el resto sigue ahí, pegado a la piel, prontos a sustituirse con rapidez. Si vivimos en la luz es porque estamos atravesados de oscuridad. Y si en la oscuridad, es porque la luz nos ha cegado antes.

Antígona y Creonte no ven el mundo: ven solamente lo que hay en su cabeza, una obcecada exaltación de sus propias ideas sobre él. No ven al otro y no ven lo otro. Han sido atacados por la *hybris*, por el exceso, por la soberbia, por el dogmatismo. Uno ha decidido investirse de paladín de la polis y la otra de mártir de la religión antigua. No se entienden, pero tampoco entienden nada de la naturaleza del mundo. Así que a una le espera la muerte –que para ella supondrá un descanso– y al otro un sufrimiento peor que la muerte.

Sin embargo, el espectador de la tragedia de Sófocles ha aprendido algo. Ha visto que tanto Antígona como Creonte tenían razón. Hay que enterrar a los muertos y hay que defender a la polis. Pero también ha visto cómo la perdían al intentar imponerse a la contraria.

Ambas ideas, contradictorias en el drama y en la vida práctica, deben convivir. No hay más remedio, pues ambas existen y tienen su justificación. No pueden evaporarse. Nosotros mismos, ciudadanos de Estados del siglo XXI, debemos defender nuestra sociedad y defender nuestra familia, intenciones que chocan a diario.

Hay que saber que no hay solución. Que un sentimiento o ideología moralmente aceptable, cabal y humano no es mejor que

otro diferente y que ninguno de ellos obtendrá la victoria, ni siquiera parcial, sobre el opuesto. Esto es importante: si entran en guerra ambos bandos deben saber que ninguno vencerá.

El espectador de la tragedia de Sófocles, por un lado, contempla adónde conduce la unilateralidad ideológica y, por el otro, se siente tranquilizado, comprendido y representado al ver en escena la imposibilidad de resolver un conflicto que lleva dentro y con el que ha llegado a la desesperación tratando de encontrar la síntesis o el bando bueno. Al salir afuera, al vestirse con los ropajes y la tramoya del drama, el dilema ha salido del fondo fantasmal de la conciencia y se ha convertido en un personaje con el que se puede hablar, un igual con los mismos problemas que su espectador. Y que finalmente nos dice que las paradojas de la vida no se resuelven, se vive con ellas. A este proceso que implica representar afuera lo que se lleva adentro, purificarlo en este sentido, los griegos lo llamaron *καθάρσις* («catarsis»).

Hay aquí, por supuesto, una teoría del arte y de la creación por la palabra, pero hay también una lección sobre la estructura de la vida, sobre su poder sobre nosotros y sobre la manera en que podemos tratar con ella. Amamos el arte porque representa la ambigüedad de la experiencia. Y en ese sentido es profundamente ético, pues las leyes y las normas que nos impongamos, individuales y colectivas, tienen que respetar la naturaleza de este mundo.

Lo contrario es la muerte. La muerte de todos. Sófocles no pudo dejarlo más claro.

Opus:

Son dos obras: *Los siete contra Tebas*, de Esquilo, y *Antígona*, de Sófocles, aunque la principal para esta reflexión ha sido la segunda. Son dos tragedias áticas del apogeo dramático del siglo V a. n. e., escritas por los autores en plenitud de facultades.

Oscuras y radiantes, crueles y contradictorias, están atravesadas por altos sentimientos de lealtad a la vida y a la polis.

Los siete contra Tebas ha pasado algo más desapercibida entre las obras que han sobrevivido de Esquilo, pero constituye un monumento literario al horror, al miedo y, sobre todo, al desconcierto colectivo. Las sociedades

desorientadas deberían mirarse en el espejo de esa obra. Auténtica psicología de masas.

En *Antígona* muchos quieren ver la tiranía y la arbitrariedad de Creonte mientras elevan a Antígona a los altares del sacrificio ante el poder. Pero tanta *hybris* hay en el uno como en la otra. Ninguno de ellos es héroe, más bien se trata de espíritus constreñidos por sus propias creencias. No hay grandeza sin libertad, y ni Antígona ni Creonte parecen libres.

La vida es ambigua y si buscamos la felicidad hay que encontrarla en este mundo ambiguo. Porque no hay otro.

Interludio, 2:
los ideales duelen

Es un relato del estadounidense Sherwood Anderson (1876-1941) titulado *Quiero saber por qué*. Cuenta la historia de un muchacho de quince años apasionado por los caballos, las carreras, la vida en los *paddocks* y los seres humanos que habitan ese mundo. Su empatía le alcanza para creer que sabe lo que siente un caballo, su grado de tensión, su confianza o miedo, pronosticar su carrera solo observándole. Está convencido de que le ha sido otorgado el don de leer la mente equina.

Le hubiera gustado ser *jockey*, pero desgraciadamente está creciendo demasiado, de modo que teme que habrá de conformarse con ser preparador o criador de caballos.

Bastante a menudo se escapa de casa con amigos para ver las carreras de Lexington, Louisville o Saratoga. Viajan en trenes de mercancías, duermen en graneros, los alimenta la generosidad de los negros de los *paddocks*. Su padre es abogado, pero no gana mucho dinero, y suele hacer la vista gorda.

En la reunión hípica de Saratoga, poco después de su decimoquinto cumpleaños, ve algo que, según sus propias palabras, «no acabo de entender». El cuento va de esto que no entiende y que años después sigue sin explicarse. Quizá que nunca pueda explicarse.

Está frente a un caballo llamado *Sunstrike* minutos antes de que empiece la carrera. Antes ha estado analizando a su más directo competidor, llamado *Middlestride*. No le cabe duda de que vencerá *Sunstrike* porque no está nervioso, sino que está controlando el torrente de energía que corre por su interior y el ansia desbocada por salir a la pista. A diferencia de los otros animales, cosa que respalda su pronóstico, *Sunstrike* no está gambeteando ni alborotando. Todo está muy claro, ahora solo hay que esperar a que

la carrera comience. En cierto momento, el preparador, un tal Jerry Tillford, cruza la vista con la del protagonista y narrador. Se miran unos instantes y el muchacho siente que ambos saben lo que está pensando el otro respecto del caballo. «Me pareció que no existía en el mundo nada más que ese hombre, el caballo y yo mismo. Lloré». Sunstrike gana la carrera. Por la noche, el protagonista se encuentra por casualidad a Jerry Tillford y ve cómo sube en un coche con otros colegas. Nada le gustaría más que estar junto a él. Echa a andar por la carretera por la que ha desaparecido el coche y al poco rato descubre que el automóvil ha cogido un desvío y está aparcado frente a una casa extraña.

La casa resulta ser un «lugar de mujeres de mala vida» que despide malos olores. Le resulta tan asquerosa que «un negro no entraría en un lugar así». (Los negros son para el chaval encarnación de la honestidad y del vigor moral, adornados de una especie de belleza natural). Por una ventana, descubre a Jerry Tillford y oye que fanfarronea «como sé que *Sunstrike* no habría fanfarroneado nunca». Decía que él había hecho a ese caballo y que era él quien había ganado la carrera. Luego, Jerry mira a una mujer flaca y la más malhablada de todas, y «sus ojos empezaron a brillar como cuando nos había mirado a mí y a *Sunstrike* aquella tarde en los *paddocks*».

«Y de pronto empecé a odiar a aquel hombre. Quise gritar y precipitarme en la habitación y matar a Jerry Tillford».

Los ojos de Jerry seguían brillando hasta que desapareció con el adefesio. El testigo de la escena no pegó ojo aquella noche. Al día siguiente, la pandilla volvió a casa.

Desde entonces, las cosas han cambiado y se han degradado. Todo lo que era sólido ha estallado y ha dejado una montaña de cascotes. Nunca volverá a ser como antes. «Y es porque un hombre como Jerry Tillford, que sabe lo que hace, podía ver a un caballo como *Sunstrike* y besar a una mujer como aquella el mismo día».

Al protagonista de esta historia se le «revuelven las tripas» y a veces se enoja tanto que le gustaría pegarse con alguien.

«¿Por qué hizo eso? Quiero saber por qué», reza el fin del relato. Bien, he aquí una pasión y su revestimiento como ideal. Es difícil que

sea de otra manera. Un profundo amor a los caballos y una profunda mirada de reconocimiento con otro ser humano que parece compartirlo crean un sentimiento cósmico. Una esfericidad sin fisura. El mundo está hecho de ese amor y de ese reconocimiento, y en ese mundo las cosas son perfectas porque no cabe que puedan ser de otro modo. Todo encaja. Es sublime. Apenas humano.

Para que esto funcione no puede haber grietas. Los ideales son ideales porque no son afectados por la experiencia. O bien porque son tan potentes que pueden deformar la experiencia hasta hacer que se parezca a las imágenes.

Pero en ocasiones, la realidad o la experiencia se cuelan y hacen un destrozo, porque hemos llevado nuestros ideales demasiado lejos.

Porque hemos convertido lo que amamos en algo sublime y extraño y, por supuesto, inalterable. Lo hemos condenado a no ser de este mundo. A no ser real. A no rozar la experiencia.

Es lo que le sucede a este adolescente sin nombre en el relato. Quiere su ideal. Sin mácula. Jerry Tillford ha dejado de ser humano para someterse a las leyes de los ideales sin tacha. ¿Con qué derecho se transforma por la noche en un ser tan zafio?

El sentimiento es de decepción, pero una decepción provocada por la tiranía de un ideal. Hay que prestar atención: para el muchacho no hay más realidad que la que pasa por su cabeza.

Sabemos que eso es peligroso. Que es una forma de delirio. Que el mundo no es así. Lo vamos aprendiendo con el tiempo..., y con los golpes.

El chico ha ingresado abruptamente en el mundo adulto. En la madurez del mundo adulto las cosas no son lo que parecen. La vida es ambigua y los ideales son algo que pasa solamente en nuestras cabezas. No debe olvidarse, aunque es fácil olvidarlo. También necesitamos sueños para poder estar despiertos.

Pero si olvidamos que es así, entonces nunca podremos estar junto a los otros, no podremos amar, ni aceptar el mundo y la vida que nos ha tocado. Es como si no hubiéramos nacido. Al menos, en esta tierra: seremos unos desterrados.

No importa la zafiedad de Jerry Tillford. En comparación con el

ideal, cualquier cosa que hubiera hecho al alejarse de la imagen perfecta habría sido igual de degradante, corrupta, vergonzosa. En muchas ocasiones no son los otros quienes se humillan a sí mismos con sus actos, sino nuestro ideal de ellos, nuestro ideal de las relaciones humanas quien los humilla y los expulsa.

La agitación de las carreras, los *paddocks*, la tensión de los purasangre, los negros bondadosos y felices, los viajes de polizón en los trenes de mercancías dejan de ser algo romántico y se vuelven hirientes con su afilada y oxidada realidad.

Nada huele ya tan bien, el aire se ha vuelto gris, los seres humanos se pudren en su existencia. Pero si los decepcionados se molestaran en oler el nuevo aire, en apreciar la luz de ahora y en compadecer a los pobres y desorientados seres humanos, tal vez se revelaría la belleza para la que el ideal los ha dejado ciegos.

Hay que elegir: o vivir en el mundo tal y como se presenta o vivir encerrados en lo que pasa en nuestras cabezas.

Ocurrencias de Zeus sobre el dolor

> Por un lado estaba el sufrimiento, por otro, la incapacidad de mi mente a la hora de pensar en otra cosa que no fuera la constatación y el análisis de dicho sufrimiento.
>
> ANNIE ERNAUX,
> *Pura pasión*

Un camino de hogueras anuncia en Micenas que los aqueos han tomado Troya. Era la señal prometida por Agamenón. Han pasado diez años desde el comienzo de la campaña y debería ser un momento de alegría exultante, de canto victorioso. Micenas debería engalanarse, cantar epinicios a Zeus, llenar de festejos las calles. Los altares arderán y en el palacio vibrará el *ololugmos*, ese grito ritual de las mujeres rogando a los dioses que sean propicios.

Sí, todo ha salido bien. Todos tendrían que estar contentos. Sin embargo, hay sombras. Ya sabemos que las hay.

Ninguna victoria es completa, ninguna alegría es pura: está el sufrimiento para llegar hasta allí, la vida empleada, lo que se ha perdido por el camino, algunos dolores que no acaban de irse. Está la memoria, cuyas oscilaciones pueden hacer temblar el presente. Y está, por supuesto, la culpa.

Paradoja: nada hace más sensible la culpa que la gloria que pretende dejarla atrás. Es entonces cuando adquiere su dimensión, cuando puede contrastar con lo que se ha conseguido y discutir el valor de la conquista. Cuando se gana, es cuando se ve lo que uno ha hecho para llegar hasta ahí y si ha merecido la pena.

El momento de la victoria arrastra siempre su inquietud. Y al cabo la vuelve incierta. Es la vida.

Eso es lo que parece apuntar Esquilo (525-456 a. n. e.) en su tragedia *Agamenón,* con ese largo preámbulo de un drama que

arranca con un guardián que ve el fuego mensajero y al que sigue una larga introducción del coro a lo que constituye la materia propia de esta historia: la muerte traicionera de Agamenón a manos de su esposa Clitemnestra y de su amante Egisto.

La tragedia forma parte del tríptico conocido como la *Orestíada* (*Agamenón*, *Coéforas*, *Euménides*), donde se narra lo más oscuro de la peripecia humana: un padre que sacrifica una hija para obtener vientos propicios para la flota aquea (Agamenón a Ifigenia), una esposa que asesina a su marido por venganza y por interés (Clitemnestra a Agamenón), una hija que instiga a su hermano para matar a su madre (Electra a Orestes), un hijo que mata a su madre por haber asesinado a su padre (Orestes a Clitemnestra).

Es el fin del mundo conocido. Nadie reconoce a nadie. Nadie se reconoce. Los lazos familiares y afectivos son desgarrados y con ellos el orden en el que creíamos. Todo lo sólido...

Un largo preámbulo: hay mucho que recordar, y hay mucho más que temer. El guardián y el coro se debaten en esta inestable emoción que de pronto los sacude. Todo está bien. Sin embargo, nada está bien. Esa violácea contradicción que a menudo hace confundir el alba con el ocaso.

Y justo entonces, tras una minuciosa preparación dramática en que ni emociones ni sentimientos acaban de manifestarse con claridad, y cuando nada ha sucedido todavía, es decir, la sangre derramada no ha inundado la escena, el coro exclama:

«Quien entone piadosamente sus epinicios a Zeus obtendrá todo lo que hay que saber: que Zeus para guiar a los mortales a ser sensatos estableció con fuerza de ley que el dolor conlleve aprendizaje».

Epinicio, el canto triunfal (*epi-níkios*, «de victoria»). De modo que, efectivamente, en la victoria hay dolor, hay que suponerlo. Y hay que aprovecharlo... para aprender.

Πάθει μάθος (*páthei máthos*, «aprendizaje en el dolor») es una sentencia conocida entre los estudiantes de clásicas y que circula también como dicho o adagio popular, con algún retoque («del dolor se aprende»). Aunque la traducción no es tan sencilla. Mejor dicho, la traducción es sencilla; el sentido, no.

¿Por qué el coro se acuerda del dolor de una forma tan explícita? Hay desde luego una razón que parece de peso. Quizá fuera mejor decir hiriente más que de peso. Incluso sería mejor acabar diciendo que es una herida más que una razón. No hay pues una razón para recordar, sino una herida.

Ifigenia, la hija de Agamenón, fue sacrificada a Artemisa para que la flota aquea obtuviera vientos favorables para llegar a Troya. El rey de Micenas se vio obligado a ello por el adivino Calcas y por la presión de los otros jefes griegos. Y por su anhelo de imperecedera gloria.

El público ateniense, al comienzo del drama, ya conoce la turbiedad de esa victoria: el padre que ha matado a la hija y que pronto regresará al hogar para celebrar la conquista. Es una victoria dulce y amarga para el pueblo de Micenas, inevitablemente. El corazón no rebosa satisfacción porque guarda luto.

Pero ¿qué quiere decir el coro juntando dolor y aprendizaje? ¿Quién aprenderá? ¿Agamenón, Clitemnestra, todos? ¿Qué dolor, de qué clase, cuánto?

Desde luego, el sacrificio de Ifigenia ha entrado en escena. Pero también el coro menciona otras cosas: la guerra, los muertos, el trato a los vencidos, el deber sagrado con los templos y con los dioses locales, la avaricia, la impiedad. De hecho, lo que se afirma explícitamente es que la historia no ha terminado, porque aún falta el regreso. Las huestes argivas se habrán ganado el derecho a volver si cumplen los preceptos piadosos, el honor de la guerra, el trato debido a los perdedores. Si cumplen con las reglas que ellos mismos se han dado, con el deber. Los vencedores no están exentos de obligaciones morales.

Como sabemos, para la mayor parte de ellos el regreso fue peor que la guerra. Muchos no lo consiguieron. Otros, en el colmo de la desgracia, volvieron para tener que irse otra vez. Como Odiseo, según cuentan las leyendas.

Páthei máthos: el dolor no se ha ido. Aún está en pie, aún sigue su marcha.

Aprender, dolerse. *Páthei*: su nominativo es *páthos,* dolor, padecimiento, sufrimiento en el sentido de algo que se impone a la

voluntad y contra lo que la voluntad es inane. De ahí deriva también el sentido de «pasión» y el de «enfermedad», lo que ahora llamamos patológico. El mal que nos desborda.

No es un dolor que se espera vencer y para el que se conocen remedios. Es un dolor en el que se teme quedar prisionero durante mucho tiempo o para siempre, y que no encuentra alivio. En cambio, la palabra más común o menos grave para «dolor» es *álgos* (*ἄλγος*), de donde vienen nuestras mialgias y lumbalgias, y también nuestros analgésicos. Este es un dolor con límites, que no pone la vida patas arriba, que no descompone el ser. Es concreto, común, contenido.

El otro dolor, el dolor que arrasa, es un naufragio de todo lo que somos.

Máthos es otro sustantivo y tiene la acepción de aprendizaje, información, enseñanza. Es lo que se obtiene por lo general de un maestro de escuela, de una experiencia de la vida, de una imprudencia o de un exceso. No tiene la altura ni la carga intelectual de una *gnosis* (*γνῶσις*), que ya es una ciencia o conocimiento verdadero, ni la de algunas de las acciones del *νοεῖν* (*noeín*), que suponen un acceso al saber mediante el espíritu o a través de una percepción especial.

En la conjunción de ambos términos, se aprecia cierta descompensación. El dolor del *páthos* es descomunal, por encima de la capacidad de la naturaleza para responder. En cambio, lo que permite aprender, *máthos*, parece mucho más restringido.

Si del dolor –del dolor inmenso, del dolor que nos anega– se obtiene algún aprendizaje, no es ciencia, nada indica que sea un conocimiento verdadero. Como si el gran dolor, más que enseñarnos, se conformara con soltar algunas instrucciones básicas para que no se repitiera o para ser simplemente aceptado. De hecho, *máthos* también puede traducirse por instrucción. En resumen, el dolor incomparable nos da una lección de párvulos.

De esta descompensación entre los términos casi podría deducirse, por seguir con el eslogan, que del dolor se aprende... que hay dolor.

La constelación semántica en lo relativo al conocimiento se refiere, es muy modesta. Por si no bastase, en la continuación de la

estrofa se aclara un poco más (también con bastante literalidad): «Hasta en el sueño, la pena recordada se derrama sobre el corazón, de modo que incluso a los que no quieren les llega el ser prudentes (*σωφρονεῖν*)». El *sofronein* parece suplantar aquí la idea del aprendizaje, aunque más bien lo explica. La prudencia es el contenido de la lección, del *máthos*. Una prudencia derivada de recordar el dolor que no hemos sabido evitar, y que nos persigue hasta en sueños. Aunque podría pensarse que lo que nos persigue en sueños no es tanto el dolor como no haber podido evitarlo.

Así pues, no es el dolor desbordado, la pasión, un maestro de graves materias ni muy dotado. En realidad, desde el punto de vista didáctico, no le separan muchos escalones del dolor de muelas o de la faringitis. Más vale prevenir que curar. Una simple moraleja.

Sin embargo, hay una diferencia: el dolor absoluto puede acabar con el mundo que conocemos y, de hecho, está en su naturaleza la destrucción de lo que toca. Siendo eso malo, lo peor es que nos enseña bastante poco o que nosotros aprendemos bastante poco de él. En esas condiciones más vale aceptar que está condenado a repetirse.

Si dependemos de lo que nos haya enseñado, nada le impedirá volver una y otra vez. Los holocaustos, los genocidios, las guerras sin cuartel, la violencia machista se repetirán hasta que la civilización desparezca de la Tierra. Puestos a buscar remedios, habrá que buscarlos antes, no después. Una vez que el *pathos* se ha desatado, ya no hay pedagogía que valga. Los maestros subidos a un montículo de cascotes se limitarán a predecir lo que todos saben que ha sucedido frente a un público anonadado.

Antes. No después. Si el dolor enseña algo de verdadero valor, ha de enseñarlo *antes*. O para antes. ¿Es eso posible? Agamenón debiera haber pensado con cuidado lo de sacrificar a Ifigenia sin consultarlo siquiera a la madre, por mucho que los caudillos aqueos protestaran por la falta de viento y por mucho que dijeran los adivinos.

Clitemnestra debiera haber previsto las consecuencias de asesinar al padre de sus hijos. Los hijos, Electra y Orestes, debieran haber meditado seriamente lo de matar a su madre.

Los actos tienen consecuencias. Lo que pasa es que, para algunas culturas, la acción es a su vez una pasión. Actuar, actuar. La vida se siente y se manifiesta en la acción. Las consecuencias siempre parecen estar demasiado lejos. Quizá para entonces ya estemos en un lugar en el que no nos alcancen. O muertos. Divinizada la acción, se diviniza al mismo tiempo la catástrofe. El que vive para actuar acaba, más tarde o más temprano, soñando con la destrucción, su expresión máxima, donde los efectos más se hacen notar, donde los actos parecen estar dotados de un impulso celeste, como en el *Fausto* de Goethe. Entre la pasión por actuar y la pasión por destruir hay muy poca distancia.

Pero ya nos han advertido del antídoto: ser prudentes, es decir, pensar antes, el anticipar las consecuencias de los actos, el reflexionar desde los puntos de vista disponibles. Exactamente lo que está exigiendo el coro desde el principio de la obra. Que los actos tienen consecuencias parece algo demasiado obvio. Sin embargo, muy pocos son capaces de llevar esa obviedad a una conducta práctica. Quienes están obsesionados por la acción, no solamente no pueden verlas, sino que simplemente no les interesan. Son los proactivos de la psicología, gente que no puede estarse quieta en el pensamiento, a las que la razón no detiene.

Naturalmente, hay una dificultad inherente en aplicar la prudencia a la acción prevista. No es lo mismo el pensamiento que se produce leyendo un libro en un atardecer frente al mar o escuchando una sinfonía con un *whisky* en el salón de casa, que el pensamiento que se produce cuando hay urgencia, la acción es inevitable y la decisión tiene un plazo. No digamos cuando el corazón está además en mitad de la tormenta. La incertidumbre sobre el camino a tomar, la necesidad de responder cuanto antes, el cúmulo de imágenes que atraviesa la situación hace que la prudencia parezca un obstáculo para lo que requiere el momento. Venganzas, celos, peligros, dilemas, crisis son difíciles de contener en el tiempo, de frenarlos en su respuesta. Detenerse en esa tierra de nadie que es la prudencia, donde todo está por suceder y por decidir, es una gracia que solo otorgan los dioses a algunos elegidos.

Aguantar el tiempo. A menudo ese es el truco. Cicerón contaba

hasta treinta y tres antes de responder a una ofensa. Si se trata de contener el tiempo, en apariencia no es mala idea que el remedio empiece por ahí.

Pero quizá no sea una solución de mucho alcance. El detenerse antes de la acción exige hábitos y cierto convencimiento de que las cosas resultan mejor de esa manera. Para eso hay que tener fe en la convivencia y en que hay unas formas mejores que otras, por oposición a una sociedad atomizada que solo se agrupa para dirimir sus particulares intereses y encauzar sus logros.

Se supone que para eso resultaban necesarias tanto la filosofía como la poesía antiguas: enfrentarse a la complejidad de las situaciones, de los individuos y de sus motivaciones, observar que en la realidad y en el lenguaje hay zonas opacas, que los resultados de la acción suelen ser ambiguos, que con el dolor hay que convivir. La prudencia proviene de una educación digamos trágica, en su sentido antiguo, en la que se unen filosofía y poesía para crear una actitud ante las dificultades de la vida y sus irrestañables dolores. Lo que llamaron *παιδεία* (*paideía*).

A cambio, nosotros disponemos de una educación que en la práctica es una instrucción laboral. Crea soldados para el mercado y, por encima de las materias, casi siempre mecánicas, infunde las virtudes que exige la servidumbre al sistema: disciplina y obediencia. Y aquí, sí, aquí la instrucción llega a lomos del dolor. «La letra con sangre entra» es una máxima que rige las instituciones implicadas en la integración del individuo en la sociedad, empezando por las educativas y acabando por las laborales. La disciplina necesaria para alcanzar el logro, el esfuerzo obsesivo para llegar a la meta, el control del tiempo, la negación del placer como estructura de la vida cotidiana, la consideración de las relaciones sociales como relaciones utilitarias son formas de dolor contemporáneo. Del dolor *páthos*.

Más toda su prole de estrafalarias mentiras: el esfuerzo recompensado, el trabajo como garantía del éxito, la competitividad como beneficio, el poder como aspiración de todos y conquista de unos pocos, la inevitabilidad de los daños colaterales, las virtudes del sacrificio personal y de los tuyos, etcétera.

Un sistema de ganancias donde el único mandamiento es el dolor

que producen a la vez el esfuerzo, la disciplina, la soledad, el engaño. Es legítimo preguntarse si lo que se busca realmente es el éxito o es el dolor, si no será el dolor la auténtica meta.

Puede que estemos, por decirlo de una manera simple, en una sociedad masoquista. Desde luego, la ética del trabajo y del logro no lo desmienten. Quizá una sociedad masoquista sea aquella que solo cree en la felicidad como castigo, porque la felicidad –entendida como una especie de éxtasis o de triunfo definitivo, de tiempo detenido– supone cancelar el dispositivo de acciones y de progreso, de competencia y de búsqueda insaciable que articula la vida de Occidente. En suma, se trataría de una sociedad dedicada a la expiación y, por tanto, al castigo, porque no ha encontrado el espacio para pensar por sí misma sobre lo que hace. El espacio para la prudencia, para la *frónesis*.

Curiosamente, no es el dolor lo que la cultura griega ha enaltecido tradicionalmente como vehículo de conocimiento. Ha sido el amor. El amor también puede, por cierto, producir dolor, pero no es la estructura de ese sentimiento, a diferencia de lo que sucede en la cultura del éxito o del logro.

Desde Homero a Platón, pasando por Safo y la lírica arcaica, el amor ha sido maestro de héroes y de sabios. El héroe homérico (Odiseo y Penélope, Paris y Helena) necesita de Eros para no convertirse en un vulgar carnicero. Como Jasón y Medea, o Ariadna y Teseo en la mitología.

Nuestras fuentes culturales están impregnadas de la idea de que el amor supone el crecimiento intelectual y espiritual de los individuos. El amor cuida, impulsa, abre los ojos, transforma el paisaje y proyecta los caminos. Sin cuidado, fuerza y apertura de miras no hay amor ni tampoco conocimiento. Tienen la misma base. Es el bien, lo que es bueno, lo que se busca en el amor y en el conocimiento.

Nadie ama lo malo y nadie desea procrear y alimentar lo malo, le decía Diotima a Platón. Todos estamos de acuerdo en que el dolor es un mal. Incluso a los que lo buscan y obtienen placer de él también les duele. Además, crea obediencia, disciplina y miedo. Y eso poco tiene que ver con el conocimiento.

Aún hemos de hablar del amor. Ese sentimiento que a través de su locura nos acaba enseñando a ser prudentes.

Opus:

Agamenón, de Esquilo. Parte del tríptico conocido como la *Orestíada.* La noche más oscura de la peripecia humana. Los que se amaban se vuelven irreconocibles y asesinos unos de otros.

Se ha querido ver aquí una elegía del dolor como fuente de aprendizaje. Pero ni el texto griego ni la tragedia de Esquilo suministran una justificación de semejante postura.

Precisamente, esa destrucción incomparable que muestra la trilogía sirve a Esquilo para hacer una llamada desesperada a la prudencia, a la consideración de los actos antes de que desplieguen todas sus consecuencias. Si algo se aprende del dolor es que hubiera sido mejor preverlo. Aunque no es fácil. Fácil es decirlo. Un canto griego a la diosa Sophrosyne.

El Yo no es el amante ideal

> La naturaleza del amor propio y de este yo humano es la de no amar más que a sí mismo y no considerar más que a sí mismo.
>
> BLAISE PASCAL,
> *El hombre sin Dios*

El *Yo* tiene una historia. De hecho es nuestra historia. Una forma de interioridad que surge con fuerza irreductible a partir de cierto momento y que hace acto de presencia ante los demás, que se juega ante los demás. Se alberga en nuestro cuerpo, pero su campo de acción está fuera. Es una construcción cultural de cabo a rabo. No es la intimidad ni la sentimentalidad ni nada de eso. Es Yo, el Yo. Una máscara que tiene cuerpo y que tiene alma.

Dicen que fue el paso de la oralidad a la escritura, que las personas se volvieron solitarias y aisladas para poder leer las palabras que ahora estaban escritas y que exigían concentración, observación de sentimientos propios, asimilación del texto, análisis. Las palabras se quedaban dentro del cuerpo, y hablaban. De esta forma comenzó a nacer una conciencia de ser individuo, separada del exterior por la necesidad de conocerse, de compararse, de identificarse, de distinguirse. Los sabios eran gente a solas y en silencio. Y su ejemplo, su modelo, cundió en la civilización entera. Guardaban un ser desconocido dentro del ser que los otros conocían.

Otros mantienen que las ciudades crearon ciudadanos, que los ciudadanos tenían intereses y que los intereses mezclados con la posibilidad de decidir sobre la propia vida inventaron un tipo humano diferente. Ser alguien era tener intereses y estos intereses –que definían a uno frente a los demás, que se defendían en la plaza pública, en el mercado, en los tribunales– forjaron una identidad en

la que no se distinguían los intereses de la persona. Esa identidad saltó de la calle al hogar y del hogar a la interioridad. Y las personas empezaron a sentir su individualidad sin necesidad de que nadie se lo dijera, mirándose a solas.

Hay quienes apuestan por un cambio biológico o mental, signifique lo que signifique, que se produjo bruscamente, en un momento arbitrario del tiempo histórico, como una discontinuidad en la evolución normativa de la especie. Del mismo modo que bajamos de los árboles a la sabana, caímos del árbol de las generaciones de cuyas ramas pendíamos para convertirnos en semilla. De cada una brotó un bosque de un solo árbol. Lo llamaron proceso de individuación, entre otras cosas, y fue una metamorfosis humana. La humanidad comenzó a reconocerse no ya en nuestros padres y antecesores, sino en la singularidad sin réplica de cada uno.

Quién sabe. Lo cierto es que los seres que circulan ensangrentados por los poemas de Homero y que cantan peanes a su *moira* y esa otra sangre que vierten los corazones de algunos poetas entre el siglo VII y el VI a. n. e. en la antigua Grecia no hay mucho en común. A estos poetas se les llama «arcaicos», a pesar de que enseguida queda patente que son completamente modernos, que son nosotros. Hablan del dolor, del dolor personal, del individuo entre los demás, de soledades sin remisión, de decisiones que ya no tutelan los dioses, de una libertad entusiasta a la que sin embargo sucumben. Hablan, aunque todavía no tienen confeccionada la noción, pero ya les atraviesa de parte a parte, de lo que más tarde torturará a Pascal, a los románticos y a la psicología profunda del siglo XX. Hablan del Yo. Mejor dicho, hablan en Yo. *Ἐγώ (egó), ἑμαυτοῦ (emautú)*, yo, mí mismo. Un idioma nuevo para una especie de *daimon* que va de acá para allá, como el Eros de Diotima, aunque siempre se estrella en las paredes de sus propios límites y siente el mundo como obstáculo, como adversario.

En fin, la conciencia de ser uno entre la multitud mucho antes de que se construyeran las metrópolis de masas. La aspiración a ser distinto, original, auténticamente parecido al ideal, y al mismo tiempo y ya para siempre sentirse solo, radicalmente solo, pues el resto de los seres resultan una multitud indiferenciada o resultan

inescrutables. Tiene libertad, la suficiente al menos para saber cuándo la pierde. Y también tiene miedo, pues ya no le protegen la memoria de sus antepasados, las costumbres de sus padres ni los dioses de la tribu.

Desde el principio, el amor se convirtió en el vehículo expresivo por antonomasia de la nueva conciencia. Un amor que ya existía en forma de apetito, de afecto y pasión, pero que en contacto con el ensimismamiento de la conciencia irradió como una supernova. El Yo explota el amor para que refleje sus aspiraciones, revistiendo a los seres de cualidades celestiales, extremando las emociones que lo exaltan, haciéndole juez del placer y del dolor, de la vida y de la muerte, caminando por abismos que él mismo ha construido. De este modo, el amor se convierte en pócima, filtro, veneno, y se identifica con el sentido de la vida, porque es el sentido que el Yo ha querido otorgar a la vida: expresión de sus victorias y de sus fracasos.

El Yo es pequeño, cabe en el pecho, cabe en un corazón, pero es capaz de devorar el mundo y de inventarlo de arriba abajo. Hasta que él mismo ya no encuentra sitio en él.

Alceo, Simónides, Arquíloco, Solón, Mimnermo, Íbico, Estesícoro..., pero sobre todo Safo, fueron algunos de aquellos poetas que empezaron a hablar del corazón solitario, de sentimientos que no eran compartidos. Ninguno tan apabullante como Safo, la mujer de Mitilene, en Lesbos, maestra de poetas, de hombres y de mujeres, que inspiró a Occidente una idea del amor sufriente, y que legó a la posteridad la convicción nunca confesada de que el Yo es un lamento por la existencia, una queja insaciable. Las frases que empiezan por Yo siempre acaban mal.

Se juntaron dos *daímones*, se fundieron, Eros y Yo, y se convirtieron en un ser nuevo y tirano. Para Safo no hay duda de que el Yo tiene la apariencia de un *daimon*:

«No solo anhelo, sino que también busco». (*Καὶ ποθήω καὶ μάομαι*). «Si tuviera el anhelo de la sabiduría o de la belleza...». (*Αἰ δ΄ ἦχες ἔσλων ἴμερον ἢ κάλων*).

La fuerza daimónica siempre quiere más. Tal vez quiera una inmortalidad, como el Eros de Diotima, solo que ahora no se

conforma con el camino, con la búsqueda. De hecho, lo rechaza. Quiere algo, lo quiere ahora, y lo quiere concretamente. Quiere la posteridad en vida, el futuro en el presente, la gloria póstuma en la vida cotidiana. El Yo no deja que Eros vuele, lo somete a una angustiosa actualidad. Hay ansia, hay prisa. La espera es una forma de maldición. No está en juego el amor, está en juego otra cosa, una especie de homúnculo casi corpóreo que ocupa el espacio de la conciencia y la tiraniza. Yo.

La tiraniza como un dios. O quizá pretenda que es realmente un dios. Sus amigos son dioses. Los trata como colegas, les reprocha que falten a la cita, que se distraigan, que no hagan suficiente caso, que se vayan sin avisar.

«Afrodita inmortal... ven aquí..., antes venías a escucharme cuando oías mi voz y dejabas la casa de tu padre... Líbrame de angustias y todo lo que mis entrañas desean hazlo posible. Tienes que ser mi aliada en esta guerra».

El Yo es un dios, pero un dios quejumbroso. Todo le hace daño –un roce es una herida– y en particular aquellos por los que siente afecto: «Todos aquellos a quienes quiero bien me causan las peores heridas».

Los amados son la adversidad, aunque podrían ser el remedio: «Y pensar que podrías salvarme de todos los pesares».

De todos los pesares... De modo que todos los pesares proceden del otro. De lo que el otro le hace a alguien que esperaba otra cosa, aunque nunca dice muy bien qué espera. ¿Está el otro obligado a saberlo? ¿Se invoca al amor para exigir amor para uno mismo? Al Yo el amor no le dura mucho, si el amor no entiende la misión que le tiene asignada.

Si el Yo elige al amor para expresarse es por algo. El amor es *glukupikron*, dice Safo, dulce y amargo, caliente y frío, placentero y dañino. El dominio que exige el Yo sobre la experiencia y sobre el mundo nunca se produce. Los acontecimientos y la satisfacción son distintos a los que imaginamos o queremos. El Yo sufre con el mundo y con su presencia más intensa, el amor. ¿Soportaría un amor sin dolor?

La incompletud del amor, su geometría descendente, la

temporalidad del deseo es lo que busca el Yo en el amor para expresar su auténtica condición de quebrantado, la insuficiencia del mundo. El Yo (la conciencia que siempre busca un espejo en el que mirarse hasta que todo se desvanece) no ama. El Yo usa el amor para hablar de sí mismo. No quiere correspondencia ni placer ni liberación. Quiere tormento. El tormento de que todo tenga la medida del corazón, del sí mismo, única objetividad posible, único canon:

«Unos dicen que la caballería y otros que la infantería, otros que una flota de naves frente a la tierra oscura es del mundo lo más bello, pero yo digo que es aquello que se ama».

El amor es, en definitiva, la musa de la conciencia ensimismada, pues este es un amor que se guarda adentro, que se sufre adentro, que se anhela adentro y que se ha independizado del placer, del beneficio, del éxito de la conquista. Se alimenta de sí mismo, no necesita al otro nada más que como visión, como fantasma. Sin intercambio, incluso con la ignorancia absoluta del objeto amado, al que pide sobre todo inspiración:

«Yaciendo muerta, no tendrás a nadie que te recuerde ni tampoco en ulteriores días: pues has roto con las rosas de Pierías, una sombra en la mansión de Hades vagando entre débiles almas, revoloteante».

Cuando se está muerto para el amor, las Rosas de Pierías, apodo de las Musas, se marchan. El abandono de las Musas es la prueba de que estamos muertos. Nadie nos recordará, pero lo peor es que nadie nos inspirará ni inspiraremos. La muerte es falta de inspiración.

Tras una constante tortura en la que la pena fluye hacia abajo (*κἀτ ἔμον στἀλαχμον*) y busca la entrada de los infiernos, hasta la memoria, antes perseguida, ahora es tortura: «Me gustaría traerte lo hermoso que vivimos», dice en el lecho de la amada moribunda.

Aunque en realidad: «lo que yo quisiera honradamente es estar muerta». Ese deseo de «contemplar al fin el Aqueronte».

El deseo de muerte es contradictorio con la idea de muerte expresada antes. Ahora es deseable lo que antes era terror. Quizá ahora la poeta hable de otra muerte, una que la arrastra, frente a la

otra indeseable. Algo de ella quiere morir sin lugar a dudas. ¿Se está refiriendo ahora a la muerte de ese Yo torturante, incesante, que todo lo convierte en dolor? ¿Arrastra ese Yo doloroso al ser entero, de forma que se desea la muerte física para que con ella desaparezca la conciencia decepcionada que solo sabe sufrir?

Es una pregunta retórica. La muerte del Yo y la muerte física no se distinguen. Todo ha sido ya devorado por la conciencia ensimismada. Durante un momento, parece que Safo descubre que ha habido una invasión y de que esta invasión es trágica, pero también absurda. Es el absurdo de las causas que provocan el sufrimiento lo que permite a la poeta detectar que algo extraño gobierna sus sentimientos. Ya no son dioses. Es algo de naturaleza semejante, pero la diferencia se palpa. Sigue arrebatando el alma y siendo más fuerte que ella, pero está dentro, es algo que ha crecido en el interior. Y, a diferencia de los dioses, tiene un aspecto ridículo. Este sería el sentido de su famoso Fragmento 31 C, capital para entender la unión del Yo y el Eros en el paradigma amatorio de Occidente:

«Alumbrado por luz de dioses me parece el hombre que se ha apostado frente a ti, que cautivo escucha tu dulce voz y anhelante tu risa seductora. Y así el corazón se retuerce en mi pecho cuando te miro y mi voz se apaga hasta extinguirse».

El cuerpo se sacude y se estremece, la piel quema, los ojos no ven, los oídos zumban, todo queda bañado en sudor, dicen los versos que siguen. Y por fin:

«Mas pronto me confiaré a la muerte».

Pero el poema no termina ahí, sino con un verso famoso, de cien maneras interpretado y superviviente de una estrofa desaparecida: *Ἀλλὰ πὰν τόλματον, ἐπεί καὶ πένητα...*

Traduciéndolo pegado a la letra, lo que ahí se dice es: «Pero todo es resolución, y después carencia...».

Otras traducciones optan por sentidos bastante diferentes. Así: «Pero todo se ha de sobrellevar, pues incluso/ quien no posee nada...» (Aurora Luque). «Pero todo habrá que sufrirlo, incluso...» (J. M. Rodríguez Tobal). «Pero hay que atreverse a todo, porque...» (Pau Sabaté). Etcétera.

El griego es un idioma sintético y la síntesis oculta su pasión por la ambigüedad. Nosotros tratamos de entenderlo con nuestra lengua, que es otra cosa, otro mundo, así que está bien intentarlo de todas las maneras posibles.

Pero la traducción elegida aquí interesa porque encaja con una desilusión profunda y con una sospecha.

Safo no dice en ninguna parte del poema que ame a la mujer de la que habla. Lo deducimos nosotros. Y quizá sea una deducción exagerada en vista de lo que se cuenta, aunque parezca sumamente lógica: en realidad, el único ser divino del poema es quien mira a la amada, ese tercero en discordia.

Los elementos del poema permiten que pensemos lo que se nos antoje sobre ese asunto, porque no es lo que importa. Lo que importa es el campo de juego de sentimientos en el que Eros cede claramente ante el Yo. Eso sí lo está contando el poema.

En primer lugar, la imagen con la que arranca el poema no es la de ella –la amada, la digna de ser amada–, sino la del otro –el amante, el enamorado–. En realidad, lo poco que se dice de ella es para iluminarlo más a él. La dulce voz de la mujer sirve para cautivarlo, y su risa para seducirlo. A él, no a la narradora. El hombre está realzado como primera figura desde el primer verso en que se le compara con los dioses. Lo curioso es que no ha hecho nada para merecerlo, excepto estar ahí parado, mirando y escuchando a un ser presuntamente extraordinario del que apenas se habla.

El cautivado, seducido, embelesado es semejante a los dioses. La cautivadora, seductora y embelesadora hace su trabajo, en absoluto divino.

Lo que en realidad resulta asombroso –o ridículo– es que la narradora parece menos enamorada de la mujer digna de amor, que del amor que siente el hombre fascinado que la corteja. Dicho de otro modo, Safo está enamorada del amor de él. O al menos lo envidia. Está celosa de su amor, no de que ella –la figura en sombra– le esté regalando sus dones en la entrevista de que la poeta es testigo. No quiere para sí nada de ella. Quiere lo de él, a lo que evidentemente aspira sin éxito. Esta es la desilusión, la de la

pobreza del propio amor, su depreciación acelerada en presencia de un auténtico éxtasis.

¿Quién puede envidiar el amor de otro? No Eros, de manera indudable, que bastante tiene con lo suyo. Eros quiere el objeto para sí, contemplarlo a solas y procrear con él (generar en lo bello). Ese *daimon* busca la inmortalidad y necesita al ser que ha de dársela. La publicidad del objeto o cómo le trate la prensa del corazón ni quita ni pone. Eros está ocupado en temas serios que conciernen al alma y a lo que el ser se está jugando en el envite. Nada menos que seguir siendo más allá de la muerte.

Con el Yo la cosa cambia. Al Yo le interesa mucho la sociedad –por eso para algunos nace del interés–, pues él mismo depende de cómo es observado por los demás, precisamente porque se ha separado de ellos y aun así ha de sobrevivir entre ellos. Una definición clásica del Yo afirma que se trata de «la presentación del individuo en sociedad». Con unos u otros matices, casi todos los que han pensado sobre el asunto coinciden en ella. Es la forma en que somos vistos o, mejor dicho, en que queremos ser vistos.

Podría parecer una máscara, pero no lo es del todo o bien es más que una máscara. Nos vemos en gran medida, o en una medida que nos afecta mucho, como nos ven los otros, o como pensamos que nos ven los otros. Es una máscara moldeada más o menos de forma consciente para comunicar algo y para obtener beneficios de esa comunicación. Funciona como inversión con cálculo de riesgos y como salvoconducto para traspasar ciertas barreras o introducirse en ciertos ámbitos. Pero también funciona como ideal de nosotros mismos cuando es eficaz. Es entonces cuando intentamos parecernos a ella, cuando ella empieza a ser lo que somos. De la máscara que moldeamos de manera costosa, con errores y aciertos, con satisfacciones y fracasos, deriva también una moral, una manera de hacer y de estar entre los demás.

Quien mira al hombre semejante a los dioses que a su vez mira un objeto deslumbrante es el Yo. Ni siquiera la narradora, sino su Yo. El Yo que se compara y no se ve a sí mismo como ese otro, sino desmesuradamente más frágil, más triste, menos luminoso. Una máscara flácida en un carnaval veneciano. La desilusión es profunda,

fatal.

Al final, le hará añorar la muerte. El Yo, pleno de impotencia, no tarda en verse a sí mismo como un futuro muerto. Incluso como uno que no se ha enterado de que está muerto.

El sentimiento amoroso del poema solo ha servido para obtener una comparación muy desfavorable y para suspirar por una pronta desaparición de la faz de la tierra. De los sentimientos más íntimos, de la naturaleza de ese amor no se dice nada. De nada. Soy peor que otro. Me gustaría tener lo que él tiene. Pero no solamente no lo tengo, sino que nunca lo tendré. Ya estoy lista para morirme de una puñetera vez y librarme de esta indigencia que me hace sufrir a cada minuto.

Sí, es el Yo. Es esa conciencia que no puede dejar de compararse y de atormentarse. Y que cuando no tiene lo que quiere, preferiría morirse.

Pero si es el Yo el que ha estado en escena, el que ha urdido el drama, el que gesticula como un histrión, entonces lo que se quiere morir, a quien Safo está hablando de matar, es también el Yo. No hay duda de que tiene sus ventajas. Libera a Eros, libera los verdaderos sentimientos hacia los objetos amorosos y libera de las comparaciones sociales. Y libera del ridículo de proclamar una fatalidad que honradamente no vale más que el capricho de un niño.

¿Se podría matar al Yo para dejar libre todo lo demás?

No se sabe, tampoco es lo más importante. El poema descubre –Safo descubre– que hay una instancia de la conciencia que se ha colado de una forma destructora en la sensibilidad y en los sentimientos. Es todo demasiado ridículo y excesivo para que la mente no pueda controlarlo aunque sea en parte. Pero el caso es que no puede. Es un *daimon*, ahora lo sabemos. Es más fuerte que nosotros. Sí, esta es la sospecha.

Donde pensábamos que había amor, resulta que se trataba de las manías y manipulaciones del Yo en sociedad. Toda la tormenta de sentimientos no era más que una verbena de pueblo en la que, eso sí, los fuegos artificiales se disparaban con artillería pesada.

Safo percibió esa intromisión en la intimidad del corazón de un elemento autoritario y totalitario, que quería mandar en todo y ser

obedecido en todo. Y quiso deshacerse de él. ¿A través de la poesía? La obra de Safo sería menos una poesía amorosa que una poesía trágica del Yo. El amor no sería más que la voz bajo la que se oculta, más que un *daimon*, un auténtico demonio.

Con el tiempo, esta aparición que dominaba la conciencia y los sentimientos debió de empezar a ser percibida como un peligro. La Electra de Sófocles, en su desesperación, es interpelada por el coro: *τί μοι τῶν δυσφόρων ἐφιει* («¿por qué así te enamoras del dolor?»). Y ya más directamente: «No solo para ti se inventó el dolor entre los mortales».

En efecto, Electra, como también Antígona, sufren una *hybris* del dolor que es perfectamente detectada por el coro, es decir, por la conciencia colectiva tradicional. El dolor se trasforma en una cuestión personal. En una definición de persona. Los excesos tanto de Electra como de Antígona no son procesos privados ni íntimos, sino que están implicados en la política de la ciudad y rodeados de un público que observa esos acontecimientos con el mismo talante con que Safo observa al enamorado de su presunta amada. ¿Sin la existencia de ese público expectante los sentimientos habrían sido los mismos? ¿O es precisamente el público lo que los convierte en lo que son y hace consciente de que hay algo que se ha puesto en marcha, que hay algo que no deja de alimentar el fuego?

De hecho, se percibe una oposición declarada entre lo singular de los personajes y lo común que anima al resto, más allá de quién tenga razón o a quién se la demos. Es en este sentido en el que el coro, sorprendido, interpela sobre el enamoramiento del dolor y sobre la exclusividad que pretende.

Antígona y Electra no son dos mujeres dolientes, maltratadas por el Hado y cargando con una desgracia objetiva, aunque lo pretendan y sean convincentes, sino dos egos que explotan. Los motivos estarían al servicio del ego, de su justificación en sociedad, sin llegar a ser el verdadero motor de la acción.

Más tarde el cristianismo abundó en esta digamos religión interior, al introducir a Dios en la oración íntima y al establecer la figura del examen de conciencia y de la contrición. «¿Adónde podría huir mi corazón que huyera de mi corazón?», escribió Agustín de

Hipona. Y nosotros podríamos a nuestra vez preguntar: ¿y por qué quiere huir?

¿Quizá como Safo quiere huir del suyo, porque ya no es suyo sino de un propietario despótico?

Por otro lado, cabe preguntarse si la república platónica con su radical identificación entre el alma individual y el alma de la polis para buscar la justicia y la felicidad no trataba de escapar a esta nueva patología (es decir, pasión) que se estaba apoderando de la vida pública, liderada por la sofística, las emociones desatadas y los intereses particulares que exaltaba la nueva conciencia.

«No somos solo nuestro yo», se vio obligado a escribir Plotino, último representante de la cultura griega, en el siglo III de nuestra era, cuando el mundo ya era definitivamente otro. Y en el XX, Freud se vería obligado a repetirlo.

Indudablemente, la aparición de esta manifestación de la conciencia que se reviste a sí misma de una individualidad ontológica, integrada y beligerante –a través de la cual observa el mundo, lo traduce y lo expresa– sobrevino porque en algún aspecto suponía una ventaja. Con toda probabilidad liberaba o aflojaba los vínculos de comunidades tradicionales en las que la persona vivía aplastada por el papel asignado desde el nacimiento en una sociedad estática y dependiente de la costumbre y de las autoridades sagradas.

Si la libertad era una palabra tan usada por los antiguos griegos es porque se refería a algo que ya se sentía como una prisión. Como la novedad era la polis, cuyo ideal era el progreso material y espiritual de los individuos organizados socialmente con leyes que se daban a sí mismos, está claro lo que querían dejar atrás.

Este abandono no se produjo sin dolor, desde luego. La tragedia ática da cuenta de los sufrimientos de un pueblo que debe hacer compatibles a sus dioses familiares y atávicos con un ciudadano y una comunidad en proceso de expansión, dotados de la capacidad de reflexionar con autonomía y de decidir sobre sus vidas.

Esta tensión no nos ha abandonado hasta hoy. En vez de enfrentarnos a las elecciones vitales, a la soledad y a la muerte con toda la comunidad viva y muerta detrás, con toda la sabiduría del

tiempo, hemos de enfrentarnos a ello en rotunda soledad, arriesgando hipótesis personales y a la vez desconfiando profundamente de ellas.

La libertad no es solo la de poder elegir lo que es bueno para uno –fuera de que hay que saber en primer lugar qué es lo bueno–, sino también la de enfrentarse con recursos personales a los grandes retos de la vida: hay que postular un sentido, hay que sufrir el dolor y dar consuelo, hay que afrontar el hecho de que vamos a morir.

Admitamos que somos poca cosa, en cuanto individuos autónomos, para salir de semejante batalla sin hundirnos en algún pozo.

Hay que crear lazos con la comunidad. Pero para no retroceder a épocas de las que ya hemos huido, esa comunidad ha de ser capaz de integrar múltiples sensibilidades y también maneras, para decirlo en términos socráticos, de que cada cual descubra lo que es bueno para él. A eso los griegos lo llamaron *paideía* y en los tiempos que corren sería una reclamación indispensable a los poderes establecidos que se dedican a sancionar qué es educación y qué es participación en lo público.

Creo que es posible admitir que en la medida en que se vacían los valores tradicionales de las sociedades, el Yo rellena los huecos y amplía su campo de acción. Es una dinámica de pura compensación. Donde no hay nada siempre hay algo que hacer. El narcisismo contemporáneo es una simple consecuencia. Y una consecuencia paradójica. Cuanto más tiene a su alcance, menos satisfecho está y peor es su vida.

Safo percibe con todo su genio esta dialéctica entre la conciencia individual y el resquebrajamiento de los valores reconocidos de la sociedad. Insistimos: no es la poeta del Amor. Es la poeta del Yo, porque descubre, aun en momentos tan augurales, el comportamiento trágico de la nueva conciencia.

Una conciencia aislada buscando su reflejo en el universo que la rodea no solo se vuelve errática, sino también loca. Es fácil volverse loco de amor, con el amor de Safo, sencillamente porque es fácil volverse loco en tales condiciones.

Y loca es la conciencia que tiene que crear un mundo a su medida porque el mundo no tiene medida. La vacuidad y el delirio son estaciones en el mismo trayecto.

Para nosotros, para los que vivimos hoy, iniciado el segundo cuarto del siglo XXI, ya no hay sociedad tradicional que valga. Esa presunción ya nos ha abandonado. Ni siquiera las que hoy figuran como tradicionales son más que el narcisismo de un grupo religioso, de una clase o de un género que han entendido la comunidad como un reflejo de sí mismos. De su voluntad de imponer ideas y de erigirse en faros de la historia. Son aún más narcisos que los famosos desfilando por una *photocall*.

No podemos volver adonde estábamos (entre otras cosas porque estuvo bien irse), pero podemos ir donde queramos. Por el camino sería conveniente ir distinguiendo, tentativamente, al menos, pero con decisión, las diferencias entre lo que hace ese Yo invasor y lo que nosotros somos y necesitamos. A ser posible sin escapar de retiro espiritual al Tíbet (donde, entre sus místicas alturas, tampoco está claro que el Yo carezca de altar).

Como decía don Máximo Martín, mi primer profesor de filosofía, aunque todos estamos de acuerdo en que no es fácil, nadie ha dicho que sea imposible.

Opus:

Safo escribió a caballo entre los siglos VII y VI a. n. e. Platón la consideró la décima musa. No son muchos los poemas íntegros que se conservan de esta mujer, maestra de poetas y de filósofos. Además, hay dudas sobre algunos fragmentos, que podrían pertenecer a Alceo, también de Mitilene (Lesbos) y amigo de Safo.

Desde luego ha pasado a la historia de la literatura como una poeta del amor y, más concretamente, del amor entre mujeres (safismo, lesbianismo). Esta es una visión simplista. En realidad, a Safo le interesa el amor en cuanto desvelamiento de una conciencia ensimismada que coincide con lo que llamamos Yo. Esta conciencia ensimismada entraña todo tipo de peligros para la persona que culminan con un deseo de muerte, tras un sentimiento permanente de tortura. Safo parece detectar esta nueva conciencia que se abre paso entre las ruinas de las sociedades tradicionales. No hay camino a la

felicidad que no advierta de las pasiones destructoras del Yo y de la necesidad de separarse de ellas.

Ciudad ideal, justicia real

> No hay obligaciones para las sociedades como tales. Pero sí las hay para todos los individuos que componen una colectividad, la sirven, la dirigen o la representan, tanto en la parte de su vida sujeta a la colectividad como en la que es independiente de ella.
>
> SIMONE WEIL,
> *Echar raíces*

Esta es una historia ideal, pero no irreal. La escribió Platón en plena madurez (bien entrado el siglo IV a. n. e.) y se encuentra en *La República –Politeía* (*Πολιτεία*), en griego. Él la definió como un tratado de medicina contra la corrupción de los Estados (medicina y filosofía, la relación que heredó Epicuro, entre otros que vinieron después). El remedio fundamental era la justicia, una justicia que encarnaban los verdaderos filósofos, esos amantes del bien que empleaban la vida en buscarlo apasionadamente.

En la cúspide de su república ideal estaba el filósofo-rey. Ideal, sí. Pero nadie ha dicho que las ideas y los ideales no formen parte de la realidad. Que no tengan tanta entidad o realidad como el amor o la fe religiosa, tan evidentes. Además, lo ideal, en su sentido de perfección, suele ser espejo de algo que no lo es. No hay ideal sin una firme realidad que lo sustente. Podría decirse incluso que lo real –esa experiencia desorganizada, pero compartida del mundo– es el autor de lo ideal. También alguno pensará que lo único irreal que hay aquí es esa dicotomía, pues lo real solo puede ser formulado a través de ideas y de idealizaciones. Claro, salvo que se crea que la realidad es algo tan mostrenco como un muro de carga.

Pues bien, el libro de Platón es una larga meditación en busca de un sistema político perfecto en una ciudad perfecta; él mismo, en lo que ya se ha explicado, real. Y arranca y termina con la justicia.

Todo comienza cuando una mañana de principios de verano, Sócrates decide dar un paseo hasta el Pireo, el puerto de Atenas, para asistir a las fiestas de las Bendideas, acompañado de Glaucón. Algo menos de diez kilómetros y dos horas largas de camino. Esos primeros días de junio son agradables para una excursión no demasiado prolongada, el horizonte del mar es dorado y brilla al contraluz el espinazo de la isla de Salamina. El Egeo azul es un espejo del cielo y detrás quedan, en lo alto, los templos polícromos –púrpuras, dorados, azules– de la acrópolis, donde reside la diosa de la ciudad.

Ya en el Pireo, y tras la procesión y los ritos, Sócrates y Glaucón se encuentran con Polemarco, un joven aprendiz de filósofo que los invita con gran insistencia a su casa, hasta que ceden. Allí se encontrarán con Céfalo, el padre de Polemarco, un anciano meteco, sabio y prudente, amigo íntimo de Pericles. Y durante tres jornadas se sucederá una discusión (*διάλεκτος*) acerca de la justicia, que deriva en una discusión sobre el alma y aún deriva más en una discusión sobre lo que es real y lo que no.

Los principales protagonistas de la controversia serán Trasímaco, Glaucón y Adimanto, aparte del mencionado Céfalo que la incita con una apología de la vejez feliz, consistente, al parecer, en no deber nada a nadie, tampoco a sí mismo, y en no tener que mentir por interés. O sea, en tener la conciencia tranquila y no esperar gran cosa de casi nada.

Ya se ha colado aquí sin querer la primera connivencia entre paz de espíritu y justicia, que no abandonará este magno diálogo que nosotros llamamos *República*. Pues la paz con uno mismo no es otra cosa que ser justo con uno mismo y dar y darse lo que es debido. ¿Es esto, entonces, la justicia?, pregunta Sócrates.

También podía haberse preguntado: ¿es eso estar en paz? Al fin y al cabo, ya se ha sentado la idea de que lo justo contiene algo relativo a la paz y por tanto a la felicidad y, como se verá, al placer. Se busca la justicia no como un marco distributivo, ni para que la gente viva a gusto, ni para exaltar la igualdad o los beneficios de la convivencia: se busca porque está relacionada íntimamente con la vida buena. Es decir, con el bien. Y el bien para un griego empieza

por uno mismo. Algo tremendamente práctico, muy poco abstracto.

Lo que pasa es que lo bueno para uno no es tan fácil de descubrir. Lo que es malo se descubre enseguida o bien no se descubre nunca.

Pero lo bueno exige disposición, disciplina, entendimiento.

El caso es que cada cual, en aquella reunión propiciada por las fiestas y el vino convenientemente rebajado, no duda en dar su opinión. Y así escuchamos, por ejemplo, que la justicia es dar a cada uno lo que le corresponde. Asunto nada sencillo, porque para eso hay que conocer quién es cada uno y darle lo que merece por ser lo que es. El riesgo de equivocarse, como sabe cualquiera por experiencia, no es precisamente pequeño. Tienes que ser un sabio o ya directamente un dios para penetrar con éxito en el alma de un individuo, tan procelosa. Y luego darle, suponiendo también que se tenga, la exacta medida de lo que sea que haya que darle.

Escuchamos, asimismo, que lo justo es no hacer daño a nadie. Debatible cuestión, además de paradójica. Si un enemigo quiere hacerte daño, ¿dejarás que te lo haga a ti y a los tuyos? Y si no lo permites y el daño se lo infliges tú, ¿puedes seguir siendo el que eras después de haber hecho daño? ¿Puede ser justo alguien que hace el mal?

Y alguien más añadirá que la cuestión es sencilla y que la justicia es lo que conviene al más fuerte. A veces, es un tirano, a veces unos cuantos próceres, a veces todo un pueblo. Pero el caso es que la impone el que en cada momento tiene más fuerza. ¿Y esto no es confundir justicia con ley? Y la fuerza, ¿qué tiene que ver con el bien o la razón, no digamos ya con la felicidad, que es lo que al parecer buscábamos con la justicia?

El estímulo de Céfalo para esta reflexión se ha quedado en estar en paz consigo mismo (lo que sin duda es un bien), haber quedado en paz con los acreedores y haber promovido ciertas opiniones sin mucho recorrido. También en evitar grandes excitaciones. Céfalo no hace mucho que se encontró con Sófocles y preguntándole qué tal le iba en el amor, algo que suele excitar mucho, el otro le contestó con la mayor satisfacción que la vejez le había librado de él y que se sentía como quien escapa de un amo furioso.

No parece que haya que prolongar mucho una discusión en la que cada cual tiene su opinión y está tan contento con ella. Y además la defiende con energía. Quizá con demasiada. Sócrates comienza a intuir que ese no es el camino, que la respuesta a la pregunta no tiene que ver con la idea que cada uno se aplique de la justicia, sino con la justicia que se aplica a todos. La única digna de tal nombre.

Justo es lo que es justo para todos. Sin excepción. Lo mismo pasa con la paz de espíritu o con la felicidad. No depende tanto de lo que uno haga –aunque algo tiene que hacer– como de lo que hacen todos. La justicia que solo se aplica a uno no es justicia. Es otra cosa y tiene otros nombres: interés, justificación, egoísmo...

En resumen, si la comunidad no es justa, no habrá justicia para nadie. En sus términos, si la polis no es justa, entonces será injusta con todos y cada uno de sus ciudadanos, con independencia de cómo se sienta tal o cual individuo y de lo que quiera opinar.

La justicia no es psicológica o personal: es política.

Y aquí es donde aparece la famosa ciudad ideal (que no irreal) como el lugar donde todos y cada uno de sus ciudadanos son tratados con justicia (*δικαιοσύνη, dikaiosune*). ¿Y cómo se hace eso? Eso se hace atendiendo a la naturaleza del alma que le ha sido dada a cada ser humano y que puede tener calidades distintas: más racional o menos, más concupiscible o menos, más pasional o menos. A cada una de las clases de alma se le asigna una función en la polis conforme a sus inclinaciones. Esto es importante: cumpliendo con la función que corresponde a la naturaleza de nuestra alma no solo se producirá armonía entre las distintas partes de la polis, sino que cada ciudadano particular estará satisfecho, no se sentirá maltratado, cumplirá su papel entre los otros, y en esa medida alcanzará la cota de felicidad que le corresponde.

Todo esto está muy bien. Pero no hemos adelantado mucho desde que nos preguntáramos como se sabe lo que es bueno, incluso quién es tu amigo o qué es lo adecuado. ¿Cómo se hace lo de conocer el alma de cada individuo? Y ya puestos, ¿qué es el alma?

Uf. Pasa como con la justicia, opiniones hay muchas. Pero como

la pregunta persiste, quiere ello decir que ninguna es del todo acertada. Sócrates da la impresión, por el contrario, de que lo que considera desacertado es la pregunta. ¿Por qué hemos de definir el alma? ¿Puede acaso definirse, la alcanzan las palabras?

Es como definir el amor. Todos tenemos una opinión (casi siempre vicaria, por cierto), y además una opinión cambiante. Pero muy pocos sentirán la necesidad de definirlo (quitando los hinchas del diccionario de la Real Academia). La gente enamorada no se siente insatisfecha por no disponer de una definición rigurosa del amor.

Por lo general, se sienten mal cuando no son correspondidos o cuando no saben qué hacer con su amor, no cuando no acaban de dar con la tecla conceptual. Los idilios no empiezan con definiciones del amor (aunque suelen terminar con ellas).

Parece que estamos ante otra clase de saber. Un saber cuya relación con las palabras es orientativo, asociativo, quizá mágico, pero no literal. ¿Un saber del corazón, intuitivo y sensible pegado a la experiencia y no al discurso? En efecto, hay realidades palpables que escapan a nuestra capacidad de decir. Muchas, y no las menos importantes. Si redujéramos nuestra realidad solo a lo que podemos definir o decir, el mundo encogería muy deprisa, se asfixiaría.

Sócrates, en los diálogos platónicos, siempre se niega a definir esa clase de cosas: el bien, la verdad, la belleza... Y ahora la justicia, el alma.

¿Para qué? Hay cosas que se saben, y si no las sabes, no arreglas nada con definirlas. De hecho, una manera histórica y frecuente de ocultar la ignorancia es hacer definiciones. Como en el Paraíso, hay que aprender a pararse. Hay cosas que no sabremos nunca. Hay realidades que no definiremos nunca. Y eso no significa que no existan.

Hay hechos que precisan de la experiencia directa. Y sin esa experiencia, de nada vale la cháchara. Estás enamorado o no estás enamorado, esa es la cuestión. Tienes y sientes alma o no tienes ni sientes alma. Hay y sientes justicia o no hay ni sientes justicia, esa también es la cuestión.

Sócrates, ante el obcecado Trasímaco, que no puede avanzar en

el diálogo sin tener antes la definición de justicia, contesta que no la sabe. Lo que sí sabe es de qué está hecha el alma. A veces, no sabemos mucho de la cosa como para poder comunicar la cosa, pero conocemos de qué está hecha la cosa. Y lo conocemos precisamente por experiencia. Porque tenemos corazón. Ya hemos hablado de él. El corazón, desde las primeras culturas y desde los primeros asombros del ser ante la naturaleza, es el órgano del entendimiento. Quien no tiene corazón no sabe: hace definiciones. Y además cree en ellas de manera fanática. Definamos fanático: el que cree de manera ciega en las definiciones precisamente porque es ciego.

Hay que insistir: aquí también hay que aprender a pararse. No todas las cosas se prestan a nuestros pequeños trapicheos lingüísticos.

¿Y qué es lo que hace el alma, qué contiene, en qué se manifiesta? Bueno, la experiencia ayuda mucho en esta pesquisa. Calculamos, establecemos relaciones lógicas, causas, consecuencias y ordenamos la realidad porque lo necesitamos para sobrevivir. Sin esa capacidad la especie habría desaparecido hace mucho. Medio loca y medio tonta. A esta instancia del alma la llama Sócrates «razón» (*ἡ λογιστικός*).

Luego, hay otra zona que hierve de deseos que reclaman ser satisfechos. Nada de anhelos ni de búsquedas en lo profundo. Satisfacción, placer, goce. Ahora, ya, no más tarde ni mañana ni el año que viene. Una cosa bestial, los sentidos erupcionados echando lava por todos sus orificios. El ego se disuelve, el tiempo deja de contar. Concupiscencia, lo llamaron los moralistas cristianos. A veces uno quiere desaparecer en sí mismo y se hunde hasta ahogarse en su propio goce con todo el equipaje de dolor, de tristeza, de fracaso. Un rato de tranquilidad, de ausencia, de fusión. Si es pecado o no lo es, a quién le importa. Sócrates lo llama «apetito» (*ἐπιθυμία, epithymía*). Ya decíamos que no es el anhelo (*ποθή, pothé*), sino algo más hambriento, menos paciente.

Curiosidad: la razón y el apetito, en griego, son palabras femeninas. (También lo es «anhelo»). Lo más ordenado y lo más desordenado fundan una especie de linaje. Al fin y al cabo habrán de pelearse mucho a lo largo de la existencia, ya que viven en la

misma casa.

Y naturalmente, queda el fuego del alma, la pasión emocionada o la emoción apasionada, un fuego que arde de forma permanente. Unas veces echa más chispas que otras, da más calor que otras, pero siempre arde en el centro del hogar. Cuando arde, claro. También hay hogares fríos. No son peores ni mejores ni siquiera son menos habitables. Son otra cosa. El poder, el amor, el conocimiento que nos arrebata, la búsqueda de riqueza, la aventura, el superar límites, lo desconocido..., son pasiones. Nos emocionan en todo momento, y la verdad es que somos un poco nuestras pasiones.

Los griegos preguntaban en los funerales sobre el muerto: ¿tenía pasión? Es decir, ¿ardía con algún fuego? Conste que el hielo también quema.

No es el apetito, que se sacia y desaparece. No es el anhelo, que carece de violencia y de arrebato. Es Agamenón quitándole la concubina a Aquiles para demostrar su poder. Más tarde, cuando lo lamente dirá que no ha sido él, sino su *thymós.* Así llamaban los griegos a este constituyente del alma, y así lo denomina también Platón: *θυμός.* El arrebato de la pasión. Una pasión alimentada durante toda la vida: en el poder se observa con claridad. El tirano, el déspota, el arbitrario, el controlador, el maltratador no son protagonistas espontáneos. Han estado siempre en el alma, ha habido que cebarlos y cuidarlos. Pueden haberse ocultado para los demás, pero no para el individuo que un buen día se arranca la máscara. ¿Por qué Agamenón echa la culpa a su *thymós* como si fuera extraño a él? Pues porque la pasión desborda, está fuera y dentro de nosotros, pero en su momento álgido da la impresión de estar completamente fuera. Eso no es propio de mí, eso ha sido un arrebato, las circunstancias me sobrepasaron..., son expresiones comunes. (Salvo que sea una película de Hollywood, donde será un «error»). Dicen que algo de nuestra violencia emotiva viene de fuera y descarga sobre nosotros. Que somos sus primeras víctimas.

Ὁ θυμός, el depredador, el agresivo, el que echa fuego por la boca y por el corazón ya es masculino: suenan las espadas contra la coraza y el polvo del combate asciende del suelo.

En fin, si esto es el alma y si se quiere en primer lugar ser justo

con uno mismo, vivir en paz con el propio espíritu, estar a bien con los demás y cumplir con el deber que las circunstancias o las leyes asignen, está claro que la razón ha de capitanear esa alma propensa a las convulsiones del apetito y de la emoción, y en consecuencia adversaria a menudo de cualquier pretensión de sentido. Es de justicia y es justicia que la razón imponga orden. La sabiduría del filósofo y el éxito de todo ser humano: triunfar sobre sí mismo.

Triunfar sobre fuerzas que aniquilan si se las deja sueltas.

Esta no era una aspiración de Platón o que solo aparezca en este libro: era desde antiguo un ideal de la conciencia y de la moralidad griegas. Hemos visto que la llamaban *σωφροσύνη* (*sofrosyne*), moderación, prudencia. Su enemiga mortal era *hybris* (*ὕβρις*), la desmesura, la soberbia. A Sofrosyne la convirtieron en diosa después de que escapase de la caja de Pandora y se refugiara en el Empíreo, entre los inmortales. De ella dependían todas las virtudes. Puede decirse que no era de este mundo. Cuando aparecía entre los mortales brillaba con el esplendor de la divinidad. ¿Qué otra cosa es lo divino, sino el espectáculo de la fuerza que no creíamos tener y que de pronto se manifiesta en nosotros? Ojalá Eva y Adán hubieran tenido *sofrosyne*.

Es muy fácil hablar de contención y de prudencia, pero ponerla en práctica es otro tema. Tarea de dioses, como cuenta el mito. Con nuestras solas fuerzas no podemos soñar en conseguirlo. Demasiado débiles, no podemos estar atentos todo el tiempo, sujetar las riendas sin desmayo. Necesitamos a los otros. Los necesitamos mucho. Al fin y al cabo casi nada de lo que hacemos y merece la pena lo hacemos solos. Desde luego aprender a contenerse, a moderarse, no. Dejados a nuestro solitario arbitrio nos hacemos daño. Mucho daño. El hombre es un animal político, entre otras cosas, para evitar ese daño. La polis presta su fuerza, la comunidad empuja, porque el individuo tiende a vivir en una rendición permanente.

El anillo de Giges: si nadie nos viera y no pudieran juzgarnos, todos haríamos el mal. No hace falta que sea a los otros. Nos haríamos mal, para empezar, a nosotros mismos. Al resto, por extensión.

Y aquí aparece la institución que provee de lo necesario para

conseguir que las almas sean fuertes y valientes, puedan con lo que a solas no podrían. La paideía (*ἡ παιδεία*) que hemos nombrado ya tantas veces, la educación de los niños, literalmente, pero en realidad, la educación de todos. Porque en *La República*, la educación dura toda la vida. Diríase la constitución didáctica de la polis, que habrá de confundirse con la constitución política misma. De la *paideía* emanan las leyes, las costumbres, los lazos personales y comunitarios, la actividad, la jerarquía política, la función social.

De esta manera lo que es bueno para uno es bueno para todos, el alma individual es también el alma de la polis. La polis vela por cada alma y su misión es la justicia.

Que cada uno haga justicia consigo mismo, que todos hagan justicia con todos. Cada cual en su sitio, que es el sitio del alma. La polis también estará gobernada por la razón (la del filósofo-rey), que se impondrá a la pasión de los que solo conseguirán ser guardianes y a los apetitos de quienes solo podrán ser comerciantes, artesanos, labradores (*χρηματιστάι*, «los crematistas» o «crematísticos»).

La misma música suena desde el principio para todos los habitantes de la república. Es literal: la música junto a la gimnástica compone el programa de estudios. Educación igualitaria, sin clases, todos saliendo a la carrera de la vida con los pies plantados en la misma línea. Claro que en esa música (*ἡ μουσικὴ*, «arte de las musas») hay más que arpegios, hay, sobre todo, palabras. La palabra, el discurso, el pensamiento articulado, el logos, en suma, es la materia del principio rector que encarna la razón. «La filosofía es la más alta música», dirá Sócrates en el melancólico y excelso diálogo titulado *Fedón*.

La comunidad, reflejo de mi alma: un sueño. Suele ser más bien al revés: la comunidad, infierno del alma. Por otra parte, también es cierto que a fuerza de soñar nada nos protege de las pesadillas. Hay que tener cuidado con los sueños.

¿Y la justicia, aparte de ordenar el alma y la polis, proporciona alguna especie de felicidad? El bien ha quedado claro: ni soy arrastrado por mis apetitos y pasiones ni la polis me arrastra a las suyas. Es bueno no estar perdido, es bueno no vivir en una polis corrupta. Paz de espíritu, paz para uno y para los demás. No es

pedir poco.

Sócrates contesta rotundamente a la pregunta: la justicia es lo que produce los únicos y verdaderos (*ἀληθεστάτας*) placeres (*ἡδονάς*). El resto de placeres no son más que ausencia de dolor, exaltaciones diversas y, como mucho, éxtasis efímero.

Si acordamos que el sentimiento de placer está fuertemente asociado al de felicidad, también estaremos de acuerdo en que muchos placeres son, en este aspecto, tremendamente precarios. La satisfacción de los apetitos, la consumación de deseos concretos, la alegría del éxito, una vez concluidos tienden a dejar un vacío o a profundizar el ya existente. *Une petite mort*, llaman los franceses a lo que viene tras el goce carnal. Nada hay más triste que la carne satisfecha, escribió el poeta Éluard. (Naturalmente, ese no es motivo para no buscar los placeres de apetitos y deseos, pues si la carne satisfecha, por seguir con el ejemplo, tiende a la tristeza, la que no está satisfecha es para echarse a llorar).

El placer que proporciona la justicia es de otra índole y en el fondo no es comparable, pues no acaba de consumarse nunca, sino que más bien anda siempre en vías de consumación. Un *work in progress* que obtiene pequeñas victorias y que cuando mira a lo lejos descubre los peligros cada vez mayores que le esperan. El dominio de la razón sobre instintos y pasiones es, cuando uno no se ha apartado del mundo, siempre circunstancial. Nadie sabe qué pasará mañana. Nadie sabe hasta cuándo durará la fortaleza. Pero esta clase de placer no reside en el logro o en la conquista. Está en otro sitio.

Está en lo más oculto del ser. Allí donde el anhelo del bien y de la verdad atraviesa el corazón de la especie humana. Una fuerza misteriosa que a pesar de los pesares y de todos los errores, culpas y pecados se mantiene intacta hasta en los más depravados. Actúa como una especie de centinela del alma que no sabe si ganará o perderá la próxima batalla, pero que en todo momento está listo para ella. La convicción de que cuando llegue el momento peleará y de que sus recursos serán cada vez mayores (pues la razón y el entendimiento crecen cuando se los cultiva), hacen que el resultado de la batalla sea en el fondo indiferente. La identidad propia y la

trasparencia con la que se ve la naturaleza de lo real, la convicción moral y la fe en que, pase lo que pase, el mundo será mejor gracias a nuestros actos, es la definición misma de felicidad que resuena en lo más recóndito de nuestro ser: ir hacia el bien, con voluntad inquebrantable. En la derrota y en la victoria.

Sócrates y Platón estaban convencidos de ello. No es la meta lo que crea buenas personas y buenas ciudades, sino el camino que se ha elegido.

Por definición, la perfección no existe en este mundo mortal. Nunca conseguiremos el Bien, la Verdad o la Belleza. Veremos sus sombras, seguiremos sus huellas. Con eso debe bastarnos. Pero en el camino, los dioses nos harán regalos. La felicidad es buscar el bien que nunca encontraremos. Un placer constante, «único y verdadero». Si en el Génesis no estábamos preparados para vivir en el Paraíso, y encontrarlo era abandonarlo, pues solo en su abandono manifestaba su excelencia incomparable, en Platón hay que ir en su busca a lo largo de la vida, con la sabiduría del que no lo hallará nunca. No hay paraíso en ninguno de los dos casos, pero los trayectos son distintos: mientras unos vienen, otros van a través de una tierra incierta.

Y sí, todos los grandes conceptos que aparecen en *La República* son a la vez umbrales divinos, deidades femeninas que transitan por donde la luz se hace oscuridad y viceversa. Díke (*Δίκη*, la justicia que guarda las Puertas del Día y de la Noche en el tránsito de la vida a la muerte), Aletheía (*Ἀλήθεια*, la verdad que se revela saliendo del ocultamiento), Sofrosyne (*Σωφροσύνη*, la prudencia, siempre en contacto con el peligro), Perséfone (*Περσεφόνη*, la diosa del inframundo que vive a caballo entre el mundo de los muertos y el de los vivos, la diosa que otorga el conocimiento).

Vivimos en los umbrales. Pero los atravesamos para encontrar uno nuevo. Así que cuando nos establecemos, es la hora de partir.

Opus:

La República de Platón ha sido objeto, como cabe imaginar, de todo tipo de

comentarios, críticas violentas y adhesiones. Aristóteles fue el editor, en la forma en que hoy lo conocemos, del primer volumen de *La República* en el año 315 a. n. e. que en realidad está compuesto de diálogos diversos aunque integrados en un corpus identificable. Aquí se encuentra la doctrina de las ideas, la concepción de la dialéctica como método, la forma de concebir la ética y la estética, la función de los mitos, la naturaleza del alma y, por supuesto, la organización de la sociedad política sobre la base de la justicia. Aunque el protagonista de los diálogos es siempre Sócrates, la exposición corresponde a una concepción del mundo y del conocimiento exclusivamente platónicas.

Platón no pretende crear un mundo ideal. Ni el texto pertenece al género utópico, como se piensa vulgarmente. Lo que el autor ha pretendido es dotar al pensamiento social y político de los fundamentos sobre los que organizar la vida pública de los individuos. Es un tratado de ideas, no un tratado sobre una polis ideal.

Lo que este libro suministra a la historia de las ideas, en resumidas cuentas, es la base sobre la que cualquier discusión sobre la vida en sociedad tiene necesariamente que versar. Y así ha sido.

III

Temores, castigos

Dios castiga a los que buscan premio

Vota: te va a dar igual.

Pintada de la FUT en la Complutense ante las primeras elecciones democráticas, 1979

Si haces las cosas bien, la vida te recompensa. Si eres bueno, te pasarán cosas buenas. Si te esfuerzas, conseguirás lo que deseas. Da amor y recibirás amor. Los malos a la larga pierden. Los buenos a la larga van al Cielo.

Yo que tú, no apostaría.

Por desgracia, la experiencia demuestra que después de hacerlo todo bien, y suponiendo que se sepa qué bien es ese, lo que la vida devuelve puede ser bueno o puede ser malo, indistinta, arbitrariamente, sin causa ni razón, porque sí.

Sin embargo, a pesar de las decepciones y las frustraciones, la conciencia sigue predicando que haciendo el bien recibirás el bien, y que los actos buenos son una promesa de futuras bendiciones. Lo dice la conciencia, los que te educaron, los que te quieren, los compañeros de viaje.

Estamos ante un mandato ético y ante un principio de conocimiento: una de esas ideas que han devenido en norma y explicación del mundo. Pensar lo contrario es un sacrilegio social, un caos en el principio de orden que rige el universo. ¿Cómo nos comportaríamos si supiéramos que el signo de nuestros actos es indiferente por lo que respecta a las consecuencias?

Respuesta: como hasta ahora. El mandato retributivo es tan poderoso que nuestra mente se inventaría las recompensas y ya está. O como Sancho Panza, nos conformaríamos con soñar con ínsulas.

Estamos ante uno de los grandes enemigos de la felicidad y, por tanto, ante uno de los propagadores de daño más insidiosos y

eficaces que nuestra cultura ha padecido. Su veneno es mortal, pero mata lentamente. Se le conoce como *principio de retribución*. Anida en nuestra emocionalidad más profunda.

Bien por bien y mal por mal. ¿Cómo podría ser de otra manera? El mapa moral de nuestra educación es simetría pura.

Lo malo es que la cabeza dice una cosa y la experiencia dice otra. Pero la voz de la conciencia es más fuerte que la de la experiencia. La verdad contenida en el principio es inexpugnable para la razón, para la prudencia, para la herida. Y de ese modo nos va matando de sordo de resentimiento, de pena, de asco.

Nos va matando una fantasía a la que todo el mundo ha aportado su granito de irrealidad.

Entre los libros sapienciales del Antiguo Testamento hay uno que se sume en una diatriba feroz contra la idea de que en esta vida recibimos lo que merecemos. (La prédica de Jesús de Nazaret exalta en cambio la recompensa, aunque se encuentre tras la muerte). Se trata del libro de Job, el personaje más estupefacto no solo de la Biblia, sino de la literatura universal.

No se conoce la identidad del autor del relato. Sabemos que escribió después del destierro judío en Babilonia, allá por el siglo v a. n. e.

Que era culto, refinado, con una sobresaliente vena dramática y teológica. Con seguridad, gozaba además de espíritu crítico, pues su perspectiva de la retribución es más aguda y menos elemental que la que puede encontrarse en el Libro de los Jueces o en el de los Reyes. Se ignora también por qué plantó a sus personajes en la tierra de Uz, en el País de Edom, al sureste del mar Muerto, en las lindes con Arabia. Edom: rojo, el país rojo. Paisaje abrupto y semimontañoso, desnudo como los desiertos que lo rodean, duro para el trabajo humano. Cuentan que allí se estableció la estirpe de Esaú, el hermano engañado de Jacob al que apodaban «el rojo» por el color de su pelo, y que es cuna de hombres legendarios que se debatieron entre la cultura judía y la que llegaba desde más al este. El profeta Jeremías anunció que quedaría destruido como Sodoma y Gomorra. El libro más pequeño de la Biblia, una veintena de versículos, conocido como el Libro de Abdías, profeta, está

relacionado con guerras en Edom. Un territorio misterioso, en la frontera de dos civilizaciones, entre desiertos, en una tierra difícil, es el lugar elegido por el narrador para situar al que sin duda es el edomita más conocido de la historia, el bueno de Job. El alma intachable, en principio. Así lo ha trasladado la tradición y la catequesis, allí donde alguien sea capaz de distinguirlas. Ya veremos.

Job es rico, muy rico, en una región pobre, bendecido por Dios: diez hijos, siete mil ovejas, tres mil camellos, quinientas yuntas de bueyes, quinientas asnas y una servidumbre numerosa para atender la hacienda. Se incluyen la descendencia y la servidumbre en tal cabaña. «El más grande de todos los hijos de Oriente». De su mujer solo conocemos el improperio que le dedica Job cuando ella le incita a renegar de Dios más adelante («hablas como una estúpida cualquiera», Jb. 2, 10).

La cuestión es que Job lo pierde todo como consecuencia de una apuesta entre Dios y Satán. Una apuesta absurda entre jerarquías incomparables. Aunque la especialidad de Satán es el corazón humano, que odia y conoce muy bien de tanto maltratarlo. Lo que queda claro es que ninguno de los dos da mucha importancia al sufrimiento que causan y al que puedan causar. Están lejos de eso, se mueven en la esfera del poder, donde el reto y la victoria son la más alta actividad humana. La pena..., la pena es para los impotentes.

Yahvé afirma que no hay hombre tan santo como Job sobre la faz de la tierra y Satán le desafía a que toque sus bienes para contar los quilates de su santidad. Y de un día para otro Job lo pierde todo. Sus bueyes son robados, una lluvia de fuego cae sobre ovejas y pastores, el viento del desierto derrumba la casa de sus hijos, que mueren. Job dice: «Desnudo salí del seno de mi madre. Yahvé dio, Yahvé quitó» (1, 21). Y la fe del edomita resiste intacta. Satán insiste. «Piel por piel. Toca sus huesos y su carne; verás si no te maldice a la cara» (2, 4-5). Y Job es herido con una llaga maligna que le recorre de pies a cabeza y le llena de pústulas. «Piel por piel». Extraña expresión. Pero llega su eco de apuesta por el sufrimiento absoluto, sin interrupción, que solo halla descanso en la

muerte. La piel, la última frontera con el mundo. Si se rasga, lo exterior devora lo interior, lo arrasa.

Entonces, efectivamente, Job cae. Se revuelve, protesta, lamenta, maldice. Reniega. Protesta contra la creación, contra sí mismo, contra la vida, y los reproches directos al Creador no tardan en aparecer. «Perezca el día en que nací». «El hombre nacido de mujer, corto de días y harto de tormentos». «Asco tiene mi alma de mi vida». «¡Déjame ya; solo un soplo son mis días! ¿Qué es el hombre, para que tanto de él te ocupes...?».

No es una queja cualquiera. Rezuma odio por la existencia y desconfianza amarga de Dios. Pero sobre todo es una enmienda a la totalidad de la justicia divina. Y ahí reside el giro impío del drama, personal, religioso, existencial: «¿Por qué siguen viviendo los malvados y envejecen y aun crecen en poder?» (21, 7).

Todo lo he hecho bien, no pequé en nada y soy castigado. ¿Dónde está el castigo de los malvados? Del mismo modo en que el bueno confía en su premio, ¿no debería el malo sufrir la correspondiente condena?

Lo primero es preguntarse por qué Job se considera bueno. Por lo general, todos nos consideramos buenos. Nadie se juzga malo y sabiéndolo sigue adelante. Para seguir adelante hay que pensar que lo que hacemos está bien. En las películas de mafiosos, los extorsionadores y los asesinos creen que son buenos. Ellos defienden la amistad, la familia y otros valores tradicionales y espirituales como el culto a los santos o al terruño. Nadie diría que eso es malo. Desde luego, ellos, no. Aunque tampoco hay razones para pensar que sea bueno. Depende de cómo se haga, con qué se haga, para qué se haga. Y depende de qué realidades –no fantasías ni justificaciones– respalden o se escondan en los aplaudidos valores.

No es fácil dar con alguien que se confiese malo, del mismo modo que en la cárcel, según dicen, la mayoría de reclusos se declara inocente cuando se le pregunta.

Job ha cumplido la ley, los mandamientos de Moisés y sus deberes como hombre. ¿Basta eso para constatar su bondad? Es difícil decirlo. Habría que analizar esos mandamientos (los hay muy

debatibles), esa ley (Torá) y si ha cumplido de verdad con sus obligaciones familiares, patronales, afectivas, sociales. Un examen largo y detallado. Y si la vida es como se muestra, hay una seria amenaza de que muchos asuntos acaben manoteando en la ambigüedad.

No hay problema con Job: todo esto le importa un pimiento. Él ha cumplido la ley, y punto. ¿No había una ley de Dios? ¿No se ha sometido a ella? ¿Entonces? Quiere lo suyo. Y lo suyo son cosas buenas. No malas. Las cosas malas son para los malos. Es sencillo de entender.

Lo que pasa, como sabemos, es que cumplir la norma no garantiza bondad ninguna. La norma tiene que ser buena, para empezar.

Obedecer a lo que manda –ley, autoridad moral– no es lo mismo que ser bueno. Además, un meapilas no es lo mismo que un santo. Y puede que los santos no sean tan santos.

Hay un hecho que revela que Job ha practicado un cierto retorcimiento sobre la ley, y que levanta alguna sospecha. Así lo cuenta el libro:

«Solían sus hijos celebrar banquetes en casa de cada uno de ellos... Al terminar los días de estos convites, Job les mandaba a llamar para purificarlos, luego se levantaba de madrugada y ofrecía holocaustos por cada uno de ellos. Porque se decía: "Acaso mis hijos hayan pecado y maldecido a Dios en su corazón"» (1, 5).

¿Acaso? ¿No hubiera sido mejor preguntarles o, ya puestos, saber cabalmente qué es lo que hacían en esos convites? Pero si los hijos se dejaban purificar, entonces Job no debería ser tan ingenuo.

No quiso averiguar nada. Y esa dejación revela dos grietas en la moral de este padre. La primera es que la afectividad y el cuidado de los hijos se reduce al suministro de los remedios establecidos para el pecado: un chorro de agua lustral y cabrito asado. La segunda es la confusión entre rito y sentimiento religioso. El primero es formal, no implica necesariamente el segundo. No todos los que van a misa son creyentes profundos ni se sienten conmovidos por el misterio. En la vida hay formalidades que la gente cumplimenta por utilidad o por sociabilidad. El sentimiento religioso, por el contrario, es la emoción

de sentir el sentido de la fe, que reúne al fiel con el mundo. Sucede en la intimidad del ser y es uno de los rasgos del alma.

Si Job tiene alma –intimidad, debate interior, emoción religiosa–, en el relato no se detecta. Él se dedica a planificar holocaustos precautorios, que son aún peores que los holocaustos convencionales. Pues en ausencia de un pecado confeso, lo que se purifica es simplemente su posibilidad. El resultado es una especie de vacunación que no tiene verdadero vínculo ni con la contrición ni con la meditación sobre las faltas cometidas. Por no tener, no tiene ni relación con los hechos (que solo se suponen).

Job confunde a Dios con sus leyes, la penitencia con la fe, la legalidad vigente con la voz de la conciencia. En fin, la forma con el fondo y la consecuencia con la causa. Si eso es un hombre santo, es que Dios, que lo alaba, tampoco se ha enterado de nada. O que es un presidente de diputación.

Tampoco puede decirse que Job sea bueno porque no hace ningún mal. Pues claro que lo hace al no reprochar a los hijos su conducta, al no ponerles freno, al cultivar su indiferencia, la propia y la de ellos. ¿Dejar que el mal circule a sus anchas o mirar para otro lado sin enfrentarlo no ha sido precisamente uno de los delitos más repugnantes en nuestra historia contemporánea? ¿No da lugar justo a una mayor vileza y a la expansión de la impunidad? No es un crimen cualquiera, es un crimen mayor y quizá el mayor de los crímenes desde el punto de vista de la moral individual, que une lo aborrecible a lo cobarde.

De modo que Job cree que es bueno por haber cumplido la norma literal y así, eludiendo el examen de conciencia y con el contrato en la mano, le pide airadamente cuentas a Dios. Y Dios truena. Desde la cúspide del Cielo escupe a Job un sarcasmo tras otro: «¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra?». «¿Has penetrado hasta las fuentes del mar?». «¿Se te han mostrado las puertas de la muerte?». «Y a Leviatán, ¿lo pescarás tú a anzuelo?». Etcétera.

En resumen, ¿cómo te atreves a pedir justicia si no sabes lo que es y ni siquiera conoces a quien se la pides? Tú no sabes nada de mí, no hagas como que me conoces. Y, por supuesto, no hagas

como si tuvieras conmigo un trato de los que tú imaginas. Job, aparte de pobre hombre, eres un imbécil.

Curiosamente, a Dios no parece haberle molestado de manera especial la religiosidad barata del perito en holocaustos. Al fin y al cabo, cada uno se las apaña como puede en este mundo mortal. Hay seres más profundos y seres más superficiales. Hay que ser ecuánime, desplegar empatía para entender las debilidades de las criaturas.

Hasta ha apostado con Satán, quizá confiando en que Satán no es alguien muy inclinado a mirar bajo las apariencias. Este ángel adverso (en hebreo *ha-shatán*, «el adversario») es pura exhibición, espectáculo de luz, inteligencia brillante y valiente, que se siente admirado por los coros angélicos y sabe el lugar especial que ocupa ante el Hacedor. Pero hay otra posibilidad. Tal vez este adversario haya salido del propio Dios, no solo como creación, sino como expulsión íntima, como doblez, como la pluralidad que ya observamos en el Génesis (Elohim). ¿El *daimon* de Dios, la voz que niega, que discute el mismo ser al que pertenece? Si es así, Dios tendría su demonio como Sócrates tenía el suyo. Si es así, entonces hay una voz que le dice a Dios que Job no es trigo limpio.

Solo de esta forma se entiende la destemplada e inesperada socarronería divina: como una revelación hecha al propio Dios por las exigencias de una criatura ridícula que le pide cuentas.

Es uno de los peores momentos, si no el peor, de la relación de Dios con los hombres. El hombre se ha vuelto contra él no solo reclamándole justicia, una justicia que se ha inventado, sino con la arrogancia de quien sabe lo que es justo y lo que no, lo que le corresponde a Dios y lo que le corresponde a él. Por bastante menos echaron a Adán y Eva del Paraíso.

Job ha tomado el testigo de los que se acercaron al árbol prohibido para ir un poco más allá: lo sabe todo acerca del bien y del mal, y de paso le reprocha a Dios su pereza o su indiferencia en la aplicación de lo que sabe o debería saber. «¿Por qué siguen viviendo los malvados y envejecen y aun crecen en poder?».

Desgraciadamente, es además un hipócrita.

Yahvé le lanza dos discursos extensos, repletos de ironía y de

rabia a los que Job responde con un silencio y una evasiva. No siente por él la compasión que sintió por Adán y Eva cuando, avergonzados de su desnudez, Yahvé quiso tejer algo con que cubrirles. Aquella tristeza honda y serena por las criaturas. Todavía quedaba un resto de amor verdadero, de ternura por su creación. Aún el Creador no había salido del todo del proceso creativo, no se había separado lo suficiente de su obra. Ahora ambos se han distanciado, y mucho. La obra se ha convertido definitivamente en algo réprobo, irredento.

Sigue siendo suya porque ha salido de sus manos (de su palabra, más bien), pero ha olvidado que alguna vez salió del corazón.

El silencio de Job es a su vez difícil de interpretar. En realidad, habrá un segundo silencio, y será significativo. Y este segundo silencio proporciona alguna pista. El primero, junto a la evasiva, es contestación a los discursos en que Yahvé lo aplasta con argumentos que además promueven una imagen de los terrores que alberga el universo. Tal vez, Job esté mudo, porque de pronto ha descubierto su estúpida soberbia. Tal vez, porque a causa del estupor no encuentra argumentos, aunque le gustaría encontrarlos. Tal vez, simplemente tiene miedo. Tal vez, ha descubierto que esa discusión, con grandes amenazas vociferantes, no llegará a ninguna parte y, en el fondo, no merece la pena. Que cada uno ventile el asunto con su propia conciencia. Puede ser cualquiera de esas cosas o alguna otra que pueda aparecer. En cuanto a la evasiva al segundo discurso no deja de ser otra forma de silencio, solo que con palabras: «Sé que eres todopoderoso, ningún proyecto te es irrealizable. Me retracto... Era yo el que empañaba el Consejo con razones sin sentido... Me retracto y me arrepiento en el polvo y la ceniza». Job admite la fuerza y la impenetrabilidad de Dios, se humilla. Ahora bien, no sigue el hilo de las preocupaciones y argumentos anteriores, que bien podrían haber culminado con la pregunta de para qué queremos un Dios que ni siquiera premia a los buenos. Podría haber planteado un problema teológico de primera. Y haber organizado con un poco de sistema sus reproches. Pero se limita a agachar la cabeza e intentar conservarla en adelante.

Sin embargo, queda el segundo silencio. Esta vez no es

contestación a un discurso. Y esta vez no hay especie ninguna de palabras. Es silencio puro.

Sin que se conozcan los motivos, Yahvé «restaura» la situación de Job aumentando en el doble su antigua hacienda y rebaños.

También le da otros diez hijos, en idéntica proporción, siete chicos y tres chicas. Y así, vivió Job otros ciento cuarenta años y «murió colmado de días» (42, 17), expresión ambigua que puede indicar abundancia y/o hartura.

Parece un premio de Yahvé, pero no está claro. Cuando alguien lo ha perdido todo, aunque lo recupere de nuevo, ni el sentimiento ni la experiencia son iguales. Además, ya no puede evitar la inquietud de volver a perderlo, de que eso que tiene ha sido, en otro momento de su vida, la condición necesaria para perderlo todo. En resumidas cuentas, esos regalos tan generosa y enigmáticamente concedidos por Dios, tienen la fisonomía de una amenaza. Como la tienen los luceros en el firmamento oscuro del Génesis, para recordar que un océano sideral pende sobre nuestras cabezas aunque no podamos verlo.

Aquí tienes lo mismo que perdiste, parece decirle Yahvé, e incluso con intereses. Y ahora sí, el silencio de Job es rotundo. No dice nada, ahogado sin duda por la incertidumbre. Quizá por el regalo inesperado y las intenciones que no dejan de ser oscuras. ¿Volverá a quitárselo el día menos pensado por alguna apuesta ocasional o porque se aburría un poco?

Tal vez sea una lección moral, existencial: nadie conoce el futuro, nadie puede planificar la vida ni organizar los castigos o los premios de la vida. No hay holocaustos precautorios. No hay nada para lo que puedas estar preparado. Lo que va a suceder sucederá con tu aquiescencia o sin ella, con tu concurso o sin él. Para el universo eres indiferente. De modo que tú verás: o aprendes esto y aceptas la vida tal como es o disponte a sufrir con los males que tú mismo te provocas creyendo que eres el señor del tiempo y de la fortuna.

Acepta que así son las cosas o padece desde el primero hasta el último de tus días.

Y, en efecto, ha habido dos formas de padecimiento. Una ya la conocemos. Es Job preguntando lo que no puede llegar a saberse.

Laceración evidente. La angustia de Job aumenta a lo largo del relato en la misma medida que las preguntas se vuelven más peligrosas, más obstinadas, más sangrantes. Job progresa hacia la autodestrucción. Se vuelve loco. Acaba por no saber qué preguntar ni qué pensar ni qué decir. Dios lo aplasta con su respuesta, pero Job ya estaba acabado. Quizá ese acabamiento y la oleada divina nos enseñe también algo: cuando hemos tocado fondo es cuando la verdad aparece.

Nuestras frágiles construcciones mentales no nos defienden del peligro, como pensamos habitualmente, sino de la verdad.

Resulta paradójico, pero no lo es. Es mejor la verdad que el engaño, pero con eso no basta. La verdad exige carácter, mirar a la vida a los ojos. No es sencillo. Más bien, es el producto de un entrenamiento sin límite y sin plazo. Platón consideró que era el resultado de una *paideía* total. Epicuro no lo vio así. Creía que con una voluntad decidida y unas palabras bien dichas bastaba. Creo que Platón sabía lo débil que es la voluntad individual, lo solos que estamos, la inmensa necesidad que tenemos de los otros para construirnos mínimamente.

En soledad, todos nos protegemos de la verdad. Y en una sociedad atomizada, de solitarios, la superstición y el autoengaño corren como la pólvora.

La otra forma de padecimiento que provoca el dolor no aceptado es la del falso consuelo. En el dolor no podemos preguntar demasiado, pero tampoco podemos consolarnos cuando no hay consuelo. Las palabras que salen de este nuevo error son mentiras que hurgan más en la herida y cierran el horizonte. Entonces se pasa de la esperanza a la desesperación.

La extensa parte central del libro de Job está dedicada al intento de consuelo de los amigos de Job: Elifaz, Bildad, Sofar y Elihú. Todos vienen a decir lo mismo, a saber, que Job ha hecho algo malo y que por tanto Dios le ha retribuido el justo castigo. Aunque él no lo sepa, Dios lo sabe. No se puede dudar de la justicia divina. Dios es bueno. O por lo menos es justo, retributivamente hablando. Job está incurriendo en un sacrilegio cuando duda de que sea así. El desdichado responde con indignación creciente: «¡Qué dulces son

las razones ecuánimes!» «No sois más que charlatanes, curanderos de quimeras». «¿Hasta cuándo afligiréis mi alma y a palabras me acribillaréis?».

Y naturalmente, y por las mismas razones que a Job, Yahvé los recrimina amargamente y los ordena que pidan con holocaustos la intercesión de Job si no quieren ser castigados. «No habéis hablado con verdad». Daba la impresión de que estaban defendiendo la voluntad divina, pero en realidad se reafirmaban en la doctrina blasfema de la retribución. Dios no quiere tales siervos.

El consuelo es un arte difícil. Mal dispensado, puede propagar el dolor hasta hacerlo irreversible. El que quiere consolar debe mostrar prudencia..., y capacidad de escuchar. No lo que sabe, ni las explicaciones que, so capa de ofrecerlas al doliente, lo son en el fondo para sí mismo, que se consuela para cuando él atraviese una situación semejante. En el libro de Job, los amigos terminan por destrozar a Job y no son ajenos a la progresiva decadencia y desesperación del discurso del maldito. Hablan y hablan para escucharse a sí mismos, para espantar el miedo de que las cosas sean como Job dice. Y al final, sobre la llaga del herido echan sal y la hacen más profunda y dolorosa.

Escuchar la desgracia es un acto de paciencia, pues hay que aguantar el dolor inacabable del que lo cuenta, pero también es un acto de compasión. Mientras el desgraciado narra sus penalidades, hay que permanecer con él, no buscando alivio a través de justificaciones morales, materiales o filosóficas. Cuando consolamos debemos introducirnos en la prisión de dolor en la que el otro está recluido, no buscar formas de escapar. Aguantar el olor a cerrado, la visión de los grilletes y de los inexpugnables muros, el aliento fétido del dolor agarrado a las entrañas del cuerpo, pudriéndolo. Escuchar es también esperar. Pero esperar en el dolor cuesta. Sin embargo, no hay otra forma de consuelo.

¿Y dónde queda Satán en esta historia bíblica? Desaparece del relato tan pronto como se cierra la apuesta. No está ni para ver el resultado ni para jactarse ante Yahvé. No es mencionado en ningún momento intermedio.

Es como si la apuesta hubiera perdido sentido ante la magnitud

de las revelaciones. Todo estaba bastante peor de lo que pensaban los apostantes. La tierra, encabezada por el más santo de los hombres, era la sede de la mistificación y del engaño, a causa de un Dios demasiado complaciente y quizá ya del todo indiferente a la criatura. Con un poco de liturgia y de buenos modales se daba por satisfecho. El mal había progresado mucho desde la última vez que Dios tuvo un encontronazo con los hombres y creyó arreglarlo con aquel pacto con Abraham que los nombraba herederos de la tierra mientras multiplicaba sus generaciones.

Pero algo de él, quizá una voz interior, un *daimon*, un adversario, Satán, le había advertido de que el mundo se resquebrajaba al mismo tiempo que se guardaban las apariencias. La apuesta era solo la representación escénica de una tragedia que ya había sucedido.

Sí, puede que los demonios, los buenos demonios, sepan hacerse oír y, sobre todo, sepan decir que no. Luego, desaparecen entre bambalinas hasta la próxima crisis.

Y, al fin, la retribución era la maldición, no las pústulas de Job.

Opus:

El libro de Job figura en el canon hebreo entre los Ketuvim (Escritos) y en el canon cristiano entre los Libros Sapienciales. Es una historia muy antigua con un paradigma universal, la del hombre rico y bueno al que la fortuna vuelve la espalda de forma cruel. La fecha de la redacción bíblica es incierta, aunque tras las conclusiones de los últimos especialistas parece adecuado situarla alrededor del siglo V a. n. e.

Historia llena de ángulos y recovecos ha sido interpretada popularmente como la historia de un hombre sufrido y honesto que es castigado sin razón. Jung, Wiesel y otros ya vieron en su momento que la escena era bastante más complicada y que había que observar detenidamente a Job.

Más que un texto sobre la fe en Dios, es un texto sobre la fe en la vida, de la que Job sale bastante malparado.

Lo cierto es que si la felicidad depende de la retribución legal y el corazón se identifica con la ley y no con el sentimiento será difícil encontrarla en este mundo.

Tortuoso camino hasta una misma

> Nos convertimos en nosotros mismos cuando algo nos es concedido o algo nos es arrebatado.
>
> ANNE MICHAELS,
> *La cripta de invierno*

Eurípides, en el siglo V a. n. e., escribió dos de sus vidas. Goethe (1749-1832), a finales del XVIII, redactó en alemán la tercera. Ciertamente, la intención de uno y de otro no era la de continuarse –ni siquiera Eurípides deseaba continuar su Ifigenia, pues la de Áulide, cuya acción es anterior, resulta escrita posteriormente–, pero hay una ética conductora que permite hilar una narración con sentido. Todas son la misma Ifigenia, aquella a la que su padre Agamenón intentó sacrificar a la diosa Artemis para que volvieran a soplar los vientos que habían de llevar a Troya a la armada griega.

Pero Ifigenia vive y cambia, se convierte en otras. Tanto, que todas ellas podrían ser autónomas, si no fuera porque se necesitan para existir. Nosotros también somos o hemos sido varios, además de los que seremos, pero para serlo se necesitan unos a otros, unas a otras. Nadie es una isla, escribió el isabelino John Donne, ni siquiera de nosotros mismos (añadiríamos).

La primera Ifigenia, la más joven, aparece en Áulide (*Ifigenia en Áulide*), en la costa eubea, donde los reyes griegos comandados por Agamenón han caído en la desesperación: la flota de guerra más grande jamás vista paralizada por una calma chicha. Todos están nerviosos y piden explicaciones, aunque no hay nadie a quien pedírselas ni nadie que pueda darlas. Hasta que aparece Calcas, hijo de Néstor y nieto de Apolo, quien le concedió el don de la profecía. Calcas ya había anunciado que sin Aquiles no se conquistaría Troya y también que la campaña duraría diez años. Así que en las actuales circunstancias se vio obligado a declarar, después de haberlo

soñado, que Artemisa exigía que Agamenón sacrificara a su primogénita. O eso o motín de sangre.

Eurípides retrata la angustia de Agamenón ante el oráculo zarandeando sus decisiones, haciendo que se incline por una cosa y luego por la contraria, sufriendo la presión de su propio hermano con el que llega a sostener un enfrentamiento lleno de reproches asesinos. Finalmente, el rey de reyes no decidirá nada. Será Ifigenia quien tome el control de la situación al decidir inmolarse por el pueblo griego, reclamando su honor de héroe, su *kléos*, y exigiendo a la posteridad que cante la gloria de su sacrificio.

Ciertamente, Ifigenia los ha salvado a todos. Ha encarnado el *tertium non datur,* ese tercero excluido que propone una solución que no puede admitirse en un dilema lógico, pero que tal vez sea posible en un dilema existencial. Si Agamenón mata a su hija cometerá un pecado indeleble, será odiado por su familia y la culpa y las Furias le arrastrarán al infierno. Su consuelo es que el ejército le respetará y le será fiel en la campaña. Si Agamenón no mata a su hija, será condenado por impío y cobarde y, más que probablemente, muerto por los otros líderes junto a su familia. Así que por aquí no hay ganancia: muere Ifigenia, más todos los suyos.

Es lo que tienen los dilemas de esta vida, que todas las soluciones son malas. Si no, no serían dilemas. Solo puede deshacerlos una acción inesperada, fuera del sistema de cosas, inexplicable, loca. O heroica, allí donde pueda diferenciarse de las anteriores. El tercero excluido, lo que no puede ser, entra en escena. Ifigenia decide que Grecia necesita su muerte y ella se la da.

No es tan sencillo como parece. Y no lo es porque ella reclama entonces la gloria del héroe varón, del guerrero, del que se enfrenta a la muerte. Al fin y al cabo ella va a hacer lo mismo que los hombres que aguardan allí junto a sus naves.

Hasta ese momento, el honor de la mujer reside en su cuerpo, en no ser mancillado, violado, despojado de su pureza, de su virginidad, castidad o fidelidad al esposo. El honor del varón reside en sus virtudes públicas, políticas, guerreras. El honor masculino pertenece a la polis. El de la mujer es privado, se confunde con su cuerpo.

Ifigenia ha decidido cambiar eso. Quiere el honor público y la gloria de la posteridad y sus propios epinicios, como los que cantaba Píndaro a los atletas victoriosos. «Para la mujer la gran virtud es evitar los escarceos de Ciprina. Mas en los varones el propio honor consiste en hacer grande a la ciudad de mil maneras».

Así que el deseo de Ifigenia es rotundo y no puede expresarse con más claridad: «Si muero salvaré todo esto y mi fama será celebrada por haber liberado a la Hélade» (*ταῦτα πάντα κατθανοῦσα ῥύσομαι, καί μου κλέος, Ἑλλάδ᾽ ὡς ἠλευθέρωσα, μακάριον γενήσεται*).

Del horror Ifigenia ha pasado a la sublimación. Horror por los engaños del padre, por la muerte que le espera siendo todavía doncella, por el dolor que causará a su madre y las terribles consecuencias que ya se adivinan en una estirpe que sigue cargando con la mácula desde los tiempos de Tántalo, aquel que ofreció a su hijo Pélope en banquete. Horror porque su destino ha sido escrito por otros, por las necesidades y miserias de otros.

Pero horror, sobre todo, y eso es lo que sugiere el texto de Eurípides, porque las mujeres solo sirven para que los hombres obtengan la gloria mediante un sacrificio apenas diferente del de un cordero o un cervatillo. De hecho, cuando es salvada en el último instante por Artemis, que al parecer se ha dado por satisfecha con la intención, lo que pone en su lugar es un cervatillo. La mujer no puede rebelarse en la muerte, debe acatarla y mostrar dócilmente el pecho que va a ser atravesado por el cuchillo. Los beneficios que el hombre obtendrá de ello no son asunto suyo. Es un vehículo de la fama y del éxito de los varones, que no protagoniza en absoluto.

Ifigenia va a morir. Pero aún puede elegir cómo. Incluso puede convertir su muerte en una victoria. De modo que quiere la gloria, gloria para la mujer que entrega su vida lo mismo que los hombres y por los mismos fines. «Oh, padre, aquí me tienes. Mi cuerpo doy por la patria y por la tierra de Grecia». Un cuerpo que ya no pertenece a su padre, a quien acaba de hurtárselo para dárselo a la patria (la verdadera dispensadora de gloria). Ni tampoco al ejército que espera la consumación del sacrificio, por la misma razón.

Tal vez la propia Artemis lo ha entendido y a eso se deba su

compasivo gesto final. Después de todo, tanto si Ifigenia muere en Áulide como si no, se ha abierto un camino para todas las mujeres. Y para todas las víctimas propiciatorias de este mundo que deben aceptar un destino marcado por otros y renunciar no solo a su vida, sino también a su grito.

Ifigenia, como los héroes, ha encontrado algo que vale más que la vida: la gloria de la entrega a una causa. Pero no deja de ser una gloria y una causa masculinas, inventadas por hombres, a la que ella se adhiere por impotencia, por imposibilidad de escapar a un dilema anterior. En este sentido, su rebelión tiene un valor relativo. Escapa de las paradojas de la vida, bien es verdad, pero a costa de acatar las reglas del poder establecido. Se ha rebelado, pero ¿ha triunfado?

En realidad, y en la vida de cualquiera, muchos ejercicios de sublimación y de sacrificio por una idea o un bien más alto encubren una dificultad para enfrentarse a las cosas tal y como son. O también incapacidad para resolver un dilema para el que se necesita algo más que un repertorio de víctima. ¿La sublimación y el sacrificio, así como las grandes causas o las causas perdidas, la militancia sin cuartel, el heroísmo y otras acciones a costa de la propia vida, forman parte de ese repertorio?

Esta de Áulide es una Ifigenia insuficiente. Aún debe explicar más cosas, aún debemos conocerla más a fondo. Se confunde con su propio sacrificio sublime. Desaparece en él. No tiene identidad, carece de psicología. En definitiva, y aunque tiene destino, el que ella misma se marcó ante el altar de la diosa, no tiene carácter.

Mediante su rescate, la diosa le está dando la oportunidad de construirlo. De escoger su manera de estar en el mundo, entre los otros.

Esta es la razón de que aparezca muchos años después entre los tauros (*Ifigenia en Táuride*), un pueblo del sur de la península de Crimea, en los confines del universo conocido, como sacerdotisa del templo de su salvadora Artemis. La diosa la ha transportado a un país extraño gobernado aún por leyes primitivas, como las que obligan a matar a cualquier extranjero que arribe a sus costas. Sí, ha pasado el tiempo. Cuando Orestes la encuentra (en Áulide él era todavía un bebé: esa escalofriante escena de Eurípides en la que

Ifigenia angustiada trata de buscar consuelo en un niño que aún no tiene palabras) ya es un hombre adulto, ha matado a su madre Clitemnestra, ha sido perseguido por las Erinias hasta el templo de Atenea y finalmente absuelto por Apolo a condición de que robe la estatua de Artemis en Táuride y la lleve a Atenas. Otra historia cuenta que es salvado *in extremis* por una votación del Areópago en el que la diosa Atenea impone su voto de calidad.

Lo que importa ahora es que el hermano y la hermana se encontrarán en Táuride, donde Eurípides ha colocado a sus personajes para contarnos el último acto de la maldición de los tantálidas.

Orestes llega hasta allí con Pílades, hijo de Estrofio, rey de Fócide, adonde Electra lo ha enviado para protegerlo de Egisto, el amante de su madre Clitemnestra que iba en busca de su venganza ancestral. Son como hermanos: Pílades, el hijo querido, con un hogar sano y estable, educado en la prudencia, y Orestes, el hijo repudiado, expatriado, azotado por emociones contradictorias, víctima del destino. Pílades es el joven que Orestes pudo haber sido si las cosas hubieran marchado como debían. Y probablemente Orestes fuera el joven en que, en otras circunstancias y perseguido por la vida, Pílades hubiera podido convertirse. La desgracia y la felicidad son hermanas, de la misma sangre, pero ambas han sido tocadas por Tyché, la diosa del azar, del destino y de la fortuna, con signos contrarios. Nadie nace de ninguna manera, no se es ya esencialmente. Hay que hacerse, nos hacen, nos hacemos con lo que nos hacen. Pílades y Orestes son inseparables. Son, también ellos, dos formas de ser lo mismo.

Filia (*φιλία*), el amor de la amistad, el amor que se desprende de lo semejante, lo que mueve a dos a pertenecer al mismo linaje, a ser inseparables, a compartir naturaleza. En el Lisis platónico la amistad surge del reconocimiento de dos almas, de ver en el alma del otro un pedazo de la propia.

Al llegar tocan tierra en realidad dos Orestes: el que pudo haber sido y el que es. Y también el que va a ser y el que ha sido. Un amigo es destino o al menos el que anuncia su posibilidad. A veces el destino se cumple y a veces no, pero la posibilidad es inalterable,

por eso no podemos separarnos del amigo sin herida mortal.

Siguiendo las leyes de Táuride los dos intrusos son detenidos y llevados ante Ifigenia, la sacerdotisa encargada de sacrificar en el altar de Artemis a los extranjeros que se atreven a vulnerar la prohibición. Ifigenia conoce ya el nombre de Pílades. Pregunta quién es. Orestes le responde que el que está a su lado. Y luego es preguntado por su nombre. No se lo da, no quiere dárselo, pues «matarás mi cuerpo, no mi nombre». Es decir, no matarás a nadie; yo moriré, pero tú no me matarás, pues no sabes a quién estás matando.

Empieza un juego de intrigas y de medias palabras que se alarga demasiado para lo que exige la narración trágica. Aún peor: parece un enredo más propio de un bodevil que de un drama terminal.

Pero Eurípides parece pensar que ese tiempo perdido en la intriga de un nombre es necesario para que todo tenga sentido. Un nombre griego es en realidad una estirpe. Y un tiempo y un espacio. Un territorio sagrado. Tan sagrado como la tierra que los tauros defienden con sus primitivas leyes. El nombre no se da a cualquiera. Tu historia, la historia de los tuyos, de la tierra que os ha alimentado y donde han nacido tus dioses y tus mitos: no hay razón para matarlos a ellos también. No matarás mi nombre.

Tal es la fuerza del nombre. Arrastra a todos los tuyos y a toda su historia. Su gloria y sus delitos mordiendo el polvo si los entregas, si los traicionas en tu muerte. Hay toda una constelación en la lengua griega que lleva del linaje (*γενεή*, geneé) a la tierra (*γῆ*, ge) y a nacer de la tierra (*γηγενής*, genés), al conocimiento (*γνῶσις*, gnosis) y a la razón de ser (*γνώμη*, gnome). Dar el nombre, o sea, dar tu linaje es confesar tu vida. En el caso de Orestes, darla sin resistencia a quien te la quiere quitar.

En resumen: dar el nombre es dar tu memoria. Y la memoria es lo único que tiene el que va a morir. No solo el que va a morir: también el que quiere vivir. ¿Cómo vivir sin saber de dónde vienes, quiénes te han engendrado y quiénes engendraron a los que te engendraron?

¿Qué hicieron? ¿Qué parte de ti o de lo que haces ya fue hecho o ya existió antes y en el fondo no es tan tuyo como pensabas? ¿Qué

parte de ti eres tú y qué parte es legado?

Es difícil –incluso hoy en día, cuando la memoria está siendo expulsada de la identidad en favor del sello personal– encontrar a alguien a quien no le interese saber de dónde viene. Aunque los individuos elijan vivir en los umbrales, ser habitantes de fronteras, hacer de su existencia una corriente líquida.

Es curioso: Orestes está cargado de memoria, se diría que aplastado, pero a Ifigenia le ha sido arrebatada, la expulsaron de ella, ya no sabe nada de los suyos, ni si alguna vez lo fueron. Uno tiene en exceso algo de lo que la otra carece dolorosamente. Que Ifigenia pregunte tiene sentido. Que la narración se alargue en este punto nos hace ver a los personajes, lo que necesitan, lo que guardan, el punto de encuentro o de conflicto.

No es una intriga ni un enredo. Es el asunto. Es de lo que estamos hablando. De lo que está en juego.

Al fin, Ifigenia y Orestes se descubren. Desde el primer momento, Ifigenia no duda en que ha de tramar la salvación de Orestes. Y aquí surge el problema de la doble lealtad que se ha presentado. Thoax, el tirano de Táuride, acogió a Ifigenia, la protegió y la revistió de dignidad cuando no tenía patria ni hogar, cuando se vio obligada a huir de su familia y su propio padre había intentado matarla. Le debe mucho por no decir que le debe todo. El rey se ha portado con generosidad y no ha pedido nada a cambio. La traición que está a punto de cometer contra él es de una vileza proporcional a la generosidad del otro.

Pero Ifigenia no duda. Mirándole a los ojos cuenta a su rey una mentira: han de purificar la estatua de la diosa en la orilla del mar, pues su templo ha sido profanado por la presencia de un asesino.

Con ese pretexto se acercan a la nave de Pílades y Orestes. Y así huirán. Thoax, al descubrir el engaño, reúne a su ejército y se lanza en su busca. Rebosa amargura y violencia. Atenea debe detenerlo, del mismo modo que detuvo a Ulises en la matanza de su regreso a Ítaca. Atenea: la diosa prudente en la violencia. Se trata de una cólera que solo pueden aplacar los dioses, pues ella misma es casi divina, como la de Aquiles en la Ilíada.

No hay duda: entre la lealtad personal (a Thoax, su protector) y

la lealtad a su hermano (a quien no conoce y que viene de asesinar a su madre), Ifigenia opta por el vínculo familiar.

La elección es objetivamente mala. Fuera de prejuicios ideológicos o sentimentales, la literatura sobre la familia en el mundo antiguo, ya sea griega o hebrea, no deja a la institución en buen lugar. De hecho, es un sumidero de la abyección humana. Hijos que se mofan de sus padres, padres que quieren matar a sus hijos, esposos que se odian, incestos, crímenes fratricidas, máculas y culpas que pasan de generación en generación. El caso de Ifigenia resulta, desde este punto de vista, espectacular. Hija de un genocida que intentó sacrificarla y de una madre descastada y criminal, nieta de fratricidas, bisnieta de sacrílegos y asesinos de hijos, y para terminar hermana de un parricida. No va más. Aun así, los elige.

Alguien dirá: son los suyos. Dejando aparte el prejuicio que nos hace ver lo que no hay, en esa familia nadie es de nadie. Eurípides no habla de la familia como una red de lazos afectivos. El amor entre Ifigenia y Orestes es inexistente, como no puede ser de otra manera. No se trata de eso. En todo caso, se trata de una forma de lealtad, estamos de acuerdo. Pero lealtad a qué.

Lo único que queda en pie es aquello de lo que no han dejado de hablar a lo largo de todo el drama, la pertenencia a una estirpe. O dicho de otro modo, la memoria. Para mal o para bien la familia es la depositaria de nuestra identidad en el tiempo. Como institución afectiva, de supervivencia, de felicidad o de crecimiento, a qué engañarse, no vale gran cosa. Ni antes ni ahora. En el mejor de los casos, hace lo que puede y generalmente mal (no siempre, a veces lo hace regular). Si los individuos que hay dentro se aman, se apoyan y se ayudan a crecer material y espiritualmente no es a causa de ella, sino a pesar de ella.

Ahora bien, aún no se ha inventado nada comparable a su forma de dotar de identidad histórica a los individuos, de introducirlos en la memoria del tiempo, de representar la identidad a lo largo de generaciones, de dar sentido de pertenencia. Los individuos ocupan su sitio en el universo de los seres mortales gracias a la familia. Y más allá de que sea una ilusión o un gigantesco revestimiento de nuestra precariedad existencial –muy pocos aspectos de la vida no

apelan a las estructuras de la imaginación– nuestra civilización lo experimenta como una necesidad de primer orden y lo ha ido convirtiendo con el tiempo en parte de nuestra naturaleza, como el culto de los muertos, la vida en sociedad o el control del medio.

También podría decirse de otra manera: lo ha convertido en mandato. No en una orden; en un mandato. Una conducta en que la razón y el corazón están de acuerdo, como la de honrar a los padres o no matar.

Otras instancias, organizaciones o comunidades, más extensas, como la nación o el Estado, incluso como la tribu o el clan, no son capaces de satisfacer esa necesidad. En realidad, se han basado en la familia para sobrevivir. Y siempre han supuesto un foco de tensiones entre la identidad que el Estado, la nación o la tribu quieren darse a sí mismos y la que los individuos demandan. La Atenas de Pericles intentó conciliar ambas demandas y finalmente no lo consiguió. La famosa Oración Fúnebre del gran estratega ateniense da fe de la dificultad y de la contradicción. Por un lado, la polis solo puede sobrevivir si sus intereses y aspiraciones están por encima de los particulares, pero los particulares entran con frecuencia en conflicto con ellos, como cuando hay que dar la vida de los hijos a la patria por causa de guerra. Esparta, que conocía esa dificultad, apostó contra la familia. Y en la memoria de las civilizaciones apenas influyó, salvo como ideal castrense.

Ahora bien, la forma en que Ifigenia abraza la causa de su hermano y la identidad familiar construida sobre la memoria no deja de ser un acto de desesperación. Ni tampoco deja de ser la manifestación de una impotencia: la de construirse por sí misma con las cosas que ha logrado y los lazos que ha establecido. Quizá haya una coincidencia si pensamos la desesperación como una consecuencia de la impotencia de darse identidad a uno mismo.

Es difícil no ver en Ifigenia esta fragilidad. Vive aislada en su templo, entregada a los misterios y ritos de su diosa. No se ha integrado en el nuevo país ni tiene relaciones más que con el poder absoluto, que le ha concedido su única identidad, de naturaleza visible. No hay amor en ella por lo que deja, tras ayudar a Orestes. Tampoco hay amor por lo que va a encontrarse. Es como si la

hubiesen raptado más que salvado y ahora la única intención que cabe en su cabeza es la de escapar. No importa adónde ni con quién.

Desesperación e impotencia son las dos claves que proporciona Eurípides para entender la fuerza de la sangre que es, a fin de cuentas, la fuerza de la memoria. También la Torá hebrea comenzó como un libro de generaciones y abrazando la memoria de un pueblo errante, sin patria, perseguido por todos. Y sí, la identidad, como la esperanza (¿no es la identidad una forma de no perder la esperanza?) pervive en el recuerdo.

Hasta ahora, las dos primeras vidas de Ifigenia –según la narración lineal que hemos inventado para mostrar un carácter–, más que resolver los conflictos, parece haberlos agudizado. La hemos encontrado desesperada en el ara del sacrificio en Áulide y volvemos a encontrarla desesperada por escapar de los tauros. No ha crecido, hasta ahora es como si solo pudiera vivir proyectada en algo, en la gloria futura, en lo que venga tras escapar con Orestes. Y también hasta ahora ha dependido de los otros, la han movido los otros.

Creía que era una princesa cuya principal preocupación era elegir la tela de las túnicas y presidir certámenes, y resulta que la gente acabó empujándola a su destino. Es el momento de preguntarse si sigue siendo esa princesa que espera que los demás hagan el trabajo –el destino– por ella.

Goethe, que culminó la obra hacia 1784 con el mismo título que la de Eurípides en Táuride, observó que a la Ifigenia del ateniense le faltaba grandeza, empaque, fuerza simbólica. De alguna forma, aún no estaba terminada, era un personaje en periodo de crecimiento.

Quién sabe si a algún trágico griego en alguna obra hoy desaparecida no se le ocurrió lo mismo.

Probado ya el salto a la fama como respuesta a los dilemas y encaramientos de la vida, y el abrazarse a la memoria de los tuyos como manera de darse identidad, recurriendo en ambos casos al impulso exterior, Ifigenia tiene que probarse a sí misma. Debe escuchar su propia voz para saber cómo suena. Tomar sus propias decisiones y fracasar, si así se dan las cosas, con ellas. Ifigenia con

Ifigenia, he aquí el diálogo que faltaba y del que nacerá un mito o uno de esos cuentos tristes de gente que se rinde al mundo.

En las primeras escenas, Goethe no se mueve mucho del guion heredado. Muy del gusto de su época, es hasta un poco empalagoso, amanerado, recitador de emociones aceptables y no menos convencionales. De todos modos, introduce un elemento nuevo.

Thoax, el tirano, quiere casarse con ella. Y ella no quiere. No sabemos por qué, pero no quiere. Parece consecuente con la Ifigenia que conocemos, incapaz de construir una existencia con los materiales que tiene a su alcance. No mezcla con nada. No ama ni parece que pueda amar. Sacerdotisa por convicción más que por educación. En un país extraño, ella es la más extraña a ella misma.

Pero, por otro lado, quizá Goethe le está dando una oportunidad. Siempre ha sido arrastrada por otros, quizá ahora pueda ser distinto. No tiene traza, pero quién sabe.

Luego, se presentan Orestes y Pílades y se produce la retahíla que conocemos. Un poco de suspense y ya están frente a frente. Por su parte, el enviado del rey insiste en que se le dé contestación al asunto del matrimonio cuanto antes, pues aunque Ifigenia ya le ha mostrado su nula disposición, la misión –un poco autoadjudicada– es persuadirla de que sí. Teme la ira del rey. Ella también debería temerla.

Orestes en una esquina del proscenio y Thoax en la otra. Ambos tensando la cuerda. En principio, ella no puede decidir otra cosa que ayudar a su hermano, pues lo contrario es la muerte de los dos muchachos por causa de una ley ancestral y arbitraria. Tampoco quiere casarse (ni con el rey ni con nadie), de modo que la decisión es sencilla. Tan sencilla que ni siquiera hay que tomarla.

La acción no varía respecto de Eurípides. Hay que llevar la estatua de la diosa a que sea purificada en la orilla del mar. Con esa estratagema se embarcarán hacia Grecia y escaparán.

Pero Goethe introduce algo que no estaba en el guion. El emisario del rey dice a Ifigenia que para trasladar a la diosa necesitan la aprobación del rey. Es el momento de huir. Pero Ifigenia se detiene:

«Noble estimo al temor que me previene no engañar ni robar a ese monarca, que para mí fue un padre». A lo que Pílades responde: «Huyes del asesino de tu hermano» (es decir, de Thoax, del que tiene la intención de matarlo).

Si no se decide y además descubren la treta, morirán todos, le dicen. Pero Ifigenia ya no puede pensar en eso. Está harta de engaños que acaban siempre en crímenes. Tántalo cocinó a su hijo y se lo dio a los dioses; su padre la atrajo a Áulide bajo el subterfugio de un matrimonio con Aquiles; su madre asesinó a su padre después de honrar su regreso... «¿Habrá de ser eterno ese anatema?», se lamenta.

Ha dado su palabra. Y va a cumplirla. Es asunto de Thoax hacer lo que prefiera. Ni robará ni engañará. Le confesará lo que tramaban y que él decida. Pero no tiene intención de embarcarse en más aventuras que arranquen con supercherías y culpas que siempre encuentran un pretexto. No acaban bien. Lo sabe por experiencia, lo lleva en la sangre. Si quiere acabar con el anatema de su estirpe tendrá que acabar antes con el origen del mal. Con la traición. No volverá a traicionar. Y los resultados pueden ser catastróficos, pero ninguno tan malo como volver a empezar. Con su hermano, prófugos otra vez, sabiéndose culpables, arrastrados por el destino y en busca de una paz que se aleja cuanto más la persiguen.

«Desde niña aprendí a obedecer», responde a la amenaza de Thoax cuando se encuentran, «pero no aprendí ni allí ni aquí, en mi vida, a doblegarme a la palabra dura, a la burda exigencia de hombre alguno».

La palabra dura..., la palabra de los otros. Pero hay otra palabra. La palabra, he aquí el tema. La palabra dada. La palabra silenciosa, pronunciada con los actos, también es palabra. Quien recibe y acepta de los otros también está dando su palabra. Ifigenia las ha dado de todas clases. A la diosa, a las guardianas del templo, al rey. A estas alturas, es probablemente lo único que es suyo, lo único que nadie le puede quitar. Es personal. No afecta a la estirpe ni a la sociedad ni a la historia. Es suya.

Y solo ahora, Ifigenia es del todo libre, es completamente Ifigenia y nadie más puede serlo, porque la palabra de Ifigenia es

solo de Ifigenia. No necesita que nadie la rescate, ni que los aedos la canten en hexámetros dactílicos. No necesita la memoria ni la familia ni la identidad de ningún vínculo. Ifigenia es Ifigenia porque su palabra es suya. Y cumple con su palabra, pues no podría ser de otro modo para que Ifigenia fuese Ifigenia y no una heroína o una víctima ni una cuenta en el hilo de las generaciones. Ifigenia, de pronto, solo quiere ser Ifigenia. Y la libertad se la da ella, cumpliendo o no cumpliendo su palabra. Nadie le da su libertad. Y a nosotros tampoco. Nadie nos la da si no nos la damos nosotros.

Ni siquiera necesita que Thoax le diga que se pueden marchar, como finalmente decide. Ella ya hace tiempo que se fue del mandato de las palabras ajenas.

El relato de Ifigenia –este relato de Ifigenia que hemos hilvanado de otros tres– es un relato ético que habla de algunas etapas en la conformación del carácter de algunas personas. Las hay que deciden sortear los obstáculos de la vida por elevación, con heroísmo, aspirando a lo sublime, confiando en ser recordadas o formar parte de la historia. Cuando descubren que eso no es más que una ilusión –aquellas que lo descubren–, y si no han muerto en el intento, regresan a este mundo para abrazarse a los suyos y buscar en los espacios de pertenencia –la familia, la ideología, la etnia, la clase– una identidad sólida, inalienable, de carácter diríase consanguíneo. Liberados finalmente de esta otra ilusión, con la que a menudo se oprimen a sí mismos, en la que no encuentran la felicidad que esperaban, miran en su corazón y descubren que todo lo que han buscado lo llevaban puesto. Ahí no encuentran mucha gloria ni lazos inextinguibles ni verdades sublimes. Ni siquiera encuentran certezas rotundas ni conocimientos definitivos. Ahí lo único que encuentran es un camino largo que con toda probabilidad no serán capaces de recorrer y un tiempo que no se dejará atrapar y que correrá, como un río, hasta hundirse en el mar.

Y, sin embargo, cuando todo se vuelva precario y débil y mortal, serán precisamente nuestros límites, del cuerpo y del alma, los que nos volverán fuertes, pues serán los únicos que habrán sobrevivido a nuestros ilimitados sueños. Donde la fuerza había residido desde el principio. Y desde esa fortaleza reclamaremos nuestra libertad contra

la muerte y contra las amenazas de la vida. Y la reclamaremos con nuestra palabra, que es lo único idéntico a nosotros. Lo que nada ni nadie nos puede quitar.

Opus:

Tanto Eurípides como Goethe eligen el tema de Ifigenia por su, digamos, calamidad ética. Es difícil encontrarse en la historia de la literatura un ser tan despojado, frágil y sin horizonte. Todo está hecho para que sea un juguete del destino. Sin embargo, ambos autores perciben que en esa debilidad hay una fuerza: el verdadero carácter se construye desde la nada. Incluso desde la impotencia para construirlo.

La primera Ifigenia escrita por Eurípides, la de Táuride, data del 414 a. n. e., y ha sido juzgada generalmente como un melodrama de caracteres trágicos poco marcados. La de Áulide, como ya dijimos, es anterior en la cronología, pero posterior en su escritura y representación, que se produjo allá por el 406 a. n. e., y la crítica ha visto en ella una exposición de los dilemas humanos y su intrínseca tragedia.

También se la ha considerado un drama antibelicista.

La de Goethe (en alemán, *Iphigenia in Tauris*), terminada hacia 1784, no fue especialmente considerada por el círculo cercano del autor, que vieron en ella una tragedia demasiado ática y poco alemana, en comparación con otros dramas del autor.

Interludio, 3:
el miedo es el caballo más veloz

Es un cuento que Jean Cocteau incluyó en su novela *La gran separación* (1923), pero que en realidad se trata de una versión de fuentes que se encuentran en la tradición oriental judeo-talmúdica a partir del siglo VI o musulmana-sufí a partir del IX. Dice así:

«Un joven jardinero persa dice a su príncipe:

–¡Sálvame! Encontré a la Muerte esta mañana y me hizo un gesto de amenaza. Esta noche, por milagro, quisiera estar en Ispahán.

El bondadoso príncipe le presta sus caballos. Por la tarde, el príncipe encuentra a la Muerte y le pregunta:

–Esta mañana, ¿por qué hiciste a nuestro jardinero un gesto de amenaza?

–No fue un gesto de amenaza –responde la Muerte–, sino un gesto de sorpresa. Pues esta mañana estaba muy lejos de Ispahán y esta noche debía tomarlo en Ispahán».

Estamos ante un relato de sabiduría, al que algunos llaman apólogo porque esconde una enseñanza moral. Yo prefiero la primera acepción, que sugiere un conocimiento algo más profundo que el que deriva de la costumbre o de la doctrina, siempre más esquemáticos.

De hecho, la interpretación vulgar y tradicional, y la experiencia me dice que también la más común, supone que el relato habla de la inexorabilidad de la muerte. Como ya hemos visto en otros ejemplos, parece un esfuerzo extraordinario componer un relato sintético y pleno de potencia simbólica para contar algo que todos sabemos. Que la muerte es inexorable, por otro lado, no es ninguna moraleja y, por supuesto, no supone ningún conocimiento ni profundo ni superficial acerca de nada. A partir de los cinco años de edad lo sabe todo el mundo.

Otros que quieren ser más elaborados, sin conseguir más que jugar un poco con las palabras, en vez de aplicar la inexorabilidad a la muerte, se la aplican al destino.

De nuevo, como en el cuento de Kafka y la parábola evangélica, la interpretación –que en realidad es la lectura narrativa– debiera encontrarse en las palabras del propio relato.

Y estas son sencillas. Alguien quiere escapar de la Muerte y nada en la narración nos dice que no pueda hacerse. Hay mitos y narraciones antiguas que nos hablan de esa posibilidad. Podríamos estar ante alguna clase de relato fantástico, como aquel mito de Er, aquel hombre que regresó de la muerte, con que Platón acaba *La República*. No sabemos si en esta narración de la que hablamos será posible o no. No hay ningún motivo para sobreinterpretar lo que se nos cuenta en ese sentido.

Lo que sabemos con seguridad es que el jardinero consigue alcanzar la Muerte precisamente porque corre hacia ella. Si no le hubiera pedido el caballo a su señor, y dadas las premisas del cuento, no tenemos ningún motivo para pensar que la Muerte le hubiera encontrado donde le esperaba.

Para poder alcanzarla, cosa que al parecer no es fácil, pues la distancia se sugiere que es importante, y no se cubre de cualquier manera –en otro caso la Muerte no se habría sorprendido– necesita un caballo.

Es decir, desde ese momento, el jardinero ha buscado y encontrado el medio más rápido para llegar hasta lo que más teme.

¿Y no sucede a menudo que para evitar aquello que más tememos utilizamos el camino más corto o más rápido? Temo el día del examen universitario o de la oposición o de la entrevista de trabajo, por poner casos. Lo que temo, naturalmente, es el resultado. A causa de los nervios, por la noche me resulta imposible dormir, fumo, me sirvo una copa. De modo que al día siguiente estoy fatigado, más nervioso aún y con la mente confusa. Fracaso.

La ansiedad de la vida, el miedo a la muerte misma y los numerosos procedimientos de autoboicot por todos conocidos suministran un centón de ejemplos en los cuales, para evitar lo que nos da miedo, usamos remedios que nos conducen más rápido y

más eficazmente hacia lo más temido.

Es una paradoja de la vida, pero ante las paradojas de la vida hay que estar atentos. A veces son muy sutiles. Reclaman toda nuestra capacidad y toda nuestra sensibilidad.

El problema somos nosotros y nuestros remedios o ausencia de ellos. Francamente, nuestro miedo es el problema. Lo que hacemos con él cuando lo usamos mal o no sabemos cómo usarlo. La vida está plagada de estas estrategias fatales tanto en asuntos nimios como en asuntos importantes. Y por ahí se escurre la felicidad o la alegría y acabamos encontrándonos de lleno en la oscuridad de nuestras propias prisiones.

No era lo inexorable. Salvo que lo inexorable sea el resultado de lo que nosotros hacemos con nuestro miedo: correr hacia lo que tememos.

Ni amar ni saber son para cobardes

> Todos estamos demasiado solos, todos tenemos demasiado miedo y todos necesitamos una confirmación exterior de que merecemos existir.
>
> FORD MADOX FORD,
> *El buen soldado*

Nacemos en un mundo denso de significados. Apenas vemos la luz nos hablan en un idioma que no entendemos, nos imponen normas que violentan nuestras inclinaciones, todo el mundo tiene un sitio y parece saber lo que hace, y durante años seremos individuos indeterminados y poco capaces que necesitan educarse en instituciones específicas –empezando por la familia– para pertenecer a ese lugar en que han nacido. En ese tiempo acechan el miedo y la soledad. También la culpa y la decepción. Se vive con un esfuerzo doloroso y solamente el placer de encontrar a alguien que nos concede importancia equilibra esa balanza peligrosa. A veces, no se encuentra, no es tan sencillo, y nos arrastramos de infierno en infierno más allá de esos años iniciales.

Tiene razón Madox Ford: necesitamos una confirmación exterior de que merecemos existir. Esa confirmación exterior es lo que recibe el nombre de amor, y está lejos de ser un trámite. Alguien nos da parte de su vida, o toda, alguien la entrega y la sacrifica, alguien la intercambia por la nuestra, y cuando se la juega, demuestra que el amor está por encima de la muerte, a la que desarma.

En nuestro entorno cultural, la expresión por excelencia del amor se refiere a dos individuos que se unen y se funden, y que dan la vida en esa fusión. El amor erótico y la amistad son las dos formas que reviste, no tan diferentes como parece, mezclándose y enredándose de muchas maneras. Podemos decir, sin embargo, que la primera forma –cuyo origen hemos visto en Safo y sus

desbordamientos– es la que ha dominado las imágenes del amor.

Según Aristóteles el mayor placer humano es sentirse ser, en cuerpo y en espíritu, tomar conciencia de que se está vivo. Simple y llanamente vivo. Cuando eso sucede los sentimientos y los sentidos se concentran y se perciben en esplendor. Dentro de esta categoría del placer, el más intenso ocurre cuando se da junto a otra persona, en otra persona, a través de otra persona, dentro de otra persona.

Cuando es compartido a fondo y depende de la existencia de otro ser.

Nunca somos más propiamente nosotros que cuando dejamos de serlo en otro. *Ἔκστασις* («éxtasis»), estar fuera, sentirnos por fuera. Ante la furia de un mundo incomprensible buscamos desde muy pronto un seno, una cueva, un hogar uterino. Sin embargo, cometeríamos un serio error al creer que hay algo en lo que podemos refugiarnos o que pueda protegernos. No hay barreras para las embestidas del mundo ni murallas inviolables. Nada nos resguarda de lo verdaderamente grave. Los mismos refugios que inventamos suelen volverse amenazantes y, a menudo, son la única amenaza.

Hay una raíz lingüística antiquísima –que algunos adjudican a esa lengua inventada y muda que es el indoeuropeo– que habla de todo esto: –*amma*. De ella proceden madre y amor. Indica lo que está junto, lo que se acerca, lo que desea proximidad. Ni senos ni cuevas ni úteros: cercanía, una cercanía permanente. Si son senos, cuevas o úteros es porque representan la curvatura del círculo que fundan dos seres cercanos. No tanto lo que está dentro del círculo como lo que dibuja el círculo. Y el círculo es también esa permanencia y estabilidad de lo que siempre regresa al mismo punto desde cualquier camino que haya tomado. Queremos nuestro círculo porque en él las cosas tienen significado, somos alguien, no pasajeros extraviados en una tierra ignota. Eso es lo que esperamos que proporcione la cercanía, no un conjuro contra la adversidad.

El griego se desvía del círculo acuñando el término *eros* para calificar el amor más arrebatado, el que arde con la libido. *Ἔρος* no puede separarse de otra palabra casi idéntica: *ἥρως* (*heros*), el «héroe». El amor y el héroe son géneros expansivos de la

experiencia, buscan la aventura, arriesgan, se adentran en lo desconocido. No existen el uno sin el otro. La circularidad la encontrarán lejos de lo que es *madre*, lejos de tutelas, como los argonautas cantados por Píndaro y a los que Hera alienta «para que ninguno quede junto a su madre, pudriéndose lejos de los riesgos de la vida».

Amores centrífugos contra amores centrípetos, pero al final todos necesitan confirmación, los aventureros y los convencionales, los argonautas y el matrimonio Ingalls en su casa de la pradera. Pero en esa búsqueda de reconocimiento hay que sortear peligros mortales, sin garantía alguna de éxito. Si no tenemos suerte, astucia o conocimiento, habremos rechazado el vacío para llenarlo de dolor. Dos grandes textos de nuestra cultura exaltan el amor-pasión mostrando a la vez y en sordina un oscuro reverso: *El banquete* de Platón y El Cantar de los Cantares del Antiguo Testamento.

Cantan al amor como al dios que reina en el corazón humano, pero en lo que no cantan ni cuentan avisan de que todo dios es arbitrario y exige mucho más de lo que parece. Hay que saber de qué hablamos cuando hablamos de amor. En otro caso, la condena que cae sobre nosotros es la más terrible de las condenas. Dante fue al más allá en busca de Beatriz, pero antes, sabiamente, Virgilio le enseñó el infierno.

En *El banquete*, como ya sabemos, Sócrates y sus amigos (entre los que se encuentra el despechado Alcibíades, de cuya hermosura el filósofo ya se ha cansado), acuerdan a la hora del vino hacer cada cual su encomio del amor. Un motivo es que ningún poeta ha cantado nunca a Eros, cosa rara, siendo el más antiguo de los dioses y el padre de las fuerzas del universo. Después de Caos, a la vez que Gea, declara Fedro.

Lo hemos visto: Fedro lo exalta como dios del coraje; Pausanias distingue entre el amor de Afrodita y el de Eros; Erixímaco habla de la atracción de los contrarios; Aristófanes cuenta su famoso mito del andrógino, y Agatón luce su sabiduría poética. Finalmente un Alcibíades borracho remata la fiesta con una bronca con Sócrates y la reunión se disuelve entre exabruptos, sin conclusiones y es de temer que con dudoso provecho. Costumbrismo ático.

El amor... En realidad, se ha terminado hablando del conocimiento. De la verdad, la belleza, la virtud. No es raro que muchos intérpretes hayan visto en este diálogo la transfiguración de Eros en filósofo.

Muy diferente es en cambio el Eros de otro diálogo, el Fedro, donde se alaba su locura, su *manía*, como un don de los dioses que nos permite ver más allá de nuestras limitaciones. En *El banquete*, el destino de Eros parece otro: hacernos más sabios, distinguir entre las apariencias, profundizar en la virtud del conocimiento. Ciertamente, hay que enloquecer un poco, pero aquí no se trata de eso.

Por un lado está el asunto de qué amamos y por otro de para qué. Todo muy reflexivo, la pasión filtrada por lo que han llamado intelectualismo ético de Sócrates. A saber: solo amamos lo que nos falta y lo amamos porque una vida buena solo puede serlo si conocemos lo que es bueno para nosotros y somos capaces de generarlo. Esa es la vida plena, pura generación de lo bueno.

Nadie quiere lo malo, nadie quiere generar en lo malo. Diotima ya nos lo ha explicado, o por lo menos apuntado, con todo detalle.

Hacia dónde vamos. Hacia dónde tendemos a ir. El amor es, después de todo, inmortalidad. Sí, ha quedado claro.

El problema es que primero hay que encontrar el bien. Ese problema en el que Diotima no entra, pero que el diálogo no tiene más remedio que abordar. Es una tarea de envergadura. La mayoría tenemos pocos recursos y las capacidades justas. El camino además no está señalado y es muy fácil extraviarse. Por dónde empezar, a quién seguir, cómo guiarse.

Por supuesto, nada de esto va a resolverse completamente en este diálogo. Se resuelve a medias, quizá. Incluso hay quien piensa que deja interrogantes más enigmáticos que al principio. Lo cierto es que hay muchas preguntas, pero se duda de que merezca la pena responderlas. Se duda incluso de que sean respuestas lo que se va buscando.

Las preguntas no son artefactos lingüísticos o existenciales que solo puedan saciarse con respuestas. La vida no hace preguntas para que sean respondidas. La vida hace preguntas para que

sepamos que la vida son preguntas, que el camino está hecho de preguntas, que esas preguntas son precisamente el camino y que no hay nada más que eso.

La vida es camino. ¿Hacia dónde? Eso es también una pregunta. La vida es camino y eso es todo. Tal vez esa es la razón por la que el diálogo no concluye y se queda flotando en la nube que se posa en el horizonte. A lo mejor la única respuesta es que el amor y el conocimiento son caminos, búsquedas. Búsquedas de no se sabe qué, con no se sabe qué, por no se sabe quién. A lo mejor, lo único que se quiere decir es que el amor y el conocimiento son la misma cosa.

Son caminos, búsquedas que no terminan porque no tienen objeto ni destino. Que si uno lo piensa bien no se pueden distinguir o que se pueden diferenciar en muchas menos cosas de las que parecía al principio. Quizá. A lo mejor.

De lo único que podemos estar seguros –y esta sí es una certeza rotunda que se desprende del diálogo, tal vez su verdadero objetivo– es de que sin amor no hay conocimiento. Si no te enamoras de lo que quieres conocer, sientas mucho o poco su falta, sea lo bueno que imaginas o lo supuestamente verdadero, entonces no lo aprenderás nunca. De hecho, ni te acercarás.

Los objetos se nos hacen presentes a través del amor. Primero nos enamoramos y luego nos damos cuenta de que los necesitamos, así como de su valía y del hambre por poseerlos, y luego, mucho más adelante, nos enteramos de lo que son. En realidad, saber algo verdadero de eso que amamos suele estar al final. O por lo menos cuando ya es demasiado tarde para dar marcha atrás.

De modo que en la búsqueda del bien, de lo que es bueno para mí, de aquello en lo que engendrará mi amor, lo primero es el amor. No me he puesto a estudiar primero y luego me he dado cuenta de lo que es bueno. No: primero me he enamorado.

Primero es amor, igual que en una canción lo primero es música, y solo más tarde nos fijamos en la letra. Si la música nos gusta mucho, incluso podemos cantar una canción con una mala letra. El amor es como las canciones y de hecho él mismo es un canto, una gran música de palabras. Cuando uno se enamora, todas las Musas

se congregan en la fuente de Castalia. Amor y palabras.

Pero antes de recibir hay que darse. El objeto de amor exige entrega antes de dar lo que se le pide. Exige nuestra exclusiva atención, el monopolio de la memoria, la libre disposición a su llamada, la rendición por adelantado de toda defensa, la aceptación de una condición dependiente. La vida ha de girar en torno a él antes de que la suya vire, aunque sea levemente, hacia nosotros. Enamorarse y entregarse, fascinarse o maravillarse y entregarse se dan conjuntamente, si es que pueden separarse.

Por eso se dice en *El banquete* que los dioses prefieren al amante (*ἐραστής*) antes que al amado (*ἐρόμενος*) y que lo inspiran con entusiasmo (*ἔνθεος γάρ ἐστι*). Prefieren al que se da por vencido, rinde las armas y abraza la locura por un ser sin el cual la vida pierde sabor y sentido. Prefieren efectivamente al que más cerca está de ellos, pues su locura es divina, es decir, rompe las fronteras de lo que sentimos, de lo que hacemos, de lo que somos.

El amado, por el momento, es una impasibilidad, un objeto de adoración embellecido (revestido) por todos los sentimientos del amante. De hecho, la diferencia entre Afrodita y Eros, es la diferencia entre amada/o y amante. Afrodita es la atracción de la belleza física imperturbable. Eros es el alma revuelta, llena de deseos y de sospechosas fantasías. En todo caso, la diferencia entre amante y amado perdurará en la psicología de pareja llegando hasta Freud, que insistirá en esta particular tensión que anima la vida de los enamorados.

Hay una fascinación que ocurre en primer lugar, un ser deslumbrado por el destello antes que el otro, una estrategia de aproximación y de conquista en la que uno de los objetos amorosos se convierte en prisma por el que refracta el mundo. Daría igual que se produjera –y de hecho no es raro que se produzca– en ambas partes a la vez, pues el resultado sería el mismo, la intención de conquistar y poseer al amado desconocido (aunque a su vez sea amante).

Lo que importa es que la fascinación y la fantasía de la libido se despierta mucho antes de contar con los más elementales datos para apostar al amor. Lo significativo vendrá y se dará solamente

después de que el influjo se haya desatado junto a la exigencia de entrega total, apriorística. Lévi-Strauss mantenía la tesis de que la ciencia tiene su origen en la estética. De que primero contemplamos aquello que nos maravilla y solo más tarde tratamos realmente con ello o nos beneficiamos de ello, si de eso se trata. De la fuerza vital del sauce blanco a la aspirina. De la majestad del bisonte a la pintura en la cueva y a las técnicas de caza.

El conocimiento es un vástago de la atención enamorada, de ahí la equivalencia entre lo bello, lo bueno y lo verdadero que sostiene el pensamiento griego en general. Lo bello engendra siempre algo, es bello por algo, guarda un secreto. Primero nos enamoramos y luego aprendemos su belleza y su secreto. Esto es música. Así se nos concede lo que es bueno para vivir.

El amor inspira la necesidad de conocimiento en el transcurrir cotidiano. El amante intenta conocerse a sí mismo con relación al amado, así como también conocer al otro, conocer la realidad que construyen estando juntos, conocer las diferencias entre lo que ha sido y lo que es, conocer el miedo a perder lo que se quiere y su superioridad sobre la muerte, conocer el arrebato que lo pierde y el perderse, conocer... Le consume la fiebre del deseo, porque es la fiebre de conocimiento: saber del placer, saber del dolor, saber de la felicidad, saber, saber... Saber cómo durar, cómo alimentar ese amor... El deseo satisfecho de la carne no apaga esa sed. La hace más intensa. Quema las entrañas. El otro ser es inagotable, el yo con el otro es inagotable, la unión de ambos es inagotable, el pasado, el presente y el futuro son eternidades. Así es el amor: agotarse en lo inagotable. Y así es el conocimiento: agotarse en lo inagotable.

Por el amor llegamos al mundo y lo reconocemos. Objeto por objeto, disciplina por disciplina, historia por historia. El alma individual y el alma del mundo se personifican por igual en la reivindicación de un aprendizaje indispensable. El amado muestra su mundo al amante, el amante al amado y la siguiente e inevitable pregunta es: ¿cuánto mundo nos queda por vivir? Y otra a continuación: ¿cuánto más mundo queremos? Hijos, proyectos laborales, viajes, cambios de vida tal vez, deseos que exigen fuerzas

conjuntas, aspiraciones y sueños... La vida es una ciencia. Más tarde o más temprano todos acaban por saberlo. Y esa ciencia nace con el amor. Es amor.

De hecho, sabemos que es amor, porque hay ciencia. El amor verdadero es un maestro, un buen maestro. Si no aprendemos junto al otro, ¿eso es amor?

Cuando el amor no genera conocimiento, es un disparate o una cáscara vacía. Una forma de soledad acompañada, como decía Nietzsche del matrimonio. La rutina de un apego, tal vez. La unión de dos sufrimientos que se acobardan mutuamente, otra posibilidad. Sabemos que no estamos enamorados, porque el que amábamos ya no nos interesa. Es un extraño. En cambio, alguien con quien nos embarcamos en la aventura del conocimiento nunca es un extraño.

Ya no amamos: ya no queremos saber más. De nada. Estamos detenidos en la decepción, en la falta de guía de mundo apetecible. Creemos que es por la decepción o el desgaste de la sensualidad y del juego amoroso, cuando en realidad es porque ese amor ya no nos enseña el mundo (y en esa medida desgasta la sensualidad y el juego amoroso). Porque ya no vemos mundo a través de él. Es ya siempre el mismo. Una melancolía abismal, pues aún recordamos cuando no era así. Una nota chirriante y sostenida que ni con el mayor esfuerzo se puede hacer pasar por música. Se acabó la música.

El falso conocimiento y el falso amor se delatan por lo mismo: porque Eros se ha marchado de uno y de otro.

Aunque la realidad es que de donde se ha marchado es del sitio al que se dirigía, la verdad, el bien, la belleza. Que ya no conocerá, ni querrá conocer. El amor es un despojamiento. Nos arrancan la piel del mundo a tiras.

También se nota, claro, cuando se aprenden cosas de las que uno no está enamorado. Cosas que no excitan la pasión ni siquiera una vaga vitalidad. La sensación es que uno es poseído por la cosa, tiranizado, violentado. Se convierte en un esclavo o en un funcionario. En ocasiones, en fanático, esa pasión inventada por la falta de erotismo, de amor a la verdad. Sin el amor, que es búsqueda, que no llega a ningún punto que no sea el comienzo de

otro, plagado de interrogaciones que rehúyen respuestas, todos nos convertimos en fanáticos. Qué otra cosa podríamos ser, si no. Por todas partes nos dicen que una pasión verdadera se quita con otra, negando de esa manera a ambas cualquier veracidad, un clavo saca a otro clavo.

Pero la pasión no son clavos.

Los falsos sentimientos decretan el desencantamiento del mundo. Y lo pueblan de fantasmas, de miedos, de vínculos tóxicos, de dependencias. Todo es un espectro de la verdadera pasión, a la que todo se asemeja y busca asemejarse, porque en el parecido encuentra una justificación, un refugio de su miseria. Los amores malos y la mala ciencia son dolorosos, y ese dolor producido por el error y el engaño quieren hacerlo pasar por el arrebato de un sentimiento que hace correr el aire de la vida. No es así. La mentira es claustrofóbica; el amor, no.

De modo que, si miramos el envés de este diálogo platónico titulado *El banquete,* observamos que, más que discurrir sobre el amor, lo que hace es mostrar qué es el falso amor, el no-amor, los sucedáneos de amor, el amor publicitario, aventurero y radiante, cinematográfico, novelero: todo aquel al que le falta la sangre del conocimiento, con la que alimentar el corazón enamorado. Porque nada hace más daño que el falso amor, pues mata la vida, el deseo y la esperanza de un solo tajo. Al distinguirlo nos preservamos de un naufragio irreversible.

Parecería que tanto hablar de conocimiento nos lleva a una especie de erotismo académico y que el verdadero amor se asemeja a un grado universitario y en su más alta expresión a un doctorado, algo así. Sin embargo, la sabiduría que propone el amor es por encima de todo una palpitación, una íntima disposición a saber, es decir, una curiosidad que mira el mundo con lo que antes llamábamos atención enamorada. Hablamos, por tanto, de una atención cuyo arrebato nos comunica con lo que nos rodea, cercano y lejano. No es una oleada erudita que sobrecoge a una audiencia que toma apuntes. Es una tensión, una expectativa, una declinación del alma que llena de sentido hasta las cosas más ordinarias. En lo más íntimo, es nuestro anhelo de saber algo de la vida que vivimos,

de la vida que viven todos.

Y es un camino. Nunca llegamos a saber definitivamente. Tampoco es necesario. Podría ser incluso contraproducente, pues entonces la vida se acabaría, al no ser empujada ya por ninguna pregunta. Nos quedaríamos como las almas de Platón contemplando la Verdad, el Bien y la Belleza en un mundo eterno de formas inmortales. Pero para llegar a eso es obligatorio estar muertos.

Si hay un texto que hace del amor un amor a la vida y a la naturaleza, a todo lo que existe, y que parece ponerlo como condición incluso del amor personal, este es sin duda el Cantar de los Cantares (*Shir Hashirim*), que figura entre los Escritos (*Ketuvim*) de la Tanaj judía y del Antiguo Testamento cristiano. Como en *El banquete*, Eros está identificado por su carácter expansivo. Y también, como en el diálogo platónico, el vino corre generosamente por sus líneas.

Este amor canta en primer lugar el deseo del amado y de la amada (la sulamita y el joven pastor), sensual y explícito: «Mi amado metió la mano por la hendidura, y por él se estremecieron mis entrañas».

La búsqueda del amado alimenta la pasión, y toda consumación no es más que otro impulso para la búsqueda. Se están buscando para encontrar que han de buscarse de nuevo. El Cantar es una pieza en fuga.

«Abrí a mi amado. Pero mi amado se había ido de largo. El alma se me salió a su huida. Le busqué y no lo hallé. Le llamé y no me respondió».

Pero en esa búsqueda hace acto de presencia la naturaleza, la Creación, desplegando sus maravillas. La sensualidad de las cosas humanas: los ungüentos, los perfumes, el vino; la abundancia: los rebaños, las yeguas, las gacelas, las flores, los montes feraces; el lujo: los zarcillos y los collares, el oro y la plata. El amor se compara con todo ello y, aunque a veces el amor lo supera («mejores que el vino son tus amores»), lo que se propone es una concordancia, pues lo uno no existe sin lo otro:

«Tu melena cual rebaño de cabras que ondulan por el monte Galaad. Tus dientes un rebaño de ovejas de esquileo que salen de

bañarse.

Tus mejillas como cortes de granada a través de un velo. Tus dos pechos cual dos crías mellizas de gacela».

Y el amor se busca saliendo al exterior, «por la ciudad, las calles y las plazas».

En resumen, el amor es amor de todo. No se puede amar a un solo ser. Para poder amar a un solo ser hay que amarlos a todos. El amor por uno solo es otra cosa. Un apego, una obsesión, una necesidad. O algo peor: una subordinación, una perversión, dentro de las múltiples formas que adopta lo espurio.

El Cantar de los Cantares para poder nombrar el amor ha de dar nombre (s*hem*) a todo lo demás. Más allá de las comparaciones radiantes y casi convencionalmente enamoradas («Él pastorea entre los lirios»), la naturaleza se aparece bruscamente, tal cual es, sin refinamiento («Tu melena cual rebaño de cabras»), o simbólica, casi herméticamente («Tus mejillas como cortes de granada a través de un velo»), o tiernamente («Tus pechos cual dos crías mellizas de gacela»).

Podría decirse que el amor es la capacidad de nombrar la naturaleza o la Creación, la capacidad de nombrar las cosas, de dar nombre. El nombre ya es un acto de amor. A lo que se le da nombre se le concede una existencia, pero también una presencia ante nuestros ojos. Tiene un sitio entre lo que es nuestro, entre lo que nos pertenece o aspiramos a que nos pertenezca. No se nombra a lo que permanece indiferente o a lo indiferenciado. De hecho es difícil encontrar palabras para designarlo.

La palabra y el amor están unidos. Todos los amores tienen su música (esa que suena en el flechazo, en el arco, la lira o el arpa) y todos los amores tienen su relato. Ambos componen el canto. Un amor ha de ser cantado y contado. Lo cierto es que no hay diferencia entre una cosa y otra. Un amor que no tiene palabras es mudo, sordo y ciego. De hecho, los amantes necesitan palabras, necesitan preguntarse dónde están, qué han hecho, qué pueden esperar a la mañana siguiente, qué ha cambiado, si todo sigue como en el primer día, si merece la pena... También necesitan contarlo a aquellos que los observan y quieren informarse de los sentimientos,

de la situación, del devenir de ese amor, padres, amigos, compañeros comprometidos por una u otra razón con lo que a los amantes les sucede.

Y ya en el interior de cada uno, hay que buscar las palabras exactas que le hablan al corazón, al corazón de cada uno, en esa intimidad en la que estamos a solas con el sentimiento. Pero no hay palabras exactas. Solo hay reflejos que están afuera, en la vida creada, en el universo de las cosas que funcionan como un gran espejo: en los arroyos que corren, en los bosques y los cielos estrellados, en las escarpadas montañas, en la frescura de los días de lluvia y en el ardiente verano, en los rebaños y en los montes, en las granadas tras un velo.

El amor es una embriaguez. El vino de la carne, el vino del alma, el vino de los nombres. Todo se da en exceso. Nada en su justa medida. «Oh, amigos, embriagaos». Embriagaos por el monte y por la ciudad, por las calles y las plazas, por los apriscos, por la noche y por el día. O, mejor dicho, embriagaos de todo eso, si de verdad queréis sentir el amor.

Y estad atentos: quien te ama a ti y a nadie más, no ama nadie. Embriagarse es sentir el mundo en forma de amor, como amor. Todo está bien, todo es bueno. O por lo menos aceptable. Hasta lo malo.

Quien únicamente quiere su vida, sus proyectos, sus deseos, no ama. Quiere cosas. La embriaguez, en cambio, es generosa hasta en lo que pierde, hasta cuando pierde. Colorea lo que existe con los mismos colores con que ha pintado al amado. El vino viene de la tierra y nos funde con la tierra. Su recorrido también es circular. Ya sabemos que el amor es círculo.

Todos estamos demasiado solos, todos tenemos demasiado miedo, pero la confirmación de que merecemos existir nos la da la tierra entera.

Aceptemos la conclusión para no equivocarnos de amor, para no matarlo antes de tiempo. El amor es conocimiento. Amor de todo. Conocimiento de todo.

Opus:

Ya hemos hablado de *El banquete*, esa obra madura de Platón en la que Occidente no dejará de escribir notas a pie de página, como diagnosticó el filósofo A. N. Whitehead.

En cuanto al *Shir Hashirim* o Cantar de los Cantares, como a algún otro libro sapiencial de la Biblia judía, la autoría le fue adjudicada a Salomón, según la costumbre. Pero los estudiosos han acabado por situarla en el siglo IV a. n. e. –lo que contradice la tradición– y a cargo de un escritor desconocido.

Se ha dicho que es una colección de canciones profanas que alguien fundió en un solo canto y que se entonaban en los esponsales como celebración del encuentro carnal y sentimental de los novios. En realidad, la pluma de un único autor es visible y, ciertamente, estos versos no hablan de Dios ni de la alianza ni del pecado ni tema doctrinal alguno. Van por libre. No hay forma tampoco de entrever una relación, por discreta que sea, con la fe.

Los cristianos siempre mantuvieron el texto dentro del canon, así como los judíos dudaron bastante. Es un texto extraño al ambiente general de la Biblia, aunque los teólogos y exégetas le hayan buscado tres pies al gato, con alegorías de todo tipo. Simplemente, no encaja con ideas preconcebidas u ortodoxias diversas. Es decir, cabe perfectamente en este libro sobre la vida entera que es la Biblia.

La pólvora del castigo

> El éxito de todos los fracasos. La enloquecida
> fuerza del desaliento.
>
> ÁNGEL GONZÁLEZ,
> «Áspero mundo»

Junto con la vergüenza, la decepción es el primer sentimiento de la vida. Con ambos, hacemos nuestra presentación en sociedad. Quizá la decepción tenga algo de la vergüenza: es una vergüenza por todo. Y luego uno quisiera desaparecer, pero desaparecer sin que se note.

No es un sentimiento intenso, solo es devastador. Pero trabaja silenciosamente. Un tsunami emocional de ola bajita pero de infinita longitud de onda. La mayor parte de las veces ni se nota. Lo que nos decepciona es todo. No es esto o aquello, este o aquel, pues eso resulta ser engaño, traición, fracaso. Estas cosas dan lugar a la frustración o al resentimiento, que son fuego. La decepción, en cambio, apaga la vida.

Nada es lo que esperábamos. No es que todo vaya mal, pero no es lo que esperábamos. Nosotros tampoco somos los que esperábamos.

¿Esperábamos más? Quizá. Pero también esperábamos otra cosa. Entre lo que pensábamos que sería y lo que ha sido hay una diferencia de cualidad, no de cantidad.

No era esto, no era esto, es lo que se dice el decepcionado. Naturalmente, puede ser engañado, traicionado, estafado, pero su sentimiento profundo es de pena, no de ira. Pena porque las cosas sean así, porque haya que vivir con eso.

En la frustración, uno confía en que las cosas cambien más adelante, en otras circunstancias, con otra gente. En la decepción, nada cambiará nunca. El mundo es este y no hay otro.

El decepcionado lo es por entero. Claro que se agarra a los pequeños placeres, alegrías, celebraciones. No odia la vida, lo que podría ser la vida. Odia esta vida. Ni siquiera odia, para ser rigurosos, sino que desprecia, desvaloriza hasta llegar a cero. Así que no renuncia a las inesperadas expansiones del corazón o del cuerpo. Pero a lo que nunca se agarra es a la esperanza. Mejor dicho, lo que aprende es a no agarrarse a la esperanza.

Ya no. Es la historia de Jacob, en el Génesis.

Tiene un hermano gemelo: Esaú. Se pelean en el vientre de la madre. ¿Por qué se pelean? Cuando Jacob sale al mundo agarrado al talón de su hermano, sabemos por qué se peleaban. La prelación en el tiempo, la primogenitura. Ambos querían ser los primeros, querían la herencia y la potestad en aquel linaje patriarcal.

Así que Jacob empezó luchando. Luego, no dejó de hacerlo, aunque habría preferido otra cosa.

Pero hubo un tiempo en que fue un hombre tranquilo, perfectamente integrado en su mundo, piadoso, algo ingenuo. «Un hombre de tienda», lo llama la Biblia. Hogareño, modesto, aplicado a sus cosas. Hay un adjetivo hebreo que encaja con él y que el texto le adjudica: *tam*. Integra todo lo que de pacífico puede tener un hombre. Incluso su incapacidad para ser lo contrario.

El nombre de Jacob recuerda esa primera intervención en el mundo, agarrando un talón, intentando no quedarse atrás: *aquev* («talón») y también *aqob* («hermano»). No conviene olvidarlo. Hay ahí una voluntad de no rendirse, de pelea. Una forma compuesta, más antigua, de este nombre es *Ya´aqob-El*. Fuerte con Dios o Dios proteja. Cuando acaben por llamarle Israel solo habrá que hacer evolucionar esta fórmula y ya será «el que lucha con Dios» o también «hombre junto a Dios». Dios, en todo caso, es una proximidad.

Esaú, en cambio, es lo opuesto a «un hombre de tienda». Caza y galopa por los bosques y los montes con su rojo cabello al viento en busca de animales, siempre tiene hambre, siempre está maquinando alguna ferocidad. Es un hombre de acción. Y de muerte. Sin embargo, da la impresión, del principio al final de su vida, de que acepta lo que le dan, de que no espera demasiado y de que, cuando

le engañan, su resentimiento se diluye en el tiempo. En la aceptación de lo que le toca también es diferente de Jacob.

Es difícil saber por qué no le quiere la Biblia. Menos aún le quiere el Midrás (esos textos que tienden a explicar por su cuenta lo que la Biblia calla), que insiste en que este hombre no da la talla, una especie de fiasco de la naturaleza o de la estirpe. Tal vez no les gusta porque esos mismos textos lo han convertido en un extraño.

No hace vida social, no le interesan las tareas rutinarias y para colmo se une a mujeres extranjeras. Y se comporta como un déspota oriental. Para decirlo todo, la literatura judía le trata como a un extranjero. No debería estar allí.

Pero esa extrañeza es necesaria para que entendamos al auténtico extraño, al que siempre estará fuera del mundo: a Jacob. Al que fundará un pueblo, pero nunca será como los que le rodean. Aunque se parece mucho a nosotros.

Cierto día, Esaú llega de una de sus correrías con un apetito desesperado y le cambia a Jacob la primogenitura por el plato de lentejas que estaba cocinando el «hombre de tienda». Está tan ciego de hambre que ni siquiera distingue que son lentejas. «Eso rojo», dice. Tan ciego que más tarde ni siquiera se acordará del disparatado trato que acaba de hacer. Jacob tampoco sale muy bien parado, ni como hermano ni como persona. Es un miserable ventajista: aprovecha sin titubeos la ocasión y abusa de un hambriento que para colmo es de la familia. No ha sido premeditado, pero se ha beneficiado de la oportunidad de tal manera que se desvela toda la ambición que se pudría en su interior de segundón. Ahora sí le ha agarrado por el talón y le ha hecho retroceder. Ahora se ha convertido en el primero. Hay que reescribir la historia.

Sin embargo, cuando llega el momento de la bendición paterna, el rito mediante al que se accede a la primogenitura efectiva, no parece muy decidido. Rebeca, su madre, tiene que empujarle, casi obligarle. Ella monta el atrezo del engaño, le viste con la ropa de Esaú, pone piel de cabrito en sus manos y en su cuello lampiño, y hace el guiso que el padre Isaac ha exigido a Esaú para consumar la bendición.

Tembloroso, se pone en el lugar que habría debido ser para el hermano. Y el padre cae en la trampa. Aunque algo dice al lector que estaba deseando caer en ella: descubre que la voz no es la de Esaú y acaba conformándose con el olor de su ropa.

Después aparecerá Esaú y no recibirá siquiera una bendición de consolación, aunque la suplica. Pero el que importa es Jacob, el estafador de las lentejas. Por lo que sucede más tarde –esa renuencia a suplantar a su hermano–, suponemos que se arrepiente o que se avergüenza de lo que ha hecho, o que nadie –ni siquiera él– se toma en serio estos canjes cuando la gente está desesperada y no sabe lo que dice ni lo que hace. El propio Esaú no parece darse por enterado cuando acepta cocinar para el padre un guiso de caza para proceder a la bendición.

Aun así Jacob vuelve a estafar cuando simula ser Esaú. Pero esta segunda estafa es distinta, porque revela una rotunda falta de carácter. Ni siquiera la comete por iniciativa propia. Tiene que venir la madre y ponerse al mando. Es lógico, él ya sabía que estaba mal. Que la primera vez ya estaba mal. Y a la iniquidad suma ahora la cobardía. ¿Este sujeto va a ser el gran patriarca de Israel, el origen de las doce tribus?

Tampoco terminará ahí su primer capítulo de bajezas. Por miedo a que se case con alguna de las extranjeras como las que frecuenta Esaú, Rebeca convence a Isaac de que lo envíen a casa de su hermano Labán, en Paddán Aram. No se menciona en absoluto ninguna amenaza de Esaú ni que temieran su reacción. Este, bien al contrario, busca retractarse en lo posible entre las hijas de su tío Ismael, al sospechar que a sus padres no les satisfacen sus actuales relaciones.

El caso es que la primogenitura de Jacob se ha convertido en un exilio. Un exilio al que se va además con las manos vacías. Si busca esposa, desde luego no lleva nada que ofrecer a cambio. Ni dinero ni patrimonio ni destrezas profesionales conocidas. Esaú al menos cazaba. A lo mejor aspira a encontrar empleo de cocinero. ¿Era esto lo que esperaba? ¿No se tiene la sensación de que avanza por un camino que cada vez le debilita un poco más? No es una víctima del destino. Es una víctima de su falta de carácter. Por supuesto,

tampoco en esta ocasión se ha enfrentado a su madre o ha opuesto alguna resistencia, por simbólica que fuera. Le mandan y obedece. Y se va hacia la disolución como una oveja al matadero.

¿Es solamente un ingenuo? ¿O es que ha aprendido algo que no está contando, que el texto no cree oportuno contar?

Recapitulemos su corta vida hasta ahora, las cosas que ha hecho, el valor que le merecen, y el valor que le merecen aquellos que han contribuido a ellas. Su padre es un ser con cierta facilidad para engañarse a sí mismo y cometer injusticia contra uno de sus hijos para beneficiar al otro (cuando en Guerar hizo pasar a su mujer por su hermana, por temor a la competencia varonil, el pincel ya empezaba a retratarle). Su madre, Rebeca, es una embaucadora con intereses propios y una despiadada metomentodo. No habla con Esaú, porque no le quiere como hijo y porque le desprecia como hombre. A Jacob no le escucha. Jacob es una extensión de los planes que cruzan por su cabeza, al parecer, algo inconexos. Esaú, para decirlo coloquial y claramente, es un pirado que hace cosas de pirado y un hiperactivo que va de acá para allá sin ton ni son. Y en cuanto a Jacob mismo, lo ha aceptado todo con una resignación cobarde que cada vez lo vuelve más sumiso.

Lo llamativo, en todo caso, es la dificultad que tiene esta familia para llevar a cabo las dos tareas fundamentales de los afectos: ser honestos con los sentimientos y prestar atención. Y la familia que nos da el ser es el primer mundo al que nacemos. De modo que la familia de Jacob y el mundo del joven Jacob no pueden haberle provocado más que ese devastador sentimiento de que nada es como se esperaba que fuera, como se supone que es. Que la apariencia y el deber ser de las cosas no son más que la coartada de las cosas.

No conoce más variantes que ese mistificado espacio familiar al que inevitablemente, como todo el que no ha salido del lugar de la infancia, confunde con el mundo. Y en consecuencia la decepción se convierte en tempestad silenciosa, en la apagada convulsión de un alma que no tiene a quién dirigirse porque no hay nadie. El mundo está vacío. La decepción es un agujero negro. Estás solo.

Eso explica que descansando de camino a Paddán Aram, a la

casa de Labán, tenga un sueño en el que los ángeles suben y bajan del cielo por una escala interminable. Se ha dicho que Jacob es el primer soñador de la Biblia. Desde luego es el primero que necesita otro mundo para soportar este. Esta visión onírica ha sido interpretada de muchas maneras, pero creo que no hay mucho que interpretar. Se trata de la necesidad de que aparezca otro mundo, con otras formas, ligero y sin tribulaciones, que transita entre distintas naturalezas suavemente, sin dolor, sin engaño, un tanto flotante.

La imagen de la escala es una imagen consoladora, pero nace de la decepción, de la búsqueda desesperada de un contrapeso para el vacío de la sociedad humana, que ha sido desnudada. Hay otras existencias y otras esferas, no todo se agota en las miserias del trato familiar, en los mandatos paternos y en el silencio que sigue. La escala y los ángeles.

Un hombre hace un camino en solitario. Desconoce el lugar al que va y el destino que le espera. Viene de otro lugar que ha tenido que abandonar. Es una gran soledad en un inmenso desamparo. El sueño viene a acompañarle. Pero el sueño es lo más profundo de la soledad. En él nos quedamos a solas, no completamente humanos, sino sometidos a las visiones del animal desarraigado, expulsado por unas horas de la presencia de los otros, abandonado a imágenes espontáneas, sin reflexión y sin contraste. El sueño es una realidad absoluta: no lo controlamos, estamos a su merced y nadie puede ayudarnos. El sueño es la realidad absoluta de la soledad. Su inapelable manifestación.

Dios habla a Jacob en esa absoluta soledad y le bendice. Le da la tierra en que se ha acostado y le promete una descendencia tan extensa como el polvo de la tierra. «Mira que yo estoy contigo». No, Jacob, no estás tan solo como creías. En el lugar donde soñó con la escala, Jacob erige una estela a Dios, porque en aquel lugar considera que está la casa de Dios (*beit-El*).

Pasa algo más. A las piedras consagradas las llamaban *massebá* y solían ser de gran tamaño. Jacob la planta solo, algo que requeriría una capacidad hercúlea. Es la primera vez en que se percibe su fuerza. Como si recuperase, junto a la determinación que tuvo en el

vientre de su madre, la energía física que aún no ha sido debilitada por su tortuosa existencia.

Quizá está empezando a ser fuerte otra vez. Pero «fuerte con Dios». Ya está empezando a ser *Israel*.

Lo malo es que la vida no cambia. Por muchas promesas que te haga Dios, el mundo sigue siendo el mismo. Lo bueno de tener a Dios es que sabes que hay algo más que esta pena terrestre (además de tener a alguien con quien hablar). Pero no cambia nada de la onerosa tarea de tener que afrontar los días. La decepción ha obtenido un consuelo sin dejar de ser decepción.

De modo que en casa de su tío Labán confirmará que la mentira y el engaño pastorean aquellas tierras de ovejas y carneros igual que en Canaán.

Labán le promete el matrimonio con su hija Raquel, de la que se ha enamorado enseguida, si trabaja gratis para él durante siete años. En realidad, no es un plan demasiado malo. Jacob ha llegado allí con una mano delante y otra detrás. Gracias a los tejemanejes de su padre y de su madre, ellos continúan viviendo felizmente entre sus apriscos y él, el heredero, el primogénito, no tiene un chavo para la dote de Raquel.

No, aquí no hay engaño. El engaño viene cuando, cumplidos esos siete años, Labán le mete en la cama a Lía con un subterfugio en lugar de a su hermana Raquel y amanece casado con ella. Lía, la de «ojos tiernos», o sea, bizca, no había entrado en ningún momento por los de Jacob. Su tío se justifica diciendo que no es costumbre por aquellos pagos dar primero a la menor, Raquel, y luego a la mayor, Lía. Si trabaja gratis otros siete años, entonces ya podrá obtener a Raquel. Y así es como Jacob se encuentra casado con una mujer a la que no quiere ni querrá, con la perspectiva de dos mujeres en lugar de una y con catorce años en lugar de siete para conseguir a la que realmente desea.

De Jacob no se escucha queja en todo el relato. Ni el más ligero lamento. Solo en un momento muy posterior, cuando esté a punto de cambiar de piel, de ser Israel, se enfrentará con resentimiento a Labán, pero sin estridencia y, por supuesto, sin violencia. Y a raíz de otro asunto. Si por él fuera, no se le escucharía en ningún momento.

Tampoco en la felicidad. Parece no tener estados de ánimo, nunca se le siente contento o desdichado. La realidad le atraviesa, pero no se queda para convertirse en una de esas heridas que nunca cicatriza, sino que sigue de largo. El silencio del mundo se ha introducido en él. Sabe lo que hay y lo que habrá. El mundo no cambia. ¿De qué hablar, entonces?

De él solo se escucha su llanto. No llora tanto como un héroe de la *Ilíada*, pero llora, lo que es una anomalía en el Antiguo Testamento. Además los héroes de la *Ilíada* lloran en un contexto de iguales, de semejantes con los que se comunican, y expresan algo. Y de ese modo configuran sus emociones, los vemos. Jacob llora ante Raquel la primera vez que la encuentra, tras su penoso viaje y las penosas sensaciones que debió arrastrar como exiliado tras tocar la gloria de la primogenitura. Lo cierto es que la Biblia dice que «estalló en sollozos». Los sollozos no son lágrimas tiernas. Son lágrimas que ha producido la desesperación y quizá una esperanza entrevista. La expulsión, el viaje, la soledad de los días, el desconcierto, la incertidumbre del destino. Todo podía haber sido de otra manera.

Podía seguir en su casa, con sus padres, en su tienda, ¿por qué le han echado al mundo?

Y ahora al llegar, se encuentra con una muchacha que es su pariente, que le alegra la vista y de la que se enamora enseguida. Y ante él se abre un horizonte de descanso, de vida compartida, de hogar para el «hombre de tienda». El sollozo es un desahogo de las penalidades sufridas. Es llegar a la meta y decir he llegado, no sabéis de dónde vengo, lo tenía todo y ya no tengo nada, por el camino encontré a Dios y Dios me habló, le erigí una estela, he pasado miedo, me he sentido solo, había perdido la esperanza.

El sollozo de Jacob puede estar diciendo todo esto, pero dice sobre todo: tal vez me he equivocado y existen lugares donde se vive sin falsedad ni argucias, donde las cosas son lo que parecen. El sollozo de Jacob es todavía esperanza. Un pequeño rescoldo en lo más íntimo de su ser le dice que tal vez se pueda vivir una vida sin dobleces ni daño.

Volverá a llorar más tarde, pero será otro llanto y significará otra cosa. El de ahora significa esperanza. Porque Jacob aún no ha

aprendido lo suficiente sobre lo que hace la esperanza.

El personaje ha experimentado una evolución psicológica visible. Al principio, vivía ingenuamente entre los suyos una existencia estable, predecible, igual a la de sus antepasados, con normas invariables, el ayer y el mañana se fundían en el hoy. Luego, se encontró echado a los caminos y se sumió en una desesperación silenciosa. A continuación llegó Dios y enseguida Raquel, es decir, la promesa. Y en ambos casos una promesa que alentaba –o consagraba– la confianza en el futuro. Jacob ya sabía lo que tenía que saber sobre el comportamiento de la gente, las instituciones y los afectos. Pero por una ranura de ese edificio aún sin rematar se coló de pronto la esperanza. De la ingenuidad a la esperanza pasando por la desesperación. Es un camino que conocemos. Es un camino del que sabemos además adónde lleva. Porque, entre otras cosas, ya lo hemos visto en él.

El llanto de Jacob dice mucho de Jacob. Dice todo lo que calla. Pero no le convierte en un hablador, no confiesa nada a nadie. Está aún invadido por la decepción, aunque no absolutamente, porque todavía no es un cofre sellado al exterior. Aún solloza. Aún sabe decir que espera que la promesa se cumpla.

Por lo demás, a Jacob no lo conocemos. La verdad es que no hay nada que conocer. Si el mundo es un vacío de comunicación, porque todo en él está perturbado por mistificaciones y mentiras, los intercambios con la conciencia y la conciencia misma se vuelven absurdos. Sin exterior no hay interior. Hay intimidad cuando hay publicidad. Sin uno de los opuestos, el otro carece de sentido o es una cosa inefable, dispersa, confusa. No hay nada que saber porque no hay un *algo* que saber.

El peligro de decepcionarse del mundo es que la decepción se mete dentro. Tsunami de ola bajita.

Con la promesa aún parpadeante, Jacob cumple los catorce años de trabajo gratuito y se encuentra casado con dos mujeres e igual de pobre que cuando llegó a Paddán Aram. El futuro que atisba es vivir condenado a esclavitud el resto de su existencia para engordar los rebaños del suegro y alimentar a sus mujeres y a su prole.

Sin noticias de la primogenitura.

Acuerda con Labán hacerse un rebaño propio con las cabras y ovejas que nazcan negras, pintadas o manchadas, progenie extravagante. Y milagrosamente, con la ayuda de Yahvé el promisorio y cierta magia, sus rebaños se hacen numerosos y más grandes que los de Labán.

Surge la envidia y la sospecha, y a Jacob no le queda más opción que reunir gente y ganado, poner pies en polvorosa y regresar, por mandato de su Dios y para huir del peligro y de verse expoliado sin contemplaciones, a la tierra de sus padres. De estos el relato ya no dará más información, excepto la de su muerte, telegráficamente.

Cumplieron su nefando papel y salieron de escena.

Labán con sus huestes le da caza en el monte Galaad. Resumiendo mucho, Yahvé advierte al suegro que no toque ni un pelo del yerno; Labán y Jacob hablan, y Jacob le dice encolerizado: «Catorce años te serví por tus hijas y seis por tus ovejas, y tú has cambiado mi paga diez veces. Si el Dios de mi padre no hubiera estado por mí, a fe que ahora me despacharas de vacío». Firman un pacto de no agresión, erigen el correspondiente monumento y se marchan cada uno por su lado.

La cólera de Jacob. Como la de Aquiles, hace que el personaje se convierta en individuo. Adquiere estatura moral, relevancia psicológica. Nos obliga a mirarle. Es alguien, aunque hasta el momento no hayamos sabido darnos cuenta. En Jacob y en Aquiles hay una afrenta. Pero en el griego es una mancha en el honor ostentado y en el hebreo, sordo maltrato. Por lo demás, ni Jacob ni nadie sabía que cupiese en él la cólera. Y adquiere mayor relevancia si se pone en consonancia con el motivo: las promesas mentirosas, las esperanzas pisoteadas.

Lleva toda una vida así. Desde la época de la primogenitura hasta hoy las promesas no han sido más que formas de distraer a un incauto para cometer la estafa. Todo lo que le prometían era un paso más hacia su aniquilación. Le prometieron ser dueño de un gran patrimonio y a continuación se encontró errando por los caminos con los bolsillos vacíos. Le prometieron una esposa y se encontró convertido en esclavo durante catorce años. Le prometieron un rebaño propio y ahora quieren quitarle lo que ganó

arañándolo a la mala fe y a la explotación descarada.

Está harto de promesas. Se puede morir por ellas, lo que no se puede es vivir con ellas. Las personas juegan con las expectativas de otros, con sus esperanzas, con su tiempo. Es el juego del poder, de los que tienen poder. Como lo tenían sus padres y lo tenía Labán.

Proyectar en el tiempo, abolir el presente y apostar –mejor dicho, hacer que apuesten– a futuros, cualquier futuro con tal de que se apueste. Hay mucha gente que paga por un más allá, en la economía, en la ciencia, en la religión, en el amor, en la familia. Y que demasiado tarde se da cuenta de que el precio es la vida. Como Jacob. Demasiado tarde o nunca.

¿Cómo no ha de ser la historia de un decepcionado? ¿Cómo no decepcionarse si se vive a base de promesas cuyo cumplimiento incumbe siempre a otro? Uno podría preguntarse por qué al otro le gusta tanto hacer promesas. ¿La promesa es la gran mentira de la que nadie advierte? ¿Es imposible vivir con lo que se tiene? ¿Lo que alimenta la vida es algo que siempre ha de quedar lejos?

Y entonces el relato y Jacob alcanzan el vado del Yabbok. Desde el otro lado, Esaú viene hacia ellos con cuatrocientos jinetes. No hay ningún motivo para pensar que venga en son de paz. Jacob tiene miedo. Dios le ha alentado a llegar hasta allí, le ha prometido descendencia numerosa, tierras que son países enteros, riqueza, gobierno. Solo tiene que creerle. Solo tiene que creer en su promesa. Otra.

Pero Jacob sabe demasiado de promesas y sabe demasiado de esperanza, ese sentimiento de apariencia benévola y corazón duro que viene de regalo con la promesa. Sabe que la esperanza es el pan de los pobres de espíritu. Mientras hay vida hay esperanza, reza el dicho. Mejor sería decir que mientras hay esperanza, la vida peligra. Dios insiste: Jacob ve dos grupos de ángeles y llama a ese lugar Majanayim (dos campamentos o dos ejércitos). Pero eso no sirve con su miedo. Está tan aterrorizado que sus mujeres, según el Midrás, se lo reprochan con dureza. Para qué las ha llevado hasta allí, por qué han abandonado la casa de su padre, si no tenía el valor suficiente para afrontarlo. De noche, se retira a meditar. Aún no han cruzado el Yabbok.

Y entonces sucede la gran rebelión. Jacob, el hombre fuerte, es atacado por alguien aparentemente más fuerte que él. Luchan durante toda la noche. Al rayar el alba el otro quiere irse. Ya está bien, parece decirle. Tengo que irme, le dice en realidad. Pero Jacob no le suelta. Entonces el extraño le hiere en el muslo y se va, no sin antes cambiar su nombre: «A partir de ahora tu nombre será Israel (*ki sarita im El*), pues has luchado con Dios y con los hombres, y has vencido».

Para el texto bíblico este contrincante es, en primer lugar, «un hombre» (*Ish*). No es un ángel ni un espíritu ni mucho menos Dios. Acaba siendo Dios, pero no lo era. Es alguien como Jacob, y se distingue tan poco de él que de hecho la pelea no termina de decidirse. ¿Quién es alguien con igual fuerza que uno mismo, a quien no se puede vencer y que ha de herirnos para poder abandonarnos?

Ese alguien solo podemos ser nosotros mismos. Nos combatimos con igual fuerza, para lo bueno y para lo malo; nos vencemos con mucha dificultad, aunque lo justo sería decir que casi nunca, que nuestras inclinaciones, apetitos y deseos siempre resultan una pelea interminable e indecisa; y solo salimos de nuestras encrucijadas hiriéndonos, despellejándonos, con el dolor clavado en la memoria para siempre.

Ahora bien, malheridos y dando tumbos, en ese raro instante de victoria nos convertimos en dioses, pues hemos vencido al invencible: el que éramos cuando creíamos. El que era Jacob cuando creía en las promesas. La creencia se vuelve piel. Es naturaleza.

Arrancársela es desollarse vivo. No es difícil, es imposible. Excepto para los dioses. Para el hombre que es solo hombre al principio de la pelea y luego ya es Dios. Luego, ya es Israel, el que se venció (*vincit qui se vincit*), el que se atrevió a mirar a Dios.

Tal vez mirar a Dios sea no creer en promesas, no alimentarse de esperanzas. Sería el aprendizaje de la decepción, lo que en realidad nos enseña.

Jacob pelea con Jacob en el vado de Yabbok. Y el que sale victorioso es Israel, es decir, el que ha peleado con Dios y con los hombres y ha vencido. El superviviente de sí mismo, el hombre

nuevo, ese es el que se ha llevado la victoria. Ni Jacob ni el adversario han ganado.

Ha ganado Israel. El que lucha con Dios y con los hombres (*ish*, *El*) y sale inevitablemente trasformado en otro. Nadie vuelve a ser el mismo después de semejante pelea.

Y de este modo, peleando contra sí mismo, Jacob, el gran decepcionado de la Biblia, abandona toda esperanza en la promesa. Todavía creía en ella. Llevaba con él a su familia y todo lo que tenía, y pronto se encontraría con Esaú. ¿Cómo no creer en lo que Dios le había prometido? Cuanto mayor es el peligro, más necesidad de creer en las promesas de salvación, en cualquier promesa que libre de ruinas y muertes.

Pero eso se ha terminado.

No es extraño que cuando Israel se encuentre con Esaú se arrodille siete veces, lo que para los exégetas es a todas luces excesivo, humillante, y más para el que ha sido ungido como padre de un gran pueblo que llevará su nombre. Pero la explicación es sencilla. Ya no cree en promesas. Quién sabe lo que tiene en mente Esaú, que no es precisamente previsible. Lo que Dios le ha dicho le parece bien, pero ahora hay que ver lo que decide el hermano.

El mundo es invariable en su determinación de hacer el mal, de engañar, de pervertir, de jurar en falso. Eso no lo cambia el que las promesas las haga Dios e incluso que las cumpla. Sí, puede que llegue a ser el padre de un gran pueblo, pero mientras tanto hay que tratar con el mundo tal como es. Y el mundo no es de fiar.

Se reconcilia con Esaú. Esaú quiere acompañarle. Pero Israel busca una excusa y sigue su propio camino.

El camino de un hombre decepcionado que ha aprendido de la decepción lo fundamental: que la esperanza y la desgracia a menudo se confunden.

El camino de un hombre al que se le ha prometido todo, pero que al fin se ha liberado de las promesas.

Opus:

La Historia de Jacob (Génesis, 25, 19-50), el patriarca que alumbró a los fundadores de las doce tribus de Israel, y dio nombre al pueblo elegido, es un relato que reúne a las tres fuentes escritas fundamentales del Génesis: Yahvista, Elohísta y Sacerdotal. Quiere ello decir que los textos que actualmente lo componen fueron redactados originalmente entre el siglo VIII y el V o IV a. n. e. Su forma definitiva y las decisiones según las cuales se intercalaron estas tres fuentes se produjeron a partir de ese último siglo, por redactores probablemente sacerdotales. La debilidad de Jacob y su sorprendente elección como cabeza fundadora de Israel ha sido tratada con amplitud por la literatura exegética. Otra cosa han sido los resultados, generalmente doctrinales.

No hay doctrina en la Historia de Jacob, sino un profundo análisis de los sentimientos que contribuyen a la creación de un carácter capaz de afrontar las miserias de las relaciones humanas en el seno de la sociedad.

Contra el miedo a vivir

> Nuestro tiempo no pasa, al menos, en balde. Algo de su pasar queda, como en el fluir del agua del río, que pasa y queda. El cauce y el río mismo permanecen.
>
> MARÍA ZAMBRANO,
> *Hacia un saber sobre el alma*

Decir que el Eclesiastés es un libro extraño es decir poco. Se trata de un libro descreído, desesperanzado, bronco, más bien un exabrupto con pretensiones poéticas y didácticas a la vez. Sin que a primera vista ninguna de ellas cuaje del todo.

Tampoco lo suaviza el lugar en que está colocado, dentro tanto del canon judío como del cristiano en el Antiguo Testamento, entre los libros sapienciales. ¿Contiene una sabiduría que no se alcanza si lo leemos solo superficialmente?

¿Un secreto sobre la vida que se oculta al lector desprevenido? Muchos sabios han debido de reflexionar mucho para ponerlo donde está, en el interior de un canon religioso dentro a su vez de un libro sagrado. O quizá, simplemente, se dejaron arrastrar por la tradición, por la historia, por la figura reverencial que durante siglos se ha supuesto que lo había escrito: nada menos que Salomón, como era de esperar.

La verdad es que en la actualidad la autoría es incierta y compleja: uno o varios redactores, añadidos, interpolaciones, métricas diferentes, etc. El narrador se llama a sí mismo en hebreo Qohélet y en el griego de la Septuaginta *Εκκλησιαστής* («Eclesiastés»). Ambas denominaciones vienen a significar cosas parecidas. Algo así como «el que habla en la asamblea (*ekklesía*, de donde después vendrá 'iglesia')» o «relativo a la asamblea». Escribe tras el exilio israelita en Babilonia (a partir de 538 a. n. e.), en un hebreo con fondo arameo, y su pensamiento denota influencias

helenísticas, en las que algunos han percibido resonancias estoicas, epicúreas e incluso cínicas.

En fin, una persona muy culta de la época, relacionada con la corte o la nobleza de Israel, abiertamente hostil a las convenciones intelectuales y sociales, y hondamente decepcionada decidió poner en forma versicular una negación radical del sentido de la existencia humana.

La pregunta es si había alguna intención más. Negar el sentido de la vida está al alcance de cualquiera y no hace falta mucha ilustración. Más bien, lo contrario. Cualquier zoquete puede afirmar que nacemos y morimos ante la indiferencia de la naturaleza y del universo, y que en realidad somos unas cuantas paladas de tierra.

Construir el sentido es lo difícil, y exige inteligencia y determinación para no convertir nuestro paso por este mundo en una queja lastimera, intolerable para quienes nos rodean e intelectualmente raquítica.

Todo el que vive se adueña de una forma o de otra de un sentido que le permite continuar. Una de esas formas consistiría precisamente en predicar contra el sentido, como hace el nihilismo filosófico, cuyo sentido existencial consiste en propalar su propia filosofía. Es imposible o extenuante o demente afrontar la supervivencia y las exigencias de la vida en sociedad sin añadir valor a la acción. (Claro, que puede que todos estemos locos, como sospechaba Freud).

Fuera de esto, parece difícil aceptar que un libro como el Eclesiastés se haya colado en el canon occidental exclusivamente por un repertorio de denuestos, tampoco demasiado originales, por cierto. Y que el autor o autores hayan decidido componer versículos con su menguado tema. Tiene que haber algo más que negación. Hay que mirar en el texto.

El enemigo recalcitrante del Eclesiastés es la acción humana en tanto esperanza de una retribución, ya sea conquista, utilidad, placer, justicia o lo que se quiera. Ya conocemos la tragedia de Job.

«¿Qué saca el hombre de toda la fatiga con que se afana bajo el sol? Una generación va, otra generación viene. Sale el sol y el sol se pone». El estribillo es conocido: «Vanidad de vanidades» (Ec. 1, 2-3)

o dicho literalmente en hebreo «vaho de vahos».

Nuestra vanidad inventa el beneficio, la retribución, el éxito, la necesidad.

«Consideré las obras de mis manos y el fatigoso afán de mi hacer y vi que todo es vanidad y atrapar vientos, y que ningún provecho se saca bajo el sol» (2, 11).

Vanidad: lo vano, lo que está hueco. Las obras están huecas, el vacío es el fruto de nuestras manos. Una generación viene y otra va.

Morimos y desaparecemos. Y todo nuestro trabajo (que es un vaho) se lo lleva el viento. Tampoco hay progreso social o espiritual gracias al esfuerzo:

«Lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso se hará. No hay nada nuevo bajo el sol» (1, 9).

El resultado es la amargura: «He detestado la vida, me repugna cuanto se hace bajo el sol» (2, 17).

El rechazo de la vida y la vanidad van juntos, y es un rechazo violento, pero también apunta a la psicología del autor. Lo que escribe no lo sabe por cuenta ajena, sino que lo ha experimentado en carne propia. La violencia, la negación furiosa lo delata. Él también se ha esforzado, él también ha confiado en la retribución, él también ha imaginado que lo que hacía servía para algo. Finalmente, ha descubierto que le ha pasado lo mismo que a los demás, que su obra no ha significado nada, que sus esfuerzos no han dejado huella.

Queda solo ese cansancio iracundo de los que han esperado demasiado de sus actos. Una derrota que es universal, pero que el autor convierte en una cuestión personal. Ruido y furia. «Consideré las obras de mis manos...».

Hacer las cosas confiando en que cumplan un propósito y sean reconocidas es a menudo inevitable, pero como ya se vio en Job, la correlación entre lo que se hace y lo que le sigue es arbitraria. Las consecuencias no dependen de nosotros.

Es probable que el narrador del Eclesiastés lo hubiera sabido del mismo modo en que lo sabemos nosotros, pero sin haberlo aprendido... igual que nos pasa a nosotros.

«En mi vano vivir todo lo he visto: justos perecer en su justicia e

impíos envejecer en su iniquidad» (7, 15). «Hay justos a quienes les sucede lo que corresponde a las obras de los malos y malos a quienes sucede lo que corresponde a las obras de los buenos» (8, 14).

Y de nuevo levanta la voz:

«En la sede del derecho está la iniquidad y en el sitial del justo, el impío» (3, 16).

Esta escritura gesticulante, resentida...

De la inutilidad de la acción deriva la inutilidad de la vida entera. Una vez que se detesta la vida y que se felicita «a los muertos que ya perecieron» y se afirma que es «más feliz el que aún no ha existido» porque no ha visto «iniquidad» (4, 2-3), ya no queda edificio en pie. Todo paisaje es su escombro.

Por supuesto, también la sabiduría entra en el mismo lote y con sus propias pegas. La primera es, por así decir, epistemológica. El universo es obra de Dios y aunque «ha puesto el mundo en los corazones» (3, 11), el ser humano nunca llegará a «descubrir la obra que Dios ha hecho de principio a fin». Es decir, nunca podrá conocer «toda la obra de Dios» (8, 16). La sabiduría humana es limitada, como ya venía advertido desde el Paraíso. Lo llamamos sabiduría, pero sería mejor servirse de la expresión del filósofo Nicolás de Cusa (1401-1464): «docta ignorancia».

Convendría definir algo más el término *sabiduría*, pero resulta que el Eclesiastés no está interesado en ello. Se conforma con advertir de los límites, de tal modo que no sería desacertado hacer equivalente sabiduría y conocimiento de los límites. Como en el mundo antiguo por lo general, el sabio no es el que sabe de algo en particular, el técnico-científico o científico aplicado, sino el que distingue entre lo que puede llegar a saberse y aquello que no se sabrá nunca. Es decir, aquel que conoce la situación del corazón humano en el mapa del universo. Al enfatizar la imposibilidad de conocer toda la obra de Dios, el narrador del Eclesiastés está dando una definición implícita de sabiduría que nos resulta conocida.

La segunda pega tiene que ver con el dolor que produce la sabiduría: «El corazón de los sabios está en la casa del luto» (7, 4). «Donde abunda sabiduría abundan penas, y quien acumula ciencia

acumula dolor» (1, 18). Está claro y aquí no se precisa mayor aclaración. Se designa como sabio a quien es consciente de la vanidad del mundo y de los límites humanos. Eso es lo doloroso, a lo que habría que añadir el espectáculo de iniquidad y de falta de consciencia de la gente y del mundo.

El sabio se duele y al sabio le duelen. No alcanza lo que quiere y no le aprecian como quiere. Como ya advirtió Platón sobre el filósofo, en la ciudad no hay sitio para él (salvo como jefe de ella, decía).

Tampoco lo hay en su corazón, pues lamenta lo que hace y lamenta lo que es.

Precisamente al llegar a este punto surgen dos preguntas que brotan espontáneamente a partir del sermón de este hombre de la asamblea (una *exhortatio* en toda regla). La primera se refiere a qué pinta Dios en una vida concebida así. Y la segunda, para qué sirve y qué falta hace el conocimiento, tan doloroso como tristemente incompleto.

El Dios del Eclesiastés es un *deus absconditus,* más oculto aún de lo que proclamaron el profeta Isaías y luego el teólogo Tomás de Aquino: no imparte justicia en la tierra, no hay indicio de que la imparta tampoco en una vida ultraterrena (que no existe para los judíos de la Tanaj) y ni siquiera dispensa una retribución adecuada a los actos, por mínima o rara que sea. No habla con los hombres y no parece tener un plan, excepto el de hacerlos desaparecer del mapa cuando le perturban.

Sencillamente, Dios ni está ni se le espera. Creó el mundo y se fue. O bien lleva descansando desde aquel séptimo día que al parecer aún no ha concluido (pues no se hizo de noche). De vez en cuando descarga un golpe furioso contra los humanos, como en el Diluvio, sin que las causas estén muy claras. Hace juicios sumarísimos, pero con argumentos oscuros. Y asiste impasible al espectáculo de desidia y rapiña del género humano.

En fin, Dios es lo que creó el mundo. ¿Por qué creemos eso, según el Eclesiastés? Bueno, en algo hay que creer. Todo el mundo cree. Es una tradición, una costumbre, un elemento de integración social, ya saben. Es como el mito para los griegos, una pieza de

sabiduría que se aprehende no con la razón sino con el sentimiento. Sentimos a Dios, eso es todo. Y lo sentimos verdadero, presente (en su ausencia). En el fondo de nuestro corazón («Él ha puesto el mundo en los corazones»).

Pero ¿lo necesitamos? He aquí una pregunta que no se responde, que no viene al caso, que no procede. Las cosas son así. Es mejor dejarlas estar.

Claro que no puede olvidarse tan fácilmente eso de que «ha puesto el mundo en los corazones». De hecho, habría que prestar atención a esa expresión que advierte de que el mundo está dentro de los corazones o de que corazón y mundo son cosas comunicadas, que al uno se llega por el otro y al otro por el uno. Si es que uno quiere llegar a alguna parte, claro. Entender algo, por poco que sea.

En hebreo, la palabra para «corazón» es *lev* o *levav,* pero es bastante más que el órgano anatómico. Es sede del pensamiento y de las emociones asociadas al pensamiento. Es también la comunicación íntima con el mundo exterior. En griego, lo más parecido sería *thymós*. Un órgano que está dentro y de alguna manera fuera, en su semejanza o reflejo con el universo. Una especie de alma o de emocionalidad profunda.

Pues bien, si desde el corazón podemos conocer el mundo –o el mundo desde el corazón–, entonces Dios es lo que hace sentir corazón y mundo uno junto al otro, el que los enlaza, el que traza el camino. Dios es el corazón en el mundo o el mundo en el corazón.

Dios es la manera en que las cosas han sido creadas, pero sobre todo la manera en que habitan nuestro corazón. La creación está íntimamente ligada al corazón.

Tal vez el universo no existiría si no tuviera un orden que Dios puso en los corazones. No en la naturaleza ni en los acontecimientos. El mundo está allí. El mundo existe allí. La forma de decir eso se llama, en el Eclesiastés, Dios.

Si en otro lugar decíamos que Dios era el lugar en el que nos pensábamos a nosotros mismos, ahora también se sugiere que Dios es la manera en que entendemos nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos. Son dos modos de decir la misma cosa. Porque Dios nació para que pudiéramos entendernos, no para

discutir sobre Derecho Canónico o preparar la guerra santa.

Dios es algo del corazón. Algo que sale de él y que se introduce en él. No sería inapropiado decir que Dios pertenece al corazón, porque es el sentimiento, el pensamiento que nos une a la existencia y nos permite trazar su sentido, asumirlo.

Es decir, Dios está dentro y hace ver lo de afuera. Y puede que estando también fuera pueda hacernos ver en nuestro corazón. Solo desde este punto de vista, y ante la completa ausencia de Dios en el tribunal de la retribución y de la justicia, se entiende que el Eclesiastés afirme repentinamente que «toda obra la emplazará Dios a juicio, también todo lo oculto, también si es bueno o malo» (12, 14).

Si sabemos que Dios no sanciona y que deja vivir al impío y morir al piadoso, si deja torturar al bueno y gratificar al malo, siendo todos al final pasto de la tierra: ¿dónde pues se sanciona esa obra, dónde se celebra ese juicio? Si no hay consecuencias, ¿para qué el juicio?

Indudablemente, a Dios hay que colocarlo en otro sitio, que no es el sitial del juez o de la moral retributiva.

Del mismo modo hay que poner en este contexto la afirmación de que «holgarse en medio de las fatigas esto es un don de Dios» (5, 18) o que «ha hecho todas las cosas apropiadas a su tiempo» (3, 11).

Pues no sabíamos que hubiera dones de Dios, como no sabíamos que hubiera castigos. Ni que el mundo fuera un lugar apropiado, ya que hasta el momento resultaba sumamente inapropiado, más bien estaba patas arriba y nada encajaba con nada.

Habrá que entender entonces, y siguiendo esta teología del corazón, que obtener los placeres sería entonces una conquista personal, no una bendición explícita y externa del Dios, así como lo sería también observar que todas las cosas están en su sitio, en su tiempo, si uno las contempla como debiera. Es decir, no buscando el orden literal de lo justo o lo beneficioso que nosotros imaginamos bueno, sino aceptando el que hay. Si somos capaces de considerarlo como es, si no le imponemos nuestra voluntad o nuestra fantasía.

Voltaire protestó en nombre de la razón contra el terremoto de Lisboa de 1755 en el que murieron 80.000 personas. Y dejó claro

para la posteridad razonable que la razón no podía tener nada que ver con eso, salvo que la posteridad participara del delirio de Voltaire (que no contenía ironía alguna, sino una inconfesable decepción por ser la naturaleza como era).

El orden que deseamos o que imaginamos desear no es el orden que existe. En el tiempo y en el espacio todas las cosas son apropiadas.

Han sucedido y eso las somete a un orden, todo lo variable y catastrófico que se quiera, todo lo impensable que se quiera, pero un orden que el corazón sabe: el de los límites de sus deseos y de su pensamiento, constantemente vulnerados por la experiencia, por el comportamiento de la realidad.

No podemos saber, pero podemos sentir que si la arbitrariedad rige el mundo, entonces ese no es el mundo verdadero. No el nuestro.

Hay otro, más amplio, donde, como decía aquel personaje del cineasta Lasse Hallström, «el azul se vuelve negro y todas las cosas tienen una razón para existir». Esas son razones del corazón, cuyo sentimiento de orden y de sentido hace que palpite. No se necesita que el mundo cumpla a rajatabla un orden preestablecido, sino que el corazón lo sienta, lo busque o lo acepte.

«No busquéis nada detrás de los fenómenos –escribió Goethe–, pues ellos mismos son la teoría». No hay que buscar un orden, pues el orden ya está en lo que vivimos.

En el famoso recitado del Eclesiastés (3, 1-8), que Pete Seeger acabó convirtiendo en canción («todo tiene su momento, y cada cosa su tiempo bajo el cielo; / su tiempo el nacer, / y su tiempo el morir; / su tiempo el plantar, / y su tiempo el segar...», etc.), no hay que deducir un cosmos sometido a leyes de tiempo y espacio, de modo que en otoño se siembra y en verano se recoge, sino un cosmos que en su suceder y en la forma en que sucede está creando sus propias leyes. Hay un tiempo para cada cosa, pero no es el tiempo el que elige la cosa, sino al revés. Las cosas son también y, sobre todo, su tiempo.

El orden está ahí pero no es el que imaginamos. Y mucho menos el que deseamos. Es el orden del corazón que sabe esto y que no lo

rehúye, que, a pesar de todo, sigue sintiendo. Ese es el orden fundamental. Ese es el Reino de Dios.

Y lo mismo respecto de las obras y de las empresas que se acometen. El narrador ya ha dicho que no sirven para nada. Para nada exterior, se trate del beneficio de que se trate, en forma de valor o de reconocimiento. Pero del mismo modo en que dice «no te afanes», porque «no hay provecho bajo el sol» y «todo es atrapar vientos», no deja de recomendar que «cualquier cosa que esté a tu alcance el hacerla hazla según tus fuerzas, porque no habrá obra ni razones ni sabiduría en el Seol adonde te encaminas» (9, 10), pues «para el hombre nada mejor que gozarse en sus obras, pues esa es su paga» (3, 22).

Hay en la acción una posibilidad de gozo. Pero de gozo con la propia obra. Por su propio disfrute, por el gusto de hacerla. En la ética práctica del Eclesiastés se alienta el hacer las cosas que producen placer, placer en sí mismo, cosas por sí mismas. Elegimos –o deberíamos elegir– nuestras obras por la satisfacción que procuran y por ninguna otra razón. Elegir según el placer o de forma que lo que hagamos nos sustraiga del juicio y de la esperanza de recompensa ajena. La recompensa nos la concedemos nosotros mismos o nos la hurtamos. Elegimos. Igual que elegimos entre los mandatos del mundo exterior y el camino que dicta el corazón.

Jepets, la palabra hebrea para placer es en realidad un espectro de todas las posibilidades humanas. Va desde el obtenido con las simples obras o por la satisfacción de apetitos hasta el deseo y el anhelo. El anhelo, como en Parménides, es la cima más alta del deseo, aquello que satisface solo por emprender su camino, no por lo que se obtiene. *Jepets* en su expresión más honda y gozosa vendría a ser aquello que hacemos con anhelo. La acción con anhelo. El máximo placer.

«Aquello que satisface por sí mismo», proclama la ética aristotélica como objeto de nuestros esfuerzos. «Algo que nadie nos puede quitar», añade. Ni otorgar, añadimos nosotros. Cuando se elige la profesión o el lugar de residencia o la forma de vida, la elección ha de estar tomada sobre la base de la inclinación personal, del placer que esperamos al hacerla por sí misma. Del anhelo que

nos arrastra. Como el amor, como el arte, la acción debe transcurrir por un camino agradable y construir una vida habitable, es decir, placentera y autónoma. Independiente del veredicto ajeno.

«Porque así no se recuerda mucho los días de la vida» (5, 19), es decir, los contados días que Dios nos ha concedido en esta tierra. El placer, la vocación, la entrega de corazón es lo contrario de la muerte. La aleja, la pone en un lugar indiferente. Porque lo verdaderamente *deferente* es la satisfacción que se obtiene de lo que hacemos, la manera en que se llenan los vacíos (vanidades) del alma.

Comenzando por la desesperación hemos encontrado el camino de la felicidad. Obsesionados por la muerte hemos conseguido expulsarla de la vida. De la indiferencia de Dios hemos viajado hasta el corazón donde Dios reina. Del desprecio de la obra hemos llegado hasta la necesidad y el gozo de la obra.

Con retorcidos renglones, el Eclesiastés llega a un lugar inesperado. Toda desesperanza es negada finalmente. Hay cosas que hacer en este mundo. Hay placeres y alegrías. Hay felicidad. Lo que pasa es que no estaban donde suponíamos. La retribución es importante y la buscamos, pero resulta que quienes la conceden somos nosotros mismos. Buscábamos lejos lo que estaba aquí. Zarpábamos en busca de un tesoro que esperaba en el puerto, como en el poema de León Felipe.

Pero el Eclesiastés no es un libro paradójico. Es más bien un trayecto.

Para hacerlo es obligatorio empezar por su principio. Por la frustrada esperanza en la vida que después se convierte en desesperación. Y seguir por donde la desesperación vuelve a convertirse de nuevo en esperanza al descubrir, cuando ya el mundo muestra su verdadera cara, que hay un corazón que entiende las cosas y las comparte.

Es un trayecto implacable. Sí, nos morimos sin resurrección posible. Lo que hacemos se lo lleva el viento. Estamos llenos de vanidad y de significados que no significan nada. Nuestro paso por esta vida es indiferente cuando no absurdo. Nos damos importancia y no tenemos ninguna.

Sobre esto no hay consuelo alguno. Solo la fantasía de los fanáticos y los aterrados imaginan un más allá, una recompensa en este mundo o en el otro o cualquier otro alivio de la desnuda verdad que a todos se nos muestra sin contemplaciones. Sin embargo, la falta de consuelo sobre lo que existe es el comienzo del único consuelo posible, pues solo así nos conduce al Reino de Dios que es nuestro corazón. En él, todas las obras tienen sentido, todas las promesas se cumplen y la vida nos reconoce como hijos suyos. Desde él comprendemos –sentimos– que todas las cosas tenían una razón para existir.

Las fuentes de nuestra cultura han insistido a menudo en que hay un pensamiento del corazón con el que se piensa el mundo, lo esencial, lo decisivo. Y que ese pensamiento trasciende lo lingüístico, la codificación, los datos de los sentidos. Lo literal, en suma. Y que esa trascendencia está más dentro que fuera de nosotros, siempre y cuando se entienda que dentro y fuera no son categorías excluyentes, pues el corazón no las excluye (véase en el amor).

De Parménides a Heidegger, pasando por el neoplatonismo renacentista o los imperativos kantianos, la cultura occidental ha mostrado que hay un saber del alma, en expresión de María Zambrano. No solo ha habido ciencia aplicada y libros de la naturaleza escritos en lenguaje matemático, no solo grandes obras hidráulicas (como las que imaginaba Fausto frente al océano) y aceleradores de partículas. También ha habido una forma de pensar la realidad en la que los pensamientos palpitaban. En que se volvían sensibles, en que entendían sin palabras. Y también en el que las palabras se volvían otra cosa, latidos del propio corazón.

El Eclesiastés es la angustia de vivir y el gozo de la vida, el fracaso irrestañable y el éxito rotundo, la perspectiva de la muerte y la eternidad del gozo, en fin, el existir mismo. Sin embargo, su propuesta es elevarse sobre la precariedad y la derrota aseguradas a costa de asumirlas, de rendirse a ellas hasta vencerlas definitivamente.

Sin fantasías, sin mentiras, sin falsos consuelos.

Que esta vida es una mierda, es una buena forma de comenzar a rebatir que lo sea. Sin olvidar que es solo el comienzo.

Opus:

Otro texto atribuido fantasiosamente a Salomón y cuyo título completo es *Palabras de Qohélet, hijo de David, rey en Jerusalén*. Siendo Qohélet, como queda explicado anteriormente, no un nombre propio, sino un atributo de alguien que hablaba en la asamblea. Para algunos era una especie de predicador. Está incluido en ambos cánones dentro de los Libros Sapienciales. Se trata de escritura postexílica, a partir de finales del siglo VI a. n. e., posiblemente con más de una mano.

Casi todos los intérpretes y críticos han puesto el acento en el modo en que el narrador detesta la vida y niega principios fundamentales de la convivencia y de la moralidad. Sería sin más un exabrupto. Si fuera así, sería difícil explicar su inclusión indiscutible en el canon. Aunque la Biblia no es, como hemos comentado en otras ocasiones, un libro moralizante, sino de experiencia.

Hay un giro dramático en el texto, una *peripateía*, que hace que nos vayamos elevando de la falta de sentido de todo al sentido que guarda la vida para aquellos que ponen su corazón en ella. Es difícil percibirlo por la forma en que está organizado el texto, con espasmos contradictorios. Si uno se olvida de la contradicción, la propuesta se ilumina. Y en general, si uno se olvida de la contradicción, la vida y las lecturas mejoran extraordinariamente.

Posfacio: veintidós motivos para pensar con el corazón

Uno. Querer saber lo que no puede llegar a saberse: círculos infernales, fantasías dogmáticas, tiranía de la razón. Una pérdida, un abandono, el más allá. Al final, locura. Antes del final, un dolor que se perpetúa en daño. Un gran vacío esperando en el lugar donde creíamos que se encontraban las respuestas. Donde de hecho se hallan todas las respuestas imaginarias.

Dos. Los culpables buscan culpables. Juzgar para no juzgarse. La propia oscuridad extendiéndose alrededor como niebla. Nosotros la extendemos. Creemos que es nuestra tarea. Al fin y al cabo no está tan mal buscar un poco de justicia. Justicia en medio de la oscuridad. En medio de nuestra oscuridad. ¿Qué podemos ver entonces? Falsa luz, falsos culpables. Pero cuando todo se sepa, incluso antes de que se sepa, nos arrancaremos los ojos.

Tres. Perdona, pero no olvides. Hay que liberarse del resentimiento, hay que curar las heridas. Hay que perdonar para no seguir atado a quien nos hizo mal. Porque el daño ata tanto como el amor. A veces, más. A veces, mata el amor. Pero perdonar no es olvidar. Hay que ser justo con uno mismo: si olvidas, puede que vuelva a repetirse. Entonces serás tú quien no se perdone. Perdona sabiendo que perdonas un mal. Pero no olvides que tuviste que perdonar.

Cuatro. Te juzgarán por lo que sabes. Por lo que hiciste con lo que sabías. Sabías esto y esto otro, y no hiciste nada. ¿Cómo fue posible? ¿No viste que lo perderías todo? ¿Que incluso lo que no tenías también acabarías por perderlo? Sí, pierdes lo que tienes, porque te lo arrebata tu falta de determinación. ¿Pues para qué

quieres algo que no te sirve para nada? Y pierdes lo que podrías tener, pues te encontrarás empezando de cero una y otra vez.

Cinco. Si lo quieres todo es porque no quieres nada. Seguramente nunca fuiste capaz de querer una sola cosa, así que tu amor –tu falta de amor– iba huyendo de una a otra. Hasta que se demostró que el mundo no podía darte lo que querías. Todo eso que querías ya no era de este mundo. Estaba solo en tu cabeza. Y no tenía forma. Probablemente no era nada. Mejor dicho, era nada. Tu gran descubrimiento: nunca quisiste nada. Ni siquiera eso por lo que te mataste.

Seis. Vivimos en tierra de nadie. Todo el tiempo. Cuando no es así, es porque vivimos de una ilusión. Cambiamos de edad, de forma de vida, de sentimientos, siempre –cuando hay suerte y fuerzas– de camino a alguna parte, sin ser todavía lo que vamos a ser o lo que quisiéramos ser. Somos los que se dedican a cruzar umbrales. Y queremos cruzarlos todos. También el de la mortalidad. En el fondo, *Dios* es el nombre de nuestra verdadera aspiración. De nuestro destino.

Siete. Ante la ley hay un guardián. Eres tú. Puede que no te hayas dado cuenta hasta ahora, pero así es. Al creer en lo que la ley te decía, al repetirla ante otros. Todo en lo que creemos, todo lo que aceptamos se convierte en ley. Al final, resulta que no eras el guardián de la ley, sino la ley misma. Sin ti no existiría. Eres ley además de guardián. Piensa en lo que crees y en lo que aceptas.

Ocho. En tu jardín no entra el miedo. Pero hay que cerrarlo bien, porque está por todas partes. La sociedad entera lo va creando incesantemente haciendo correr bulos sobre la muerte, los dioses, la enfermedad, el futuro. Es natural cuando nos convertimos en muchedumbre y desterramos a los filósofos, a los que van a contracorriente. Por eso en ocasiones hay que apartarse, cuidar tu jardín, tus amigos, olvidar el mundo grande. Entonces dejas de

temer. O por lo menos dejas de creer en fantasmas. Y de soñar con monstruos.

Nueve. Todos los héroes viajan al Hades. Y no solo los héroes. Cada uno de nosotros tiene que pasar por el infierno. Mientras estamos vivos. Después, cualquiera sabe. La diferencia estriba, tras haber pasado por él, en si hemos aprendido algo o no hemos aprendido nada. La forma de aprender algo cuando te has sentido morir en vida es vivir tu muerte, tu soledad, tu abandono, tu pérdida. Momentos en los que estás tú y está la nada. Y, como el Hades, parece que es para siempre. Si te toca infierno, quédate en el infierno. Si vuelves, lo agradecerás. Si no vuelves, no merecía la pena que volvieras.

Diez. Hay un dios de nuestro lado oscuro. No solo somos luz. Pocas veces somos luz. Aunque queremos ir hacia ella. También está nuestra tiniebla, nuestra furia, nuestro caos, nuestras ganas de acabar con todo y de apoderarnos de todo. Nos aterra nuestra oscuridad. Y, sin embargo, hay que dejarle espacio. También eso somos nosotros. También la necesitamos para ir hacia la luz. No podríamos crear ni avanzar sin destruir materia, pasado. Sin tirar por la ventana nuestro sentido dolorosamente adquirido.

Once. La vida es ambigua, y no hay otra. Nos gustaría un mundo unívoco con realidades definidas, bien coloreadas, buenas y malas, positivas y negativas, entre las que poder elegir sin lugar a dudas. Lo peor de todo es que la mayoría de cosas no son extremas, sino que son buenas y malas, positivas y negativas, y en ellas no se aprecia bien el color. Y lo son al mismo tiempo. No ahora de una forma y más tarde de la contraria. No en ocasiones así y en ocasiones de esta otra manera. Sino todo el tiempo de esta manera y de su contraria. Como el día, que es mañana y noche. Y no llamaríamos día únicamente al sol ni día únicamente al firmamento estrellado.

Doce. Los ideales duelen. Los ideales sobre la sociedad, sobre lo que amamos, sobre lo que hacemos, sobre nosotros mismos. Ideales, idealizaciones, quimeras que montamos sobre la realidad del mundo. Provocamos el choque, el desencantamiento y, a menudo, el resentimiento. Es mucho mejor que la idea y los ideales sigan a la experiencia, sin inventar por adelantado. Sin creer que el mundo se comporta como la propia cabeza. Porque luego, en la experiencia y en lo real, hay más apoteosis de las que uno creía cuando solo creía en ideales.

Trece. ¿Aprendemos del dolor? Lo único que aprendemos es a evitar el evitable. No es poco. En todo caso, hay un dolor que es peor que los demás: el que provocamos nosotros. Ese es el que puede matar. Casi siempre es demasiado tarde para curarlo. Suele empeorar con el tiempo, gangrenar el alma, que no entiende cómo ha llegado hasta allí. Luego, hay que amputarla. Los griegos acabaron convirtiendo a Sofrosyne, a la prudencia, en una diosa. Es comprensible.

Catorce. El Yo siempre es desgraciado. También es necesario, aunque hay que protegerse de él. Nos presenta en sociedad, nos da una máscara, proporciona una partitura para tocar en la orquesta. Pero entre los otros somos frágiles, a menudo no somos los que esperamos. Es importante no dejarse devorar por nuestras esperanzas de éxito, de conquista, de aceptación. Es importante no dejar que el Yo lo devore todo. Porque eso es lo que más le gustaría. Más incluso que la gloria.

Quince. Una ciudad ideal para una justicia real. Hay que pensar mucho para saber lo que es bueno, lo que está bien para uno. También hay que pensar mucho para saber lo que es bueno, lo que está bien para todos. A tener lo necesario para conseguirlo lo llamamos justicia. Cuando lo necesario solo lo tienen algunos no lo llamamos justicia. La justicia es justicia para todos o no es. Al final, saber lo que es bueno para todos es saber lo que es bueno para

uno.

Dieciséis. No hay retribución en esta tierra. No se premia a los buenos y se castiga a los malos, según sus acciones. Es lo que dicen las leyes, las de Dios y las de los hombres. Pero funciona pocas veces. Hacer las cosas bien no es garantía de nada y hacerlas mal tampoco. Pero es difícil quitarse esta idea de la cabeza. Es un viejo mandato, una creencia calcificada en la cultura. Se asiste a su irrealidad con dolor, con perplejidad. ¿Por qué entonces hacer el bien? Porque el bien sigue siendo un bien. Para ti y para todos.

Diecisiete. Hay que irse muy lejos para llegar hasta nosotros mismos. La vida es un viaje y en el camino nos equivocamos, nos trasformamos y, si tenemos suerte, llegamos a algún sitio. También se puede no llegar a ninguna parte. El destino es el que somos. Un viaje difícil. Reconocerse y agradecer a la vida es la misma cosa. Tras los sacrificios inútiles, las renuncias equivocadas, las decepciones vanas ahí estamos nosotros. De regreso a nuestro principio, a nuestro hogar.

Dieciocho. El miedo es un atajo para llegar a lo que más temes. Poco más se puede decir de este tema. Únicamente fijarse en cómo se estropean las cosas cuando el miedo entra en escena. Un amor, una cima, un reto, un peligro, una fiesta, una excursión. Y luego comprobar cómo nos hemos convertido en la causa. Cómo y con qué nos hemos apresurado a sucumbir finalmente. Porque la verdad es que nos dimos prisa en que sucediera. Toda la prisa del mundo.

Diecinueve. El amor es amor de todo, del amante, del amigo, del conocimiento, de los seres que pueblan la tierra. O no es amor de nada. Porque al amar a un ser amas lo que él sabe, lo que tú aprendes, aquello en lo que te conviertes, aquello en lo que os convertís, y acabas amándolo todo. A través de él, prisma del mundo. Pero si solo lo amas a él, encerrado en tu deseo, en tu posesión, en su límite, entonces no amas todo lo demás que hay

que amar para decir que es amor.

Veinte. Sí, la decepción. Nada es lo que esperabas ni como lo esperabas. Tampoco tú eres como esperabas. Ni el oficio ni el amor ni la familia ni el amigo ni tu talento ni el talento de los demás. No es que todo vaya mal, aunque lo cierto es que lo habitual es que, si no va mal ahora, lo acabará yendo. La vida no tiene los colores de la imaginación. Para colmo a veces es perversa y la familia no hace de familia ni el amante de amante. Todo lo contrario. Pues bien, no hay mucho que hacer. Tal vez ir eliminando poco a poco todas esas esperanzas y promesas que pintaban el mundo de aquel modo. Si las eliminas, a lo mejor te vuelves fuerte. Y empiezas a pelear por tus decepciones.

Veintiuno. Todo lo que hacemos desaparecerá en el tiempo, nuestros esfuerzos son baldíos, el sabio y el idiota mueren de la misma manera, no hay recompensa en este mundo. Vanidad de vanidades. Todo es vanidad. Claro. Naturalmente. Y, sin embargo, el placer es placer y la sabiduría es sabiduría. Se bastan a sí mismos, no necesitan que pase nada más. ¿Para qué querrían aplauso? ¿Para qué repercusión? ¿Son los brazos del amante vanidad? ¿Medir la profundidad del universo es inútil? Preguntas necias para seres que están enamorados.

Veintidós. «Mira este tiempo como tuyo». Se lo dice Teseo a un inconsolable Heracles, que acaba de matar a su mujer y a sus hijos en un rapto de locura provocado por Hera. En la mayor de las desgracias, ante la inminencia del fin, en la incertidumbre y en las mil inquietudes que atraviesan la existencia lo único que tenemos es este tiempo de ahora, este presente, estar aquí, respirar este aire, moverse en esta luz. Eso es nuestro, completamente nuestro. Nadie nos lo puede quitar. Si eso sucede, sin duda será más adelante, no ahora. Y ahora no hay que pensar en ello porque no hay nada que pensar.

Y este aire y esta luz están bien. Ojalá puedas sentirlos.

Agradecimientos

A los fundadores del seminario sobre la Antigüedad Clásica conocidos como *Hoplitas*, Alberto Terol, Ricardo Gómez-Barreda, Julián García Rubí e Ignacio Terol, que tuvieron que lidiar con algunos textos fundamentales del volumen y plantear cuestiones que promovieron la redacción en los términos actuales. Ellos fueron los primeros lectores e instigadores. De paso, gracias por estos años de largas tardes apacibles en que desaparecíamos del mundo (para satisfacción del mundo), por así decir.

A Maribel Luque, de la agencia literaria Carmen Balcells, mi agente, por la confianza depositada en este autor, su convicción insobornable de que llegaríamos a alguna parte y de que siempre nos espera algo mejor. A eso los griegos lo llamaban carácter.

Al jurado de este IV Premio de Ensayo Eugenio Trías, presidido por Victoria Camps y del que además formaban parte Marina Garcés, Antonio Monegal, Joan Tarrida y David Trías. Gracias por leerme y por leerme de esa manera.

Agradezco a Rosa Montero y Nuria Labari su lectura crítica. A veces, demasiado crítica, para mi gusto. No pasa nada por alabar falsamente, se hace todos los días.

A los colegas del seminario de Constelaciones Griegas, con quienes admiré las figuras que formaba la lengua helena y el modo en que mostraban el camino del pensamiento, tan enigmático y sencillo a la vez. Imposible exagerar su entusiasmo y su constancia.

A Yolanda García Sobrados, profesora y compañera de aventuras filológicas desde hace años. De Homero a Platón, pasando por Safo, ningún reino, gracias a ella, nos es desconocido. Magnífica viajera a la que no le importa perderse.

A Belmar Gándara, cuyas correcciones son arte.