

Bogdan Bógdanov

MODELOS DE REALIDAD DESDE LA LECTURA DE LOS CLÁSICOS



Bogdan Bógdanov (www.bogdanbogdanov.net) es Licenciado en Filología clásica y Catedrático de Literatura y Cultura griegas clásicas. Nació el 2 de noviembre de 1940 en Sofía (Bulgaria). Sus investigaciones científicas están orientadas a los modelos de interpretación como método de comprensión de la literatura, del hombre y de la realidad. Es autor de más de 200 títulos, entre libros, artículos, ensayos y traducciones en el campo de literatura griega clásica, la cultura, la filosofía, las relaciones humanas, la formación universitaria, etc. Entre sus numerosas publicaciones destacan los libros *Desde Homero*

hasta Eurípides (1971), *El epos homérico* (1976), *Orfeo y la antigua mitología de los Balcanes* (1992), *Literatura griega clásica* (1991), *Mito y literatura. I* (1998), *El cambio en la vida y en el texto* (1998), *Europa. comprendida y hecha* (2001), *Separados y juntos* (2005), *La universidad. Un mundo singular de libertad* (2006), etc. A él pertenecen las excelentes traducciones al búlgaro de *Los caracteres*, de Teofrasto; *Vidas paralelas*, de Plutarco; *Dafnis y Cloe*, de Longo; *Biografías de Alejandro*, de Pseudo-Calístenes; *Meditaciones*, de Marco Aurelio, o los diálogos de Platón *Fedón*, *Fedro*, etc.

Entre los premios por él recibidos figuran la Gran Cruz de la Orden del Fénix (Grecia), por su labor como Embajador de la República de Bulgaria en Grecia; la medalla de la Asociación Civismo, por su aportación a la construcción de la sociedad civil abierta en Bulgaria; la condecoración nacional «Jristo G. Dánov», de humanitarismo, o el premio de eurointegración y transparencia «Europa - Transmite adelante».

Bogdan Bógdanov es fundador y presidente de la Nueva Universidad Búlgara en Sofía, la primera y mayor universidad privada de Bulgaria.



Bogdan Bógdanov MODELOS DE REALIDAD. DESDE LA LECTURA DE LOS CLÁSICOS

Bogdan BÓGDANOV

MODELOS DE REALIDAD
DESDE LA LECTURA DE LOS CLÁSICOS

Edición coordinada por Veselina Vasíleva

Presentación de Gregorio Luri Medrano

Traducción de Veneta Sirákova & Stanimir Míchev

Revisión estilística de José Ignacio Callén

Bogdan Bógdanov

Modelos de realidad. Desde la lectura de los clásicos

Edición coordinada por Veselina Vasíleva. Presentación de Gregorio Luri Medrano
Traducción de Veneta Sirákova & Stanimir Míchev. Revisión estilística de José Ignacio Callén

Lugo: Axac, 2010

Depósito Legal: LU-////-2010

ISBN: 978-84-92658-11-4

© Editorial Axac

Ilustración de la cubierta: Juan Oliveira: *El rapto de Europa*. Vigo
Fotografía y preparación de Xulia Veiga Pérez

Imprime: Gráfico-Lugo, S. L., Ronda do Carme, 44, E-27004 Lugo

Edita: Editorial Axac, c/ García Abad, 13, 2º, E-27004 Lugo
www.editorialaxac.com, editorialaxac@hotmail.com

Este libro no podrá ser reproducido, ni total ni parcialmente, sin permiso previo del editor.
Quedan reservados todos los derechos.

Printed in Spain

COLECCIÓN *ONOMA*

N.º 5

Bogdan Bógdanov

MODELOS DE REALIDAD

DESDE LA LECTURA DE LOS CLÁSICOS

Edición coordinada por Veselina Vasíleva

Presentación de Gregorio Luri Medrano

Traducción de Veneta Sirákova & Stanimir Míchev

Revisión estilística de José Ignacio Callén

Axac

ÍNDICE

Gregorio Luri Medrano:	
Bogdan Bógdanov: Un intelectual europeo.....	9-13
1. La lectura y su labor.....	15-26
2. Mito, filosofía y ciencia o sobre el modo de comprensión simbólico y analítico.....	27-57
3. El pobre relato sobre el vencedor. El Octavo Epinicio Nemeo de Píndaro.....	59-68
4. Amor, familia y poder. El relato del amor de Jerjes en el libro noveno de la <i>Historia</i> de Herodoto.....	69-76
5. Amor y relato. La ideología del amor en los diálogos <i>Banquete</i> y <i>Fedro</i> de Platón.....	77-102
6. San Agustín y Marco Aurelio o sobre el conversar con uno mismo.....	103-115
7. De la literatura griega clásica, la literatura y la comprensión de textos literarios.....	117-128
Procedencia de los textos.....	129-130

Bogdan Bógdanov: Un intelectual europeo

Viena, mayo de 1935. En esta hora crítica de Europa, Edmund Husserl está dando una conferencia cuya permanente rememoración debiera ser un deber moral para sus destinatarios, es decir, para todos aquellos dispuestos a comprometerse con la transmisión de un legado que ha dado forma a las más nobles aspiraciones europeas: El legado del heroísmo de la razón. La pregunta que lanza al auditorio, «¿Qué representa Europa hoy?», puede entenderse también de esta manera: «¿Habrá un día en el que el heroísmo de la razón haya caído en el olvido?» ¿Qué lo impide sino nuestro compromiso con su transmisión? Para Husserl la idea motriz de Europa ha sido este heroísmo, que se expresa en la práctica, sean cuales sean las circunstancias históricas, de la vida responsable. Pero la misma historia de Europa nos muestra claramente que este proyecto necesita de un heroísmo complementario, el de la voluntad. Recordemos que Martin Heidegger, que había dedicado su propio ejemplar de *Ser y tiempo* «A mi maestro, Edmund Husserl, con veneración y amistad», no tuvo ningún reparo en borrar esta dedicatoria cuando en Alemania la relación con los judíos pasó a convertirse en un estigma. Con su gesto cobarde, Heidegger nos puso de manifiesto que el futuro de Europa está siempre por hacer y que si bien se abren en el horizonte múltiples posibilidades de ser europeo, solo unas pocas nos dirigen a nuestras posibilidades más altas.

Escuchando a Husserl se encontraba un joven estudiante checo, Jan Patocka. Salió de la conferencia comprendiendo que no hay tarea más digna para un hombre que el cuidado de su alma y a esta actividad se consagró con una coherencia tal que no dudó en encabezar la oposición política al comunismo en su país. Su muerte, a manos de los policías que lo interrogaban, nos reveló hasta qué punto el cuidado responsable del alma puede ser perturbador para la razón dormida o cobarde. Patocka fue un verdadero héroe del espíritu, que confirmó, con su filosofía y con su vida (en el caso de que en el auténtico filósofo sea pertinente esta diferencia) que Europa ha dado lo mejor de sí misma cuando ha logrado mantener fértil un triple diálogo: Con su herencia cultural, con la ciudad y con el alma. La tradición humanista europea es el fruto del esfuerzo de cada presente histórico por participar activamente en la gran con-

Modelos de realidad, 9-13.

versación que han mantenido abierta entre sí nuestros grandes hombres. Pensemos en Platón dialogando con Sócrates; en Ficino dialogando con Platón o, por poner un ejemplo reciente, en Joyce dialogando con Homero. Quevedo hablaba, en este sentido, de la necesidad de escuchar a los muertos con los ojos. A su vez, la vida urbana, auténtico genoma europeo, es también expresión de un diálogo —con frecuencia polémico— entre el individuo y su comunidad de acogida en torno al significado de la co-pertenencia. Todos somos herederos de Sócrates. Por último, parece indudable que nunca han faltado en la Europa histórica aventureros del espíritu, decididos, contra viento y marea, a preservar un ámbito restringido en el que poder dar voz a su interioridad, reactualizando el viejo precepto delfico que animaba a conocernos a nosotros mismos. Este sí mismo que ha de ser cuidado ha sido como una herida abierta en el narcisismo de un yo que, queriendo afirmar su autonomía, se ve abocado al cuidado de eso que él mismo es. El mantenimiento de la pregunta por lo que cada uno es, resulta inseparable de lo que los socráticos dieron en llamar «cuidado (*epimeleia*) del alma», que es, a su vez, el ejercicio de dotar a la propia alma de límites terapéuticos precisos mediante el diálogo crítico con los otros y con nosotros mismos. El europeo habla para poder verse.

No podemos ser tan ingenuos como para ignorar que si el heroísmo de la razón es imprescindible para mantener abiertas las posibilidades más altas de Europa, es porque —como ya he insinuado anteriormente— Europa, sea cual sea su grandeza, es una causa imperfecta. Pero es que el heroísmo de la razón, para ser auténtico, ha de ser libre y solo es libre si es consciente de las imperfecciones de la causa a la que entrega su fidelidad. El compromiso con Europa no se satisface en exclusiva con nobles teorías y principios ideales, sino que tiene que ver con fuerzas reales y personas concretas y si pretendemos ser maestros, es un compromiso con nuestra misión y nuestros discípulos. La conciencia de la imperfección de la causa a la que entregamos nuestra fidelidad es el único antídoto que disponemos contra dos tentaciones siempre latentes en el hombre europeo: el fanatismo («el entusiasmo es el opio del pueblo», escribió un discípulo de Patocka, Milan Kundera) y el desaliento (que con frecuencia toma la forma de un relativismo desmotivador). Mantener viva la llama del heroísmo de la razón significa, por lo tanto, mantener vigente el honor de la razón.

Creo que fue en mi segundo viaje a Bulgaria cuando el profesor Alexander Fol me habló con gran respeto de Bogdan Bógdanov, «que ha preservado entre nosotros —me dijo— la memoria de Platón». Curiosamente yo llegaba a Sofía procedente de Brno, en la República Checa, donde había participado en un debate en la Universidad Masaryk con algunos discípulos direc-

tos de Patocka. En su transcurso se nos mostró a todos los presentes la necesidad existencial de recuperar a Platón para actualizar el humanismo en unos países que habían salido de comunismo para caer, de bruces, en la postmodernidad sin solución de continuidad. Ahora, al presentar en español esta magnífica selección de artículos de Bogdan Bógdanov, me ha parecido adecuado señalar este cruce de relaciones. A los búlgaros les costó demoler el mausoleo de Georgi Dimitrov, pero, sin duda, es mucho más fácil derribar un mausoleo que construir un país. El hecho de que tanto Bógdanov en Bulgaria como los seguidores de Patocka en Chequia consideren necesario rehacer su vida cotidiana reviviendo filosóficamente los diálogos platónicos es algo más que una anécdota: es una evidencia. No hay posibilidad de reconstrucción política si no se reconstruyen los puentes con el pasado que hagan posible el restablecimiento de la transmisión. A mi parecer, podemos ordenar la labor filosófica y filológica de Boganov de acuerdo con las tres direcciones dialogales marcadas por Patocka.

1. EL DIÁLOGO CON LA HERENCIA CULTURAL

Un especialista en literatura griega antigua está habituado a dialogar académicamente con los grandes escritores griegos, pero, en el caso de Bógdanov, este diálogo supera los límites de lo meramente profesional. Su guía metodológica es esa «lectura lenta» que el Nietzsche de *La gaya ciencia* consideraba la gran virtud del filósofo. Un filósofo, especialmente en nuestros días, ha de ser, antes que cualquier otra cosa, un maestro de la lectura lenta si quiere, de verdad, entender a Píndaro, Platón, Marco Aurelio o San Agustín. Cuando Bógdanov advierte de la necesidad de guardar «el elemental respeto al texto escrito», no actúa como un anticuario o un coleccionista. A él no le interesa la mera acumulación de conocimientos (la *polimathía*), sino la continuidad del gran diálogo entre el presente, con todos sus problemas implícitos, y el pasado, cuya fertilidad reverdece con nuestras preguntas. Bógdanov busca en los grandes textos de los antiguos griegos una perspectiva significativa sobre el presente que nos ayude a conocernos mejor a nosotros mismos¹. Se encuentra, por lo tanto, muy lejos del historicismo, aunque no por ello renuncie a preservar cierta admiración por Hegel, que tanto lo fascinó en su juventud. Me parece que el proyecto de Bógdanov reside, precisamente, en este intento de salvar la gran literatura del enclaustramiento del historicismo para ofrecerla a los jóvenes como la propedéutica imprescindible de una auténtica educación

¹ *El cambio en la vida y en el texto*, 1998.

liberal, en el sentido clásico y más profundo del término². Si nos atrevemos a mirarnos a nosotros mismos desde los ojos de los antiguos podemos encontrar en los diálogos de Platón —por ejemplo— abundante luz para iluminar zonas del presente que el historicismo ha mantenido en la penumbra, cuando no las ha ignorado por completo. Para poder comprender nuestro mundo —dice Bógdanov— debemos salir de él y subir hasta una plataforma superior que nos permita el ejercicio de un oteo sobre su complejidad. «Ho dialektikós, synoptikós», dijo Platón en la *República* y el platonista Bógdanov, en lugar de recluirse entre los muros de la academia, no deja de reflexionar sinópticamente en el ágora, con voz alta, sobre el papel de la universidad³. En julio de 1989 fue uno de los promotores de la Nueva Universidad de Bulgaria. Ni que decir tiene que comprometió todo su entusiasmo con este proyecto.

2. EL DIÁLOGO CON LA CIUDAD

Para la consciencia moderna, un individuo es, en primer lugar, un sujeto de derechos. Pero esta consciencia tiene su propia historia que es, básicamente la del olvido de que somos quienes somos gracias a que hemos sido acogidos por una comunidad que nos ha modelado de acuerdo con sus valores. En el pasado, cuando el hombre modelado comunitariamente se convertía en modelo para sus conciudadanos, se consideraba que había alcanzado su *areté*, su virtud. Desde esta perspectiva la modernidad es la culminación de la progresiva sustitución de la aspiración a la *areté* por la reclamación de los derechos individuales. Uno de los frutos de este olvido es lo que algunos filósofos políticos, como Popper, han dado en llamar «la sociedad abierta» (malinterpretando el sentido que estos términos tienen en *Les Deux Sources de la morale et de la religion* de Bergson). Pero en una sociedad completamente abierta el diálogo entre el individuo y la comunidad es imposible⁴. Bógdanov, que es perfectamente consciente de ello, intenta dar forma a una antropología cuya preocupación interna «es que el individuo no se quede sin una comunidad humana y sin un mundo objetivo», cuestión esta que es de la máxima urgencia en el proceso de transición de una Bulgaria autoritaria y cerrada hacia una vida civil que merezca tal nombre. Para ello es imprescindible saber qué puede significar, para un búlgaro, ser europeo. Para el «homo europeicus» la movilidad y el cambio devienen componentes esenciales de su existencia. Pe-

² *Cultura, sociedad, literatura*, 2007; *Mito y literatura*, 1998; *La literatura del helenismo*, 1999; *Literatura griega antigua*, 1992.

³ *La Universidad: un singular mundo de libertad*, 2006.

⁴ *La sociedad abierta como un problema del individuo*, 1997.

ro una Europa líquida significaría el fin de Europa, por lo cual hay que esforzarse por mantener los vínculos que nos permiten hablar de «nosotros, los europeos». Bógdanov ha escrito que la llamada de Husserl en la Viena de 1935 solamente puede encontrar su realización en la práctica de la construcción de la Unión Europea como «proyecto complejo de universalización interna y externa»⁵.

3. EL DIÁLOGO CON EL ALMA

Aprender a dialogar con uno mismo es, ni más ni menos, el proyecto de una vida que se tome a sí misma en serio. Bógdanov ha reactualizado en Bulgaria la convocatoria al cuidado de sí (la *epimeleia heautou* platónica), en sintonía —y no sé si es plenamente consciente de ello⁶— con filósofos tan relevantes como Patocka, Hadot y el último Foucault. Por este motivo el yo de Bógdanov se muestra, explícitamente, en sus textos como una instancia que debe ser iluminada, delimitada y cuidada. El texto que Bógdanov tiene presente en sus ejercicios de lectura lenta no es exclusivamente el texto exterior que lleva la firma de un autor cronológicamente remoto; es también, como él mismo dice, «el texto de mi existencia interior». Para aprender a leerlo no basta con la introspección autista. Es imprescindible ponerlo a dialogar con los demás y, especialmente, con los mejores.

La pregunta de Husserl, «¿Qué representa Europa hoy?», sigue en pie. No puede ser de otra manera porque cada generación de europeos ha de decidir si contestarla o no. Todos somos fatalmente descendientes del pasado, pero para ser su heredero hay que tener convicciones morales. No podemos descartar que llegue el momento en que se olvide la posibilidad de responder autónomamente a esta pregunta. En todo caso, para que sea posible responderla, hay que estar dispuesto a escucharla y para ello son imprescindibles los maestros que nos enseñen a leer despacio. Gracias, profesor Bógdanov, por haber querido ser un maestro europeo comprometido en la preservación del honor de la razón.

Gregorio LURI MEDRANO

⁵ *Europa: comprendida y hecha*, 2001.

⁶ *Separados y juntos*, 2005.

1

La lectura y su labor

El acto cultural de la lectura se convierte en objeto de debate científico en la segunda mitad del siglo XX en el marco de la sociología europea práctica, y más tarde, de la sociología teórica. Se llega a la conclusión de que, a pesar de haberse practicado por todas las altas culturas del pasado, la práctica de la lectura adquiere un carácter representativo apenas en la contemporaneidad europea. La amplia accesibilidad del libro a partir de finales del siglo XVIII y, consiguientemente, el acto de su uso individual por un gran número de lectores, convierten a la lectura en una de las manifestaciones fundamentales de la comunicación indirecta, característica para el espacio cultural europeo. Por su vínculo al libro intermediario, la lectura se ve además en otra relación: con la obra literaria. En consecuencia, de la lectura se ocupa no solo la sociología, sino también la teoría literaria.

Después del año 1970, en la época del retroceso del estructuralismo que teorizó sobre el estatismo de los textos literarios, la teoría literaria se dirige a su aspecto dinámico, al texto secundario que viene a ser el resultado del uso del texto primario, creado por un autor. Los teóricos de la literatura se orientan hacia esa problemática inspirados por la fenomenología de Husserl. Basándose en la noción husserliana del tiempo, desarrollan las ideas de la consabida inconclusión de los textos literarios y de su conclusión en unos u otros subsiguientes actos de uso. El más importante entre ellos resulta ser la lectura.

Ningún teórico contemporáneo de la literatura se ha ocupado tan consecuentemente del fenómeno de la lectura como Wolfgang Iser. Su libro del año 1976 *El acto de la lectura* da inicio a una nueva etapa de pensamiento sobre el tema. Resumiendo a lo esencial la tesis de Iser, podemos reducirla a lo siguiente: siendo un proceso comunicativo entre dos participantes, texto y lector, durante el cual se corresponden la estructura del texto y la comprensión del lector, estructurada por las relaciones en el texto, la lectura individual es la

Modelos de realidad, 15-26.

forma básica de la literatura en proceso de realización. La literatura posee tres aspectos en interacción: la creación de textos literarios, sus características y su uso en el proceso de la lectura.

El problema consiste en que este uso puede analizarse además dentro del campo más amplio de la recepción que rebasa la lectura como acto individual de comprensión. Basándose en la hermenéutica de Gadamer, Hans Robert Jauss desarrolla la tesis de que en el proceso de la lectura el lector —apoyándose exteriormente en el ámbito cultural y dirigido por el texto literario—, llega a la comprensión a través de un horizonte de expectativas. La relación es dialéctica. El horizonte constituye un medio de comprensión, pero la comprensión, por su parte, también va construyendo el horizonte. La lectura es un acto individual, pero el lector llega a ser competente gracias a las expectativas colectivas. Los lectores no son solo algo aislado, sino también algo colectivo, una especie de comunidad.

La tesis fenomenológica de Iser y la tesis hermética de Jauss defienden dos ideas diferentes sobre la literatura como una actividad. Según la primera, el texto del autor se transforma en el texto secundario de la comprensión, obtenida en el proceso de la lectura individual. La segunda supone además la existencia de horizontes comunes para todos los lectores, llegando así al implícito ingrediente colectivo de la literatura de producción individual. Esto lleva a la tesis de que la labor individual y colectiva de la literatura no está diferenciada muy claramente de la labor individual y colectiva de la cultura.

De ahí surge la pregunta de si no sería más eficiente, antes de pensar en la lectura específica de textos literarios, y en la aún más específica lectura de textos de ficción, ocuparnos del carácter de la comunicación «eficiente» que se realiza durante cada lectura en el campo más amplio de la cultura. Sin embargo, no en vano los intelectuales que se han dedicado al tema de la lectura durante la segunda mitad del siglo XX se quedan con la lectura de textos literarios. Este tipo de lectura atrae porque en la comprensión de textos literarios por parte del lector se realiza un acto comunicativo «más pleno». Estructurados dinámicamente como un cambio y una relación de un mundo determinado y concreto con respecto a un mundo íntegro, estos textos no informan simplemente de algo. Como consecuencia de su uso, los lectores llegan a una nueva actitud hacia el mundo. Precisamente esta actitud, producida en el proceso de la lectura, hace la comunicación por medio de textos literarios más activa y más eficiente en comparación con lo que pasa mediante otros textos.

Basándose en esto, Paul Ricoeur relaciona la tesis fenomenológica de Iser con la tesis hermenéutica de Jauss en su libro *Tiempo y narración*. Apo-

yándose en la idea de Heidegger sobre el tiempo y el ser en el mundo, estudia más discursivamente la interacción entre lo individual y lo colectivo en «la labor» de la lectura. El lector individual recibe durante el momento de la lectura lo ajeno, lo otro y lo comunitario. Gracias al texto escrito adquiere un mundo que le ha faltado hasta el acto de la lectura. A Ricoeur pertenece la afirmación de que sobre la labor de la lectura se puede hablar así como se habla sobre la labor del sueño. Dicha labor es una dialéctica de referencias, concienciaciones y comunicaciones realizadas. La lectura aísla, pero también une. Es una ruptura con la actividad, pero a la vez es una preparación para la actuación, garantizada por el hecho de que durante la lectura el mundo imaginario del texto se une al mundo real del lector.

Hace mucho tiempo que he aceptado esta tesis perfecta. Paralelamente, intento intensificar en ella aquellos puntos que se refieren al sujeto de la lectura y a sus relaciones con los otros que faltan. Lo fundamental que añado es que el acto ideal de la lectura, al producir una nueva actitud hacia el mundo, coloca al sujeto del lector en una situación de «reordenación».

Más detalladamente expuesta, mi tesis reside en que en el acto de la lectura, tratado como un acto ideal, se alcanzan cuatro cosas. Ante todo, el lector se incorpora a la comunidad virtual de los demás semejantes a él. Se trata no solo del público que está leyendo el mismo texto, sino también de otras comunidades, unidas por el hecho de profesar un valor común. El lector busca códigos y paradigmas de comprensión. La incorporación a una comunidad virtual lo lleva, por su parte, a una nueva actitud frente a un determinado mundo concreto. Él llega a esta actitud porque gracias al texto este mundo concreto recibe el mundo íntegro que le falta y llega a ser un mundo dentro del mundo. El tercer resultado del acto de la lectura ideal es una consecuencia de la efectiva correspondencia de un mundo concreto con un mundo íntegro en el texto leído: el lector adquiere una sensación de realidad, que le ha faltado hasta el momento de la lectura. El cuarto resultado es la reordenación de los componentes de la identidad propia. La incorporación a una comunidad virtual, la nueva actitud ante el mundo y la sensación de realidad llevan al lector de un modo natural a una identidad más efectiva. O sea, la labor de la lectura consiste en una comunicación particular con vistas a que se alcance una nueva calidad de los comunicantes.

En relación con esto se plantea una pregunta. Dado que la lectura es un acto de comunicación, ¿con quién comunica el lector? No comunica con el texto sino mediante el texto con otro ser virtual, con el que intercambia su «sí mismo». En el proceso de la lectura el otro se relaciona con la complicada estructura del sujeto comprendiente. Del proceso de esta relación compleja, se-

ñalado por Iser y Ricoeur, se ocupa también el psicoanálisis del siglo XX. Allí la problemática de la comprensión se vincula a la interpretación de los textos argumentales orales de una historia personal. Esta interpretación ayuda a que se comprenda el aspecto activo de la comunicación indirecta a través de un texto, el hecho de que en el acto de la lectura el sujeto se va complicando no simplemente a causa de la comprensión impuesta por el texto, sino con vistas a alcanzar una nueva identidad y una sensación de realidad que le ha faltado hasta el momento de la lectura. Esto sucede cuando bajo una forma discursiva, racional o emocional, fundamentalmente bajo la forma de una sucesión convincente de símbolos, percibimos que, junto con otros, nos relacionamos adecuadamente con un determinado medio humano, el cual por su parte se relaciona adecuadamente con un mundo íntegro.

Un elemento importante del otro completo e íntegro, con el que comunica el lector real, es el autor ideal que le «habla» mediante el lector implícito. De todos modos el autor ideal y el lector implícito se unen en un ente ideal comprendiente, al igual que todos los que se deciden a hacer uso del texto. Además, este ente ideal comprendiente es exterior al lector y fácilmente multiplicable hasta llegar a la *comunitas* virtual formada por los iguales al lector y consolidada por valores nombrables y por competencias de comprensión. Sin embargo, el ente ideal comprendiente aparece también como elemento del sujeto del lector real, se convierte en un «yo» más alto que se adquiere durante la lectura. Apropiándose de él, el sujeto del lector desarrolla una estructura dinámica vertical. El «yo» pequeño de antes de la lectura empieza a relacionarse durante la lectura con este «yo» más alto de una manera doble: ora es otro dentro de él, ora coincide con el «sí mismo» que mira desde lo alto su propio «yo».

Partiendo de esto, el lector adquiere una sensación de realidad, e «intensificándose», por lo menos durante algún tiempo, se orienta mejor en el mundo concreto. Lo mismo sucede con el autor en el proceso de la creación del texto. Gracias al texto mediador hacia los otros y hacia el mundo, los dos adquieren conciencia más efectiva de «sí mismos»: alcanzan la imagen completa de los otros como una jerarquía y una comunidad ideal, así como el correlato de esta imagen en el sujeto propio. Dicho de otra manera, a través de la lectura y la escritura en soledad, haciéndose más complejos en sí mismos, los que leen y los que escriben desarrollan una serie de «yoes» diferentes y, basándose en su correlación, llegan a construirse la nueva identidad temporal que les resulta imprescindible para asegurarse una actitud efectiva ante el mundo, ante los otros y ante sí mismos.

La lectura y la escritura, y la comunicación con el texto son de hecho lo que hacemos a solas en nuestro mundo interior. Siguiendo sensaciones, imágenes y palabras, determinamos lo que somos y cuál es nuestra actitud ante los otros y el mundo. Lo hacemos tanto despiertos como en nuestros sueños. Nos ocupamos simultáneamente de nuestra propia identificación y de la de los otros, así como de la identificación de diferentes cosas y su actitud hacia el mundo. No las diferenciamos. Cada una de estas identificaciones transcurre aparentemente por su propia cuenta, pero se van acumulando una sobre la otra, así que cada una de ellas sirve de signo para otra en el marco de una reversibilidad impredecible. Esta estructura del «texto» de la conciencia interior no es lo suficientemente efectiva. De ahí surge la necesidad de dirigirnos constantemente a un procedimiento parecido pero supuestamente más efectivo: el de la comunicación indirecta con nosotros mismos y con los otros a través de textos escritos o de procesos visuales. Como todo el tiempo tenemos la necesidad de intensificarnos, permanentemente estamos ocupados en una serie de conexiones: con nosotros mismos, con los otros, con los objetos y con el mundo.

La escritura y la lectura son uno de los tipos de conexión. Son más efectivas porque el texto escrito es discursivo y puede ser apropiado por otros. Podríamos intensificarnos también a través de una ilusión o enganchándonos a un relato oral ajeno, pero resulta más efectivo penetrar en el laberinto del texto escrito, lo que no quiere decir que el texto insuficientemente discursivo de la identificación interior «oral» no haga lo mismo. Lo hace también la identificación exterior dialógica cuando detenemos la corriente interior de la conciencia para corregirla al oír una voz ajena. Las identificaciones con uno mismo, con algo externo, con el otro y con un mundo se producen también en los actos silenciosos: individuales o compartidos con otras personas. Son también transcurros y variantes de sucesiones de preguntas y respuestas, entrelazados en la red del preguntar global. ¿Hasta qué punto, siendo lo que somos, estamos vinculados a otros y cómo estamos vinculados? ¿Hasta qué punto, encontrándonos en un mundo concreto de objetos y en un lugar determinado, estamos fuera de él y somos diferentes de él? ¿Hasta qué punto el mundo concreto en que vivimos se relaciona bien, por su parte, con el eventual mundo íntegro?

Enredados en tales «textos» interiores y exteriores, nos dedicamos «impuramente» a lo mismo que hace Heidegger con una mayor pureza en *El ser y el tiempo*. El mundo exterior humano, construido como un laberinto, las conexiones entre los textos verbales y visuales, entre las relaciones y los proyectos humanos, así como nuestra organización interior de seres que constan-

temente estamos dedicados a identificarnos, son manifestaciones en interacción de la existencia humana. Sería ingenuo preguntar cuál de ellas es la más importante. La proliferante humanidad, el creciente ámbito material, la acumulación de textos y la complicación de la conciencia y del conocimiento humano se desarrollan paralelamente. La fuerza motriz de este crecimiento es la necesidad de que concuerden más adecuadamente el medio exterior móvil y cambiante, la posición del individuo dentro de él y sus relaciones con el creciente número de personas cada vez más diferentes. Esta concordancia lleva a un esfuerzo interior extenuante para el hombre actual: dedicarse infatigablemente a nuevas identificaciones, cada vez más complicadas y flexibles.

Es decir, según la metodología propuesta, que parte de la fenomenología de Iser, la estética de la recepción de Jauss y la semántica de Ricoeur, la buena comprensión de la lectura impone la necesidad de apoyarnos en el horizonte demasiado general de «la unidad comprensiva de la existencia en el mundo» de Heidegger. Queda claro que este horizonte es solo un marco para la mejor comprensión de las lecturas reales: el horizonte no las agota. Sin embargo, teniendo en cuenta que ninguna lectura real realiza con eficacia la labor en cuestión, que precisamente por eso unas lecturas se complementan con otras lecturas, con textos escritos y con otras actividades y por eso la actividad humana se despliega en diversas nuevas formas de unión en transcurso, es evidente que el marco descrito es necesario para la buena comprensión de la lectura. Si la buena comprensión de todo es una trascendencia en acción, entonces «la naturaleza» de la lectura no podría consistir solo en la lectura misma.

Mi texto se organiza basándose en la tesis de que la lectura de textos literarios es representativa para toda clase de lecturas posibles, puesto que en ella se logra una comunicación «más completa». «Completa» significa la realización de un cambio. Tanto el texto literario que se está leyendo, como el texto secundario que viene a ser la consecuencia de la lectura, son procesos que realizan cambios. Muchas son las preguntas que genera esta tesis. Ante todo, resulta lógico preguntar qué significa un cambio. He precisado la idea del cambio por medio de una serie de sinónimos, entre los cuales figuran los términos más claros de «nueva actitud» y transformación. A pesar de esto la idea del cambio queda sin explicar por completo y con una marcada escala de valores. Además de las otras mezclas en ella —ante todo entre el pequeño cambio paulatino y el gran cambio abrupto— mi argumentación no distingue los siguientes tres cambios: en el texto, en el texto secundario de la lectura y en el lector mismo. Ellos interfieren entre sí y cada uno resulta ser una condición para la realización del otro en el plano de la lectura, que se concibe como

algo ideal. Sin embargo, la lectura real de un texto, que estructura un cambio en su transcurso, no conlleva necesariamente la estructuración de un cambio en el texto secundario de la lectura ni, aún menos, en «el texto» terciario de la disposición interior del lector. No se puede garantizar que, como resultado de la lectura, el lector vaya a reordenarse a sí mismo y al mundo concreto que habita.

Por supuesto, en mi texto se declara que las lecturas reales son imperfectas, por lo que se complementan con otros sucesos paralelos, en un procedimiento de búsqueda constante de la comunicación perfecta con el cambio necesario. Pero este argumento presenta un problema: postula que el rasgo sustancial del acto comunicativo de la lectura no está presente en ella; está presente hasta cierto grado únicamente en la lectura de textos literarios. Por eso he excluido de mi análisis las demás formas de la lectura, especialmente la lectura en la pantalla del ordenador, y he hecho énfasis en que para comprender qué es la lectura, debemos ubicarla dentro de la clase más amplia de todas las comunicaciones indirectas, incluyendo la comunicación con nosotros mismos en el proceso del transcurso interior del pensamiento propio. Por consiguiente, resulta que la lectura de textos literarios, que representa todas las demás lecturas, está más cerca de algo que no es lectura.

No es que el mismo argumento sea erróneo: algo de «la naturaleza» de la lectura puede ser comprendido mejor desde el punto de vista de la clase más general que desde el punto de vista de la clase más específica a la que pertenece. Sin embargo, esto es solo el inicio de la posible comprensión del acto de la lectura. El paso siguiente es la complicación que resulta de la intersección entre la clase general de todas las comunicaciones con el sí-mismo, en las cuales se llega a producir un cambio, y la clase específica de todas las formas de lectura. Esta necesaria complicación falta en mi texto. A lo mejor no la he desarrollado a causa de mi *parti pris* contra la lectura de textos no literarios y la lectura en la pantalla del ordenador. He preferido que mi comprensión se quede en la tensa forma abstracta de la oposición en vez complacerse en las más complicadas significaciones concretas que resultan de la intersección entre dos clases.

Esto, por supuesto, es un problema que atañe no solo a mi hablar, sino a cada hablar: difícilmente hablamos de diferencias sin convertirlas en diferencias completas. En este caso la tarea consiste en cómo presentar la diferencia entre la lectura de un texto literario y la lectura en Internet sin llegar al extremo de una tipología binaria.

Cuando paso de un libro a otro libro y de una persona a otra persona, de una ilusión a otra ilusión y de un sueño a otro sueño, entro en contacto con secuencias que modelan transiciones de un mundo concreto a un mundo íntegro. En esta transición afronto diferentes paradigmas de mundo. Y cuando «hojeo» las páginas de Internet, estoy amenazado por un flujo de concreciones que actúan como si estuvieran equilibradas por un mismo paradigma. Yo no solo comunico porque la comunicación signifique enfrentarse a diferentes destinatarios y concreciones, sino también porque me enfrenta diferentes ideas de mundo. Comunico cuando me encuentro en una situación de cambio del paradigma de la comprensión del mundo. Con la lectura, especialmente de un texto literario, estoy implicado en una secuencia destinada a realizar un cambio. Sin embargo, como necesito diferentes tipos de cambio, necesito constantemente nuevas secuencias. Por eso busco un texto para leer cuando no puedo producir una nueva secuencia dentro de mí mismo. La vida está repleta de secuencias, estructuraciones del tiempo en transcurso, caminos para cambiar el mundo y mi «yo». Me siento con un amigo y al escucharlo me abruman sus tonterías. Lo valioso en un flujo semejante consiste en la inconsecuencia, en la conexión casual de diferentes paradigmas. Me meto en este flujo por estar harto de seguir mi propia secuencia interior.

Las afirmaciones extremas de los dos párrafos anteriores están al servicio de una postura ideológica que por tanto está expuesta como oposición entre una lectura más perfecta y otra imperfecta. Por consiguiente, no me dedico a su eventual parecido que las habría acercado una a la otra y habría complicado su noción. Esto, por su parte, ofusca la diferencia entre ellas.

En efecto, la lectura de un texto literario y el hojear de las páginas de Internet se basan en distintas comprensiones de mundo. El texto literario estructura relaciones de jerarquía: cierto mundo pequeño está subordinado a un mundo grande. Este mundo-paradigma, producido por la oculta figura heroica del autor, invita, por su parte, a la coparticipación. Yo, el lector, coparticipo en la comunidad de los otros como yo, me convierto en un ser comunitario. Además, gracias al acto de la lectura despliego dentro de mí la vertical de un «yo» ideal. En mi texto sobre la labor de la lectura esto se valora de una manera abstractamente positiva. Sin embargo, esta situación se puede comprender de un modo más complejo. En ella hay además algo negativo. La lectura de un texto literario excluye mi postura activa en la construcción de un mundo íntegro. Puedo aceptar lo hecho, reordenarlo, pero mi iniciativa es limitada. Mi alma está subordinada a la figura heroica del autor que nos reúne en la gran comunidad de todos como yo, ansiosos por un mundo jerárquico. Puedo hacer otra cosa: ser como el autor, crear un texto bien estructurado, una larga

secuencia organizada por el paradigma de un mundo íntegro. En tal caso yo mismo me convertiré en un héroe que invita a los incapaces de hacer semejante esfuerzo, a que lo sigan. De todos modos me muevo en un mundo jerárquicamente estructurado.

El intercambio de textos por Internet no supone tal elección, ni la situación patética de una gran unión, ni tampoco la vertical de un mundo íntegro. El mundo es un espacio horizontal en el que abundan direcciones y textos, incompletos y abiertos, no organizados por la concepción de un mundo íntegro. Entre el autor y el lector, entre el texto literario y el texto no literario, la distancia es cero. La lucha es por un mundo concreto. Por eso Internet produce secuencias que son utilizadas por sujetos reales. Ellos no adoptan posturas heroicas de personas que asumen la responsabilidad por el marco de mundos comunes, escondidos en una u otra concreción. No se estimula la perfección vertical, ni tampoco la elevación a un super-ideal. La evidente ventaja de Internet consiste en la posibilidad de una rápida transición de un texto a otro texto, en la evidente idea de que el mundo es una red de cosas reales. Es un mundo inconcluso y yo estoy invitado a darle el toque final. El mundo común no se presenta de una forma tan imperativa como en un texto literario bien estructurado o en el texto de una conferencia como el que estoy analizando. La fuerza de estos textos radica en la mezcla. La fuerza de la red de textos en Internet destaca en la falta de consistencia y en la tendencia a diferenciar y asemejar sin preceptos.

En este punto noto en mi texto la siguiente manipulación: el tema concreto en gran medida se entremezcla con los paradigmas que me proporcionan los argumentos. Analizo la labor de la lectura pero paralelamente me ocupo de determinados paradigmas. Lo hago así porque su análisis por separado resulta imposible. Si me pregunto abiertamente sobre uno de ellos, enseguida interviene otro que lo designa. Pensar en algo significa dar con la respectiva designación, en la cual el problema del análisis ya está resuelto.

Reconozco las huellas de los paradigmas en mis textos. Intento nombrar los paradigmas manifiestos en mi texto sobre la labor de la lectura. Reconozco dos de ellos: (1) el elemental respeto cotidiano al texto escrito y al libro, de los cuales adquiero conocimiento y experiencia para volverme más inteligente y más apreciado, y (2) una antropología complicada, una noción compleja —propia de mi modo de pensar y reaccionar— sobre el ser humano en el mundo. Así que las cualidades de mi texto dependen de mis conocimientos con respecto al problema concreto de la lectura, de su relación con estudios de prestigio sobre el tema, así como del tipo de antropología que dirige mis argumentos.

Tal idea inmanente sobre el ser humano en el mundo es algo incompleto. Entre otras cosas, es móvil y complicada por unir en un mundo íntegro al que habla o al que escribe sobre algún tema, con otras personas. El tema de la lectura es una antropología posible, suficientemente delineada pero a la vez incompleta, diluida como la vida misma, y que admite consideraciones contradictorias en nombre de la unión común.

Precisamente en este punto se da la imperfección de mi texto. A pesar de que la antropología que lo organiza no está separada del tema, es demasiado íntegra. Si la comparo con lo que organiza los textos de Wolfgang Iser, destaca una diferencia sustancial. La argumentación de Iser se desarrolla con cuidado, respetando tanto a las personas concretas como a uno de los fuertes principios de la cultura europea contemporánea: su atomismo. El cambio es posible solo en el plano individual: en su calidad de movimiento de la persona individual a la perfección interior. Puede perfeccionarse también el medio humano pero sin pensarse en transiciones del ser vivo hacia este medio o hacia las demás personas. Los sujetos no existen en una jerarquía que conduzca hacia el héroe, el ángel y Dios.

Cuando escucho mi texto con el oído de otra persona, percibo el tono entrecortado de otra preocupación. Las personas individuales y sus puntos de vista están presentes, pero se unen en diferentes tipos de grupos: tanto comunitarios como de estructura jerárquica, presentados por altos sujetos reales o ideales. La preocupación interna de mi antropología es que el individuo no se quede sin una comunidad humana y sin un mundo objetivo. Este *pathos* no se limita solamente a los otros como comunidades diferentes. El ser humano individual trasciende también hacia el medio humano, entendido en varios niveles como una red material e ideal de valores e ideas de mundo.

He aceptado la tesis de Heidegger, desarrollada más discursivamente por Ricoeur, de que gracias a la lengua el ser humano posee un mundo, pero con una adición inspirada tanto por la fenomenología europea como por la filosofía pragmática norteamericana. Creo que no es posible reflexionar correctamente sobre cualquier cosa relacionada con el hombre sin que nos apoyemos en la idea de que el hombre es un ser «insuficiente» y en este sentido, un ser insuficientemente determinado, un ser que se está intensificando, complementando y determinando constantemente. Gracias a la diversidad de necesidades humanas específicas de complementar, determinar y detener la movilidad, el medio humano es un peculiar amplificador-laberinto, una estructura complicada de medios reales e irreales. En todo momento nos complementamos, determinamos y detenemos a través de los medios cambiantes, a los cuales nos incorporamos y los que armonizamos creando correlatos en nosotros

mismos. Nuestro problema fundamental consiste en crear estos medios y correlacionarlos. Este problema se entremezcla con otro, que a lo mejor ocupa más directamente nuestra atención: el de crearnos a nosotros mismos. Para correlacionarme mejor y para ser adaptable a un medio, debo estar transformándome en cada momento.

En este punto tengo la obligación de parar y de no permitir que la antropología que profeso adquiera un aspecto más íntegro y, por consiguiente, que pierda definitivamente su carácter comunicativo. Su labor no radica en dar a conocer una verdad de validez general. Semejantes grandes verdades son siempre algo potencial, algo que depende de un tema concreto y de cierto público. El gran paradigma de una antropología no se debe descubrir. Es un medio para designar. En un texto como el que se dedica a la labor de la lectura, es la parte de la continuidad del discurso del razonamiento científico. De ahí el ideal del equilibrio entre los dos. Este ideal es de difícil alcance. Con mayor frecuencia se da el caso de las exposiciones científicas discursivas, unidas con la argamasa de una antropología pobre. En mi caso el desequilibrio tiene una proporción contraria. La antropología rica asfixia el desarrollo de la exposición científica sobre el tema. Este desequilibrio no se determina por el tema, sino por un mensaje aparte. Así hago hincapié en la importancia de la antropología en cuanto al desarrollo correcto de un tema científico de humanidades, o tal vez, de cualquier tema científico.

Se trata de la dosis y del equilibrio, que no se alcanzan con facilidad. Sin embargo, la ausencia no se puede remediar por el exceso. Tales antropologías no se deben proponer explícitamente no solo porque disminuye el carácter comunicativo de una exposición. Es preferible que se queden sin concluir por una razón más: porque son un signo complejo de algo que se expresa difícilmente. En este caso, la antropología en cuestión, que organiza mi texto, no es solo una opinión con respecto a una objetividad sino que está destinada a confirmar ante el público virtual formado por gran número de personas que yo soy el que soy. Este «soy» abarca muchas cosas y muchos acontecimientos. Entre ellos figura el impulso básico de transformarme, de ser otro, más perfecto, de esconder algo mío: de la alta sociedad intelectual o de mi difunto padre, que prácticamente es lo mismo. Abarca también los sistemas de educación que me han formado: la formación clásica pero también la marxista y la fascinación juvenil por la dialéctica de Hegel. Abarca además los hábitos vitales de defensa contra un espacio no muy civilizado que ha estimulado la sublimación de la falta de civilización por medio de una radicalidad teórica.

Lo general y lo universal son potencialidades que sirven para designar. Por eso cuando mejor se habla sobre ellos es cuando se abren y desplazan

Bogdan Bógdanov
Modelos de realidad

hacia una aplicación, al verse presionados por un tema concreto. En este sentido, mi texto sobre la labor de la lectura se someterá mejor a la crítica si llego a dedicarme a otro texto o me pongo a hacer algo que esté lejos de la lectura.

Mito, filosofía y ciencia o sobre el modo de comprensión simbólico y analítico

Desde hace mucho tiempo estudio el tema del mito. En mi juventud este tema me ayudó definitivamente a vivir de manera más digna. Ahora la época es distinta, me interesan otros conceptos, pero nunca he perdido la costumbre de formar oposiciones binarias. Antes me dedicaba durante mucho tiempo a una determinada oposición porque, supongo, me la imaginaba como algo realmente existente. Ahora ya me doy cuenta de que la binariedad es un modelo cognitivo de realidad, que se hace más eficaz solo al entrelazarse con otros modelos.

LA OPOSICIÓN «MITO Y LITERATURA»

Siguiendo esta lógica, relacioné el tema del mito con el de la literatura —temas que me interesaban en los años 80— en la oposición «mito y literatura» y apliqué este esquema en mi libro *Mito y literatura* (1985), dedicado al análisis de algunas obras fundamentales de la literatura griega antigua. Las tesis de esta investigación eran las siguientes: (1) La literatura griega antigua constituye una mitología secundaria. (2) La supuesta mitología helenística primaria se realizaba solo oralmente mientras que la literatura griega antigua se creaba por escrito como una mitología secundaria, pero al igual que la mitología helenística primaria continuaba usándose de forma oral y colectiva. (3) Al mismo tiempo, los textos literarios escritos se usaban también por lectores individuales, lo que formaba —junto con la mitología— los rasgos de la literatura. (4) Por consiguiente, al final la literatura griega antigua resultó ser un sistema dinámico de dos oposiciones interdependientes: entre los textos de comprensión oral y al mismo tiempo apropiados para la lectura, y entre la mitología secundaria y la literatura.

Modelos de realidad, 27-57.

Ese esquema me parecía convincente porque constituía una reconciliación entre las severas exigencias de aquella época de aplicar el enfoque histórico y la idea sobre lo perdurable, que ya me atraía. Esto, empero, planteaba dos preguntas no fáciles de contestar: qué es el mito y qué es la literatura. En cuanto al mito, los planteamientos establecidos se dividían en dos líneas opuestas. Según la primera, el mito se consideraba un tipo de pensamiento. De ahí provenía la idea de lo perdurable como una especie de forma significativa que siempre se conservaba. Según la otra línea, el mito era un modelo cambiante de mundo, algo rico en contenido que tenía un aspecto perdurable pero que al mismo tiempo admitía el desarrollo interior. Así había surgido la idea del mito primario y del mito secundario. Aceptando ambas líneas de comprensión, añadí además una tercera: que los textos mitológicos se definían como míticos no solo por su forma y contenido, sino también por la manera de ser comprendidos.

Así se formó la concepción conciliadora de que los mitos contenían rasgos textuales pero que podían ser algo residual y no funcionar de manera mítica, y viceversa: que un texto podía estar desprovisto de rasgos mitológicos y, a pesar de eso, funcionar de manera mítica. Porque la miticidad efectiva surgía prioritariamente de un tipo de comunicación cultural: del uso oral y colectivo de textos por parte de colectivos compactos que durante la comprensión festiva de esos textos se percibían de manera orgánica a sí mismos y al mismo tiempo percibían su destino comunitario como dependiente de lo que ocurría en un mundo íntegro. Ese uso generó su opuesto: la comprensión individual de textos escritos en la actual sociedad abierta. Así se formó la literatura en el sentido estricto de la palabra y el paradigma binario de la mitología y de la literatura como medios comunicativos opuestos y mutuamente complementarios.

Paulatinamente me di cuenta de que se trataba de algo virtual, de cierto tipo de comprensión que no excluía otras formas. Además, apareció su portador real, el medio comunitario humano o, dicho de otra manera, la cultura, que —para existir de forma efectiva— siempre producía más tipos de comprensión. Porque de ellos se servían cada vez más sujetos: tanto individuos aislados como grupos humanos relacionados por medio de sujetos. De ahí surgía la ambivalente tarea planteada ante cada cultura: garantizar recursos para que una misma cosa se comprendiera no solo como algo semejante dentro de un marco sino también como algo distinto. Así se formó la comprensión funcional de que la cultura era un conjunto tanto de paradigmas como de medios de transición permutables de uno a otro paradigma, lo que imponía la

necesidad de constantes cambios de nombre no solo dentro de los textos, sino también entre ellos y entre los discursos usados en un ámbito determinado.

Así que en este caso reflexiono sobre el viejo tema del mito, partiendo de la siguiente idea: de que la mitología, la literatura, la ciencia y la cultura misma son esferas discursivas mutuamente traducibles y abiertas, destinadas a modelar de manera diferente un mundo y una realidad. Pensar adecuadamente en ellas significa suponer que sus textos son usados por diferentes sujetos. Desde hace mucho tiempo estoy convencido de que esto se refiere tanto a la sociedad tradicional, propensa al desarrollo de grandes mitologías, como al mundo contemporáneo, en el cual —independientemente del mayor número de esferas discursivas— tanto la persona individual como los diferentes grupos humanos siguen sufriendo estados de ánimo fundamentales y siguen generando la tradición y, por otra parte, las condiciones para la formación de una mitología.

ESBOZO HISTÓRICO DEL USO CONTEMPORÁNEO DE LAS IDEAS SOBRE EL MITO Y LA LITERATURA

El uso de las ideas sobre el mito y la mitología se intensifica después de la publicación de la *Ciencia nueva* de Giambattista Vico en la primera mitad del siglo XVIII. Al principio la tradición antigua se comenta con palabras griegas antiguas, vinculadas a ideas clásicas. A causa de la ejemplaridad de esta tradición, dichas palabras pronto se convierten en términos de comprensión de la tradición europea. Son especialmente convenientes para el tema «pasado y contemporaneidad» por la doble atribución de valores que permiten: se le atribuyen valores al pasado a cuenta de la contemporaneidad y viceversa. Se forman dos líneas básicas de hablar sobre este tema: la línea general de la filosofía, que desarrolla grandes paradigmas, y la línea especializada de las humanidades, que han aparecido en la segunda mitad del siglo XIX. Por una parte está Schelling con su *Filosofía de la mitología y la revelación*, por otra parte está la antropología, que extrae el mito de la antigüedad grecorromana y encuentra su auténtico sitio en el primitivismo extraeuropeo.

Después de algunas felices décadas la completa otredad, por así decirlo, en la comprensión del mito y de la mitología empieza a cuestionarse. Especialmente después de los años veinte del siglo XX, el mito y la mitología se convierten en términos a debatir sobre dos cuestiones pendientes, relacionadas entre sí: (1) si «lo otro» cultural es algo fuera de lo propio del mundo contemporáneo o al contrario, de alguna manera está dentro de él, y (2) si lo humano

debe pensarse históricamente como algo que pasa por diferentes etapas de desarrollo, o si este desarrollo no resulta ser más importante que la estructura permanente que contiene. Sin duda, el uso duradero de las ideas sobre el mito y la mitología en varias esferas del pensamiento humanitario del siglo XX se debe al hecho de que estas ideas permiten mezclar efectivamente los dos planos de comprensión —el del desarrollo histórico y el de la estructura estática—, así como pensar en un futuro que se da en el presente y, por otro lado, en un presente que se descubre en el pasado.

Hasta los años ochenta del siglo XX, cuando su uso empieza poco a poco a disminuir, el mito y la mitología sirven para diferentes actividades intelectuales, especialmente en la esfera de la antropología: en la escuela ritual inglesa, en la escuela funcional de Malinowski o en la escuela sociológica francesa de Durkheim y Mauss. Relacionadas con amplias investigaciones empíricas, estas actividades constituyen un intento de atribuir sentido más instrumental a las nociones del mito y de la mitología. Así, entre otras cosas, se hace oposición a la comprensión filosófica de ambas nociones, heredada del siglo XIX.

LA COMPRESIÓN FILOSÓFICA DEL MITO Y DE MITOLOGÍA EN EL SIGLO XX

Aunque debilitada, esta comprensión sigue vigente también en el siglo XX, lo que queda claro en dos importantes obras de los años 20 y 30: *El pensamiento mítico* (1925), el segundo volumen de la trilogía *Filosofía de las formas simbólicas* de Ernst Cassirer, y *La dialéctica del mito* (1930) de Aleksei Losev.

Losev conoce la obra de Cassirer aunque no la usa, mientras que Cassirer no llega a conocer el libro de Losev a causa del aislamiento de la cultura soviética de aquel entonces. Ambos desarrollan una concepción semejante sobre el mito como forma simbólica de expresión. Con una considerable diferencia. Cassirer ubica su concepción dentro de la historia de la comprensión filosófica del mito desde Vico hasta su propia época, siguiendo el neokantismo de la llamada fenomenología crítica. El neokantismo lo obliga a tomar en consideración las tesis instrumentales de la antropología de aquel entonces y a incluirlas en su propio esquema filosófico, mientras que Losev se apoya más directamente en el planteamiento universal de Schelling. De ahí proviene la diferencia básica entre ellos: para Losev el mito es una categoría de la existencia y de la conciencia a la vez, mientras que para Cassirer es una categoría

de la conciencia, del espíritu humano, que produce un mundo simbólico particular.

En esto se basa también la diferente concepción de ambos sobre la dialéctica: para Cassirer la dialéctica es una especie de lógica histórica, mientras que para Losev es la expresión de la existencia y de la vida, en el amplio sentido de la palabra. Por eso, presentar correctamente la dialéctica y la mitología en *La dialéctica del mito* significa pensar en ellas de forma abierta, y entremezclarlas. Por consiguiente, las otras manifestaciones de la actividad humana cognoscitiva —la ciencia, la religión y la metafísica— no son equivalentes a la mitología, sino que dependen de ella de una manera doble. Cada una de ellas es un tipo de mitología concreta, sometida a la supremacía de la mitología absoluta, de la dialéctica entre la existencia y la conciencia en proceso de realización. Como se declara al inicio de *La dialéctica del mito*, la obra constituye una introducción a la sociología del mito.

El propósito consiste en la comprensión pura del mito por el mito mismo. Losev hace esto al ensartar definiciones sinonímicas que se complementan mutuamente. El mito es una categoría necesaria de la conciencia y de la existencia, la vida misma; una realidad de vitalidad corporal, *una viva comunicación mutua entre el sujeto y el objeto*, que contiene en sí su propia veracidad mítica; es una forma simbólica de la expresión de la relación intuitiva del hombre con los objetos, es la existencia de la personalidad. En este sentido Losev desarrolla también su concepción realista sobre el símbolo: tanto el organismo vivo como la personalidad humana son símbolos en una existencia. Siguiendo este camino, llega a la definición más detallada de que *el mito es una milagrosa historia de la personalidad, expuesta en palabras*. La categoría fundamental en esta definición es el milagro. Siendo un acontecimiento de la realidad mítica, el milagro es un choque entre diferentes planos de realidad y una síntesis de dos planos de la personalidad que en principio no se relacionan.

Así, relacionando las categorías de mundo, realidad, vida, realización, dialéctica, comunicación, personalidad, intelectualidad, palabra, historia y milagro, Losev presenta el mito por una parte como existencia-realidad-vida y por otra, como lógica inmanente de cualquier existencia, como una especie de conciencia absoluta que coincide con la existencia, pero que se manifiesta también en una sucesión de diferenciaciones y síntesis. En esta sucesión destaca una síntesis que aparece en varios relatos mitológicos: entre el individuo y *el socium*. Entre las demás síntesis que se realizan gracias al mito figura la síntesis entre el sujeto y el objeto, así como la síntesis entre lo sensitivo y lo racional. De las mismas síntesis habla también Cassirer. Su libro apareció más

temprano y constituye la tesis original sobre el tema. Losev se desvía de él de una manera extraña: habla sobre estas síntesis con la retórica schellingiana sobre la identidad, lo que convierte su libro en un texto tipológicamente más temprano.

El pensamiento mítico forma parte de un gran proyecto filosófico. Uno de sus objetivos consiste en dar la mano a la ciencia. El texto es típicamente filosófico por su estilo, pero una serie de planteamientos de Cassirer en seguida empiezan a ser utilizados por los científicos. En primer lugar, el planteamiento sobre «el pensamiento mítico». En el texto del libro es un aspecto de la conciencia mítica que es variante del espíritu humano, y en este sentido en muchos lugares del texto se comprende como cultura. El término «pensamiento mítico» adquiere aceptación científica. Sustituye la noción, ya no productiva, de «conciencia primitiva» por varias razones, pero, ante todo, porque enriquece la comprensión histórica —desarrollada por la antropología— sobre una mitología tipológica. Según Cassirer, en la mitología no importan tanto el contenido y el metaforismo como *lo mítico en sí mismo* como base y condición para una u otra visión mitológica. Esto, por su parte, es la «sagrada esencia» del símbolo.

El planteamiento de que la mitología, junto a la lengua y el arte, es una forma simbólica autónoma de cultura, un modelo de mundo fenomenal y un conjunto de principios para la construcción de este mundo, tiene un éxito indudable. Entonces, la falta de distinción entre el objeto y el sujeto, entre lo real y lo ideal, entre la cosa y la imagen, es característica para este mundo fenomenal y no para la existencia misma, como opina Losev. La diferencia afecta también a la categoría «vida» que en *La dialéctica del mito* se comprende desde un punto de vista místico. En *El pensamiento mítico* esta categoría está dividida en dos: el sentimiento mítico sobre la unidad de la vida y la práctica vital del uso de los mitos. Esto permite a Cassirer apoyar con material empírico el cuadro de la cultura mítica virtual que dibuja, e incluso tomar parte en el debate de la antropología de entonces sobre la prioridad del mito o del rito.

Paralelamente, el filósofo alemán no contesta a una pregunta esencial: ¿cómo se realiza la transición de la cultura general virtual del pensamiento mítico a las producciones mitológicas reales en el marco de una cultura concreta? Para Cassirer estas culturas o imaginarios populares —si usamos su término— son hechos dados específicos, como lo son las nociones colectivas de la sociología de Durkheim, influyente en aquella época. De ahí surge la siguiente paradoja lógica. El planteamiento de Cassirer resulta estar más orientado científicamente que el de Losev, pero no lleva a ciertos resultados con-

cretos que sí se pueden descubrir en *La dialéctica del mito*. En primer lugar, Losev comprende que sobre las ideas fluidas del mito y la mitología no se puede hablar de manera general y, a la vez, de manera analítica. En segundo lugar, con la fórmula de que el mito es una forma verbal de expresión con una historia referente a una personalidad, él ofrece una definición del mito traducible al lenguaje científico.

De todos modos en ambos casos —tanto en Cassirer como en Losev— se trata de paradigmas filosóficos, de un tipo de «hiperexplicación». Su recurso básico es la validez general que no solo se refiere a lo que se está explicando. Esta validez general, o dicho sea de otra manera, esta aplicabilidad ideal, resulta ser, al fin y al cabo, tan solo una idealización simplificadora. Hoy día cada vez queda más claro que ninguna comprensión se acepta únicamente por su validez general. Porque la comprensión sobre cualquier cosa se vincula no solo a la cosa que se comprende y explica, sino también a comprensiones vecinas sobre otras cosas y, a su vez, a cierto uso en el cual, aparte de la cosa, se toma en consideración también el mismo modo de explicar.

Precisamente, la tendencia a la «hiperexplicación» en los textos de Losev y de Cassirer abre el horizonte de los círculos interpretativos, en los que se apoya y entre los cuales vacila el pensamiento europeo humanístico en lo que se refiere al tema del mito y la mitología. Los círculos son cuatro: mundo-realidad, conciencia-pensamiento, lengua-habla y vida-actividad-comunicación. El mito y la mitología son manifestación de una realidad humana, constante o histórica y transitoria, y al mismo tiempo son modelos del mundo y de la realidad. Por otra parte, son expresión de una conciencia o un modo de pensar constantes, o históricos y transitorios, que entran en contacto con otras conciencias o modos de pensar. En tercer lugar, son una lengua, entendida como un sistema virtual común de signos o como algo real, como habla y discurso. En cuarto lugar, son una expresión activa de una especie de comunicación vital y por sí mismos tienen una estructura activa.

Estos cuatro círculos interpretativos se organizan mediante dos aspectos: lo constante y lo variable. Por un lado, el mundo; por otro lado, la realidad, algo que está sucediendo. Por un lado, la conciencia; por otro lado, el modo de pensar como procedimiento de comprender y adquirir conciencia. Por un lado, la lengua; por otro lado, el habla. Por un lado, la vida como una forma y un sistema permanentes; por otro lado, el vivir como actividad y comunicación en transcurso, manifestadas en situación dinámica. No en vano el análisis del tema del mito lleva al descubrimiento de estos cuatro círculos y los dos aspectos interpretativos, entrelazados en ellos. Porque el mito es siempre una historia, algo que sucede y que adquiere un carácter duradero. El su-

ceder y la durabilidad están relacionados orgánicamente. Ocupándose de cierto suceso y construyendo una realidad, los relatos míticos dicen también cómo es el mundo. Se sirven del cambio para realizar un no-cambio.

El paradigma filosófico ideal aspira a vincular estos cuatro círculos y a reconciliar sus dos aspectos. En Losev el vínculo consiste en la identidad total entre la vida y el pensamiento. Cassirer distingue el mundo de la forma del mundo mismo, pero mantiene un vínculo entre la mitología como modelo de mundo y como forma simbólica de pensar. Sin embargo, los enfoques de Losev y de Cassirer evidentemente violan el modelo del paradigma ideal. Son resultado de una elección sugerida por el contexto, en el cual se forman. Losev piensa a la manera schellingiana porque lucha contra el discurso pseudo-científico del marxismo y considera que en cierto modo lo corrige al hacerlo volver a sus raíces. Algo parecido, pero en otro plano, hace Cassirer: mediante la teoría filosófica del símbolo trata de ampliar el horizonte de la ciencia europea de aquel entonces, que se estaba restringiendo. La diferencia radica en que, por su relación con el neokantismo, ni rechaza la herramienta fundamental de la ciencia europea, la palabra analítica, ni sitúa jerárquicamente la ciencia por debajo de la mitología, como lo hace Losev.

Esta diferencia demuestra que prácticamente todos los discursos sobre el tema del mito y de la mitología siguen uno de los círculos y de los aspectos interpretativos enumerados —o combinan varios—, basándose en un paradigma y, por otra parte, en una pragmática, impuestos por un contexto concreto. En la investigación del siglo XX sobre el mito, los círculos y los aspectos se suceden, mantenidos por escuelas de poca influencia y corta duración. Por supuesto, la marcha no es igual. En un momento se realizan cambios más radicales.

LA MITOLOGÍA EN LA ETNOLOGÍA DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS. LA ÉPOCA DE LA SEMIOLOGÍA Y EL ESTRUCTURALISMO

Tal es el caso de las ideas que impone Claude Lévi-Strauss en el tema del mito y la mitología en los años sesenta. Estas ideas son completamente nuevas y hasta revolucionarias, pero a la vez dependen claramente de las tesis de Cassirer. Lévi-Strauss profundiza en ellas y las desplaza. El pensamiento mítico ya se hace equivalente al empirismo científico no solo tipológicamente sino también en el plano de la lógica. Según Lévi-Strauss, la mitología es una lógica especial que se manifiesta en fórmulas especiales del pensamiento destinadas a transformar sentidos. Al igual que en Cassirer, es una forma que

funciona y que no se relaciona con el contenido, es una forma mental universal, común para todas las mitologías. Esta concepción sintoniza con la comprensión de Lévi-Strauss sobre el objeto de la etnología: este objeto ya deja de ser el pasado primitivo habitual, cada cultura puede ser estudiada etnológicamente y en cada cultura puede crearse mitología.

¿Cuál es el camino histórico hacia este paradigma? En la segunda mitad del siglo XIX, del universo indivisible de la verdad metafísica se separan las humanidades actuales, entre las cuales figura la antropología, que se dirige a las culturas tradicionales, a la prehistoria de la historia humana. La fuerza motriz de esta primera gran desviación de la filosofía es la idea que va imponiéndose sobre el desarrollo y la historia y, por otra parte, la diferencia entre el pasado y la contemporaneidad, hecho que rápidamente lleva a la disgregación de épocas y países, con características históricas cada vez más desconectadas. La diferencia entre las humanidades, que se ocupan de ellas, y la filosofía, que trata de mirar hacia lo común y lo constante, se intensifica cada vez más. Entonces, hacia mediados del siglo XX, se realiza la segunda desviación de la filosofía. La etnología de Claude Lévi-Strauss intenta apropiarse definitivamente de las reflexiones sobre lo común y lo constante.

La batalla se libra en dos frentes: por una parte, con la filosofía; por otra, con las nuevas ciencias humanísticas que van apareciendo y que se encierran en esferas específicas. Tomando prestada de la filosofía solo una cosa y convirtiéndola en paradigma científico, la etnología de Lévi-Strauss trata de conservar la idea sobre la unidad del universo humano contra la concepción posmoderna —que va fortaleciéndose— sobre la consabida multiplicidad de los mundos humanos. De ahí proviene la función de la mitología-lógica. Siendo una especie de pequeña metafísica, protege de la dispersión no solo a las culturas, sino también a las investigaciones humanísticas, que se dedican a las culturas. La mitología como forma lógica empieza a descubrirse en todas partes, no solo en las culturas tradicionales. Se elimina la frontera entre la conciencia contemporánea y el pensamiento salvaje. Mítico puede ser también el pensamiento científico, incluso el pensamiento del especialista en pensamiento salvaje. Por eso cada ciencia humanística puede comprenderse como etnología.

Lo que es digno de ser investigado son las constantes estructuras del pensamiento. Esta es la tesis fundamental en las investigaciones de Claude Lévi-Strauss. Forma el marco para otras varias investigaciones durante la época del estructuralismo y declara la guerra a la tradición europea sobre varios problemas, entre los cuales figura la diferencia entre la filosofía y la ciencia. El anterior ataque de este tipo —contra la semiótica de Charles Peirce y,

más ampliamente, contra el pragmatismo norteamericano— no ejerce influencia sobre las investigaciones científicas regulares en Europa. La actual supresión más exitosa de la diferencia entre la filosofía y la ciencia está de nuevo relacionada con la semiótica: con la semiología de Saussure y, más concretamente, con sus postulados, que parecen más fáciles de asimilar. Precisamente en ellos se apoya Lévi-Strauss, basándose además en la Escuela Lingüística de Praga y en las investigaciones de Jakobson, Cassirer, Freud y Jung, e incluso de Marx.

El cambio es significativo. Entre la cantidad de términos que han sido reconsiderados queda especialmente afectada la pareja cognitiva «forma/contenido». A causa de la concepción estable sobre un medio objetivo formado por ideas y contenidos universales y sobre un individuo simple en sí mismo que comprende o crea, proporcionando a estas ideas y contenidos formas neutrales, ambos conceptos se usan mucho tiempo sin problemas. Con la multiplicación de los posibles mundos humanos y especialmente con la comprensión más compleja del individuo, en la primera mitad del siglo XX esta concepción se pone en duda. El contenido empieza a parecer confuso y deja de ser objeto de la ciencia. La forma se convierte en algo complejo pero a pesar de todo definible. Se comienza a hablar de forma exterior y de forma interior. El lugar del contenido desplazado es ocupado por los términos significado y sentido, que se prestan a mayor formalización y se corresponden con el concepto de la forma interior.

En el transcurso de estos cambios Saussure crea la *semiología*, la ciencia que aborda la lengua como sistema de signos. La nueva noción, el signo, se aprehende como una herramienta más efectiva que la forma, porque pone énfasis en la complejidad de la relación entre un aspecto exterior y formal y otro aspecto interior y menos formal. En este sentido el signo es forma de incipiente contenido. Así surge la posibilidad de abordar, por un lado, el contenido determinado de antemano como un código, y, por otro, el acto de la expresión concreta, la individual configuración final de un contenido que en general se forma colectivamente. Al principio se presta atención a la forma, el aspecto exterior del signo y de la estructura determinada de antemano y la condición más observable, por así decirlo, para la configuración de mensajes concretos. En nombre de la comprensión objetiva de los signos que significan y de la estructura, fuera de atención científica quedan tres objetos: el mensaje concreto, la realidad con la cual se relaciona y el individuo que comprende el mensaje o que lo crea.

Entre las causas de su exclusión figura el hecho de que la nueva comprensión aparece después de un largo período de valoración de mensajes prio-

ritariamente literarios, de las altas realidades que presentan y de sus creadores. De todas formas, se antoja notablemente exacto el nombre de estructuralismo que recibe esta nueva comprensión, porque su idea fundamental es la estructura. Pero al igual que la noción de signo, la noción de estructura, basada en la lingüística moderna y en la semiología de Saussure, no tiene solo una acepción. Entre sus diferentes acepciones rivales figuran las siguientes: la de la superestructura que se da en los códigos, y la de la estructura del mensaje concreto, en la cual la superestructura constituye solo una parte. De ahí proviene la vacilación con respecto al objeto digno del análisis de un texto: las constantes dentro del texto o el texto mismo que se sirve de ellas.

Lévi-Strauss se declara a favor de las constantes que son una especie de predeterminación sutil, algo virtual que se da de antemano, un marco para la libertad de la búsqueda concreta. Paulatinamente, la atención se traslada a la estructura del texto, que es aparentemente más real. Dada la lógica dificultad de encontrar medios para su determinación, los textos empiezan a aislarse uno del otro. Por una parte, se forma la comprensión hipermoderna sobre la insuperable multiplicidad de los textos y la insuperable diferencia entre ellos, y, por otra parte, se empieza a pensar que una mejor manera de penetrar en el universo textual humano consiste en analizar el funcionamiento de los textos y no su estructura.

Se plantea un serio problema: si se trata de un cambio histórico dentro del estructuralismo y la semiología o bien de diferentes enfoques que conviven. A juicio de Roland Barthes, se trata más bien de lo último. Según una clasificación suya, existen tres manifestaciones básicas del imaginario vinculado al signo y tres orientaciones del análisis semiótico del sentido: la simbólica se ocupa de la relación entre el significado y el significante del signo, la paradigmática define el sentido como una compleja relación homológica entre sistemas de significados y significantes, y la sintagmática busca el sentido a nivel del despliegue de los signos en el discurso. El estructuralismo se relaciona con la transición del enfoque simbólico al enfoque paradigmático que es fundamental para las investigaciones de Claude Lévi-Strauss.

Barthes cree que es imposible combinar los tres enfoques en una actividad común. Es como si dichos enfoques marcaran diferentes épocas del pensamiento estructuralista y, en el mejor de los casos, se complementan mutuamente. Buscando en la profundidad la significación del signo, el enfoque simbólico se hunde en el signo aislado y convierte uno de los aspectos del sentido en su aspecto fundamental y único. Esto es característico para los etnólogos de la generación de Fraser y para el psicoanálisis de Freud y Jung. El enfoque paradigmático no aborda los signos reales, sino los signos virtuales

en la red de las relaciones que se establecen entre ellos. Así se alcanza la estructura, es decir, la perspectiva para la concienciación estereotipada y duradera de los textos que se generan. En comparación con el enfoque simbólico, el paradigmático es más complejo y más concreto.

La persecución del sentido en el sistema construido por Saussure termina aquí. El sentido está presente solo si hay código. El enfoque sintagmático —dice Barthes— lleva al campo del texto, al juego de escapar de las trampas del código y de la estructura. El texto, el habla y el enunciado son de producción individual. Lo único que se puede analizar en ellos son los paradigmas establecidos previamente. Solo el escritor sabe cómo desarrollarlos y entrelazarlos en el texto, cómo jugar con ellos. Esta comprensión tiene sus consecuencias: el Barthes más tardío interpreta textos reales como una especie de juego de escape del fuerte abrazo de los paradigmas y las superestructuras, muestra interés por el discurso real, despreciado por la semiótica de Saussure y por Lévi-Strauss.

De todos modos, no queda olvidada la premisa básica del pensamiento de Saussure: los textos analizados no tienen un sentido exterior o si tienen algún sentido, este no puede ser definido por la ciencia. Se analiza la parte de la lengua y del código y no la parte del habla y del enunciado. El interés del Barthes tardío por el juego superindividual del texto dentro de un ámbito intertextual siempre libre y el interés de Lévi-Strauss por el juego superintelectual de las estructuras como operaciones lógicas en la construcción de los textos, son generados por los límites de captar el sentido, establecidos por la semiología de Saussure.

LA ALFARERA CELOSA DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Un buen ejemplo del enfoque de Claude Lévi-Strauss del mito y de la mitología es *La alfarera celosa* (1985). En este libro prosigue el trabajo en su campo preferido, el de las dos Américas. Después del tema mitológico común sobre el origen del fuego de cocina, investigado en los cuatro volúmenes de *Mitológicas*, Lévi-Strauss se dedica a otro tema universal parecido: el origen del barro de alfarería. Los dos temas están relacionados: según las concepciones mitológicas el fuego y la arcilla son intermediarios universales entre el mundo terrenal y el mundo celestial.

Al igual que en una obra musical barroca, en este libro todo resulta conocido y a la vez, nuevo. En la investigación empírica constantemente se interpone el pensamiento teórico sobre el tema del mito y de la mitología. *La*

alfarera celosa constituye una continuación de las *Mitológicas* y, paralelamente, una nueva variante de la *Antropología estructural II* (1973), de *El pensamiento salvaje* (1962) y de la *Antropología estructural* (1958). De acuerdo con la forma de ordenación típica para el estilo de Lévi-Strauss, después de la primera parte de los análisis se presenta una segunda parte teórica, más breve, sobre la lógica de los mitos y sobre los rasgos característicos del modo de pensar de los psicoanalíticos. El final muestra con sutileza las posibilidades de la metodología estructural, reuniendo en una estructura común la tragedia *Edipo rey* de Sófocles y la comedia *Un sombrero de paja de Italia* de Labiche. La pasión por buscar lo común en lo aparentemente no semejante encuentra terreno favorable también en la literatura, esta materia específicamente etnológica.

En cierta ocasión Lévi-Strauss llama a su enfoque «hipotético-deductivo», lo que quiere decir que expone al inicio de la investigación sus conclusiones como una hipótesis, después de lo cual las verifica en una cantidad de datos, para formularlas al final como una tesis. Este enfoque llega a complicar el objeto de investigación, como sucede también en *La alfarera celosa*. El triple objeto de la investigación es el siguiente: en primer lugar, la analogía entre los mitos sobre la alfarería en las dos Américas, explicada por la lógica común de los mitos y no por los posibles contactos reales entre ellas. Esto último constituye el segundo objeto de la investigación. El tercer objeto es la diferencia entre el análisis estructural, el pensamiento científico sobre los mitos y el psicoanálisis que practica una especie de pensamiento salvaje.

En la empírica primera parte de *La alfarera celosa*, Lévi-Strauss sigue el funcionamiento del mito virtual sobre la alfarería, este «paradigma-superestructura», que es la concreción de la oposición más general que ocupa cualquier pensamiento mítico: entre la naturaleza y la cultura. Se presenta toda la producción mitológica dedicada al tema en las dos Américas, así como las relaciones extrañas entre los problemas de la alfarería, la dueña de la arcilla, los celos conyugales, un pájaro y un tipo de mono. En la red de oposiciones, correlaciones y conmutaciones, habituales para cualquier mitología, se señala cómo la metáfora se mezcla con su objeto y cómo las semejanzas exteriores y las semejanzas funcionales llevan a la correlación de cosas distintas a primera vista: en este caso, de la comida, los excrementos y la arcilla.

El mundo del pensamiento salvaje es un mundo abierto, abundante en seres y fuerzas, provistos de infinitos recursos de formas de transición, relación y continuidad. En este sentido, si el objetivo básico del pensamiento salvaje consiste en fijar los límites entre la naturaleza y la cultura, estructurando de esa manera el mundo, a otro nivel este mismo pensamiento garantiza tam-

bién su conexión. Las analogías estudiadas por Lévi-Strauss demuestran la traducibilidad de tales motivos como «los hombres están hechos de arcilla», «los hombres primero se alimentan con tierra y luego con otras cosas que se preparan en vasijas hechas de tierra», «las vasijas son hechas por mujeres», «la alfarera es celosa en cuanto al secreto de su difícil oficio», «los celos son algo como una retención de lo propio», etc. Siendo en cierto sentido paralelo al tema —examinado ya en las *Mitológicas*— sobre la batalla entre las personas y las no-personas por el fuego de cocina, *La alfarera celosa* está dedicado a una similar disputa cósmica: sobre el barro de alfarería.

En la mitología nada puede ser concreto sin ser común, ni puede solo ser una cosa sin ser a la vez otra. Del mismo modo que la oposición entre el chotacabras y el perezoso se basa en las categorías de la avidez oral y la incontinencia anal, tampoco se puede hacer referencia al origen del barro de alfarería sin tener en cuenta las particularidades de la alfarería y de los alfareros. No se trata de un mito de determinado tema y de contenido delimitable sino de una fórmula transformacional dispuesta a absorber un gran número de contenidos reales.

En el capítulo 13, «Naturaleza del pensamiento mítico», Lévi-Strauss hace lo mismo que en los doce capítulos restantes, pero refiriéndose más claramente a los principios: saca las conclusiones sobre el tema examinado, relacionándolas con la problemática general del carácter del pensamiento mítico. Según su conclusión anterior, presentada en *El pensamiento salvaje*, los rasgos fundamentales del pensamiento mítico son los siguientes: siendo una ciencia peculiar sobre lo concreto, el pensamiento mítico no se sirve de nociones, sino de imágenes-signos, siguiendo el sistema del «bricolaje», o sea, reemplazando unos problemas por otros con vistas a solucionar tareas reales. El pensamiento salvaje es analógico, analítico y sintético a la vez, los momentos de observación no se distinguen de los momentos de interpretación. *La alfarera celosa* añade nuevos matices a esta descripción. Si los códigos míticos son sistemas naturales de descodificación, el mito como combinación de códigos elabora un metacódigo, del que se sirve como herramienta de comprensión. Durante su transcurso se plantea un problema que se aborda de forma similar a otros problemas. *Siendo un juego de contemplación*, al que no corresponde un objeto real, el relato mítico no tiene como propósito conocer un determinado problema, ni tampoco interpretarlo por separado, sino buscar una solución intelectual que disminuya una tensión real. Se capta una estructura universal que calma la conciencia y que se puede aplicar a muchos problemas. Así sucede en el caso de la relación entre el origen del fuego y de la arcilla y entre los procesos sustituibles de la digestión de la comida en el cuerpo

humano y de su preparación: se introducen ideas sobre la estructura del mundo y del hombre y de esta manera se elabora una forma duradera de la dialéctica entre lo exterior y lo interior. Estos términos son tanto herramientas de analizar como temas del relato mitológico. De ahí surge la posibilidad de llamarlas formas de incipiente contenido. Las tensiones que sufre en su mundo concreto el hombre de la sociedad tradicional que escucha mitos, se calman por el descubrimiento de tales formas-contenidos, estructuras generales del intelecto humano.

En el último capítulo (14), el problema del carácter del pensamiento mítico se complementa con una crítica de la interpretación contemporánea de los mitos en el espíritu del psicoanálisis freudiano. A juicio de Lévi-Strauss, los enfoques de Freud y de los pueblos primitivos se corresponden. La interpretación psicoanalítica de la historia de la familia de Edipo es una variante del antiguo mito de Edipo, que sigue funcionando. Lo mismo pasa con la tesis de Freud sobre la relación entre el incesto y la aparición de la sociedad: es una interpretación mitológica que llega a repetir las afirmaciones implícitas que se descubren en los mitos de la tribu sudamericana de los jíbaros, tomados como ejemplo. Pero hay también una diferencia: los mitos primitivos combinan la oposición de carácter oral y anal, proporcionada por el código psicoorgánico, con los paradigmas de otros códigos, mientras que Freud absolutiza el código psicoorgánico.

La importancia de los símbolos en los mitos primitivos proviene del entrecruzamiento y la mutua traducibilidad de los códigos usados. De ahí proviene la significación relativa —y no real— de los símbolos individuales, mientras que *Freud cree en su significado constante*. Freud espera que detrás de los muchos significantes exista un determinado significado. De ahí parte la dirección errónea de la interpretación psicoanalítica de los sueños. Según Lévi-Strauss, los símbolos individuales en el sueño no significan nada determinado. El sentido del sueño debe buscarse en la relación entre los símbolos, pero esta relación, por su parte, depende de sus posiciones. El sueño es un tipo de operación destinada a superar la heterogeneidad del material que usa y a subordinarlo a la disciplina de una gramática.

Es parecida la tarea de la ordenación de los símbolos en una obra literaria. Al igual que en el sueño, los símbolos no corresponden a un significado determinado, así como toda la obra, al igual que el mito, no dispone de la verdad de un contenido privilegiado. Precisamente por eso Lévi-Strauss examina paralelamente la tragedia de Sófocles *Edipo rey* y la comedia de Labiche *Un sombrero de paja de Italia*, dos obras distanciadas en el tiempo y distintas en cuanto a su carácter y espíritu. La comparación hecha casi como en broma su-

giere que el valor de ambas obras teatrales reside más bien en el estereotipo del sintagma que contienen, y no en un contenido determinado. *Edipo rey* y *Un sombrero de paja de Italia* pueden incluso considerarse una misma obra teatral porque realizan una misma fórmula de transformar un conjunto inicial de miembros en otro conjunto final. Tanto los textos literarios como los relatos mitológicos orales se parecen a «espejos de aumento» que captan los mecanismos de la mente humana.

CUESTIONAMIENTO DEL ENFOQUE ESTRUCTURAL DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Como en todos los casos de amplia divulgación de unos paradigmas, el pensamiento de Lévi-Strauss llega a constituir un tipo de marco ideológico en el que se mueve toda una generación de científicos. La tesis principal de esta ideología consiste en que el contenido o los mensajes de los textos son algo superficial que no debe estudiarse; el objeto digno de ser estudiado es la forma de los textos, su expresión lingüística y su estructura. De hecho, esto se hace en detrimento de algunas zonas, que quedan abandonadas y fuera de la observación. Estas zonas no son pocas. Al contenido se suman otras dos: la realidad exterior, el referente, el área de la relación del signo lingüístico, y la relación misma como procedimiento.

Precisamente a estas zonas se dirige la atención en la época posterior. Esto se hace con arreglo al más complicado *sistema semiótico de Peirce* y a la filosofía lingüística angloamericana, que crean términos para captar el sentido de los enunciados reales; este sentido se sobrepone al nivel virtual de la estructura lingüística objetiva. Igualmente considerable en este sentido es el aporte de la fenomenología interpretativa, especialmente de *la semántica de Paul Ricoeur*. Por diferentes vías se elabora la metodología del análisis de los enunciados reales. De este modo, paulatinamente se empieza a abordar el área del habla, del discurso como un fenómeno de la lengua, algo que ha sido ignorado durante el período del estructuralismo.

Con el talón de fondo de los nuevos objetivos queda claro el motivo de la prohibición anterior de estudiar la realidad y el contexto exterior: así, en cierta medida, se defendía el texto, poniéndose énfasis ante todo en el hecho de que era algo separado. Los problemas de tal enfoque eran conocidos por el estructuralismo. El texto, que se abordaba como algo complejo en sí mismo, era, al mismo tiempo, algo heterogéneo. En él funcionaba tanto el hipertexto de unas superestructuras determinadas —según la comprensión que tenía de

ellas Lévi-Strauss—, como el ambiente compartido con otros textos, *el intertexto* de Julia Kristeva. De todas formas, el contexto quedaba fuera de los análisis, aunque se aludía a él en las dos concepciones citadas. Esa era la causa principal de que en la época del estructuralismo se abordaran los textos reales ya como una producción lúdica, ya como expresiones de invariantes lógicas estables.

Hoy nos preguntamos si esta tesis «sagrada» tiene su fundamento. ¿Se dan razones para la relación estructural del *Edipo rey* de Sófocles con la novela policiaca moderna, como lo hace Lévi-Strauss en el colofón teórico de *La alfarera celosa*? Es evidente que sí se dan, pero esta relación resulta débil textualmente, creándose más bien cuando *Edipo rey* y la novela policiaca son comprendidos por individuos concretos, como lo es el mismo Lévi-Strauss en este caso. Sin embargo, existe también otro uso, más constructivo para el texto del *Edipo rey* de Sófocles, que demuestra otro tipo de forma mitológica, generada por otro tipo de comprensión del texto: por la elevación de individuo concreto —miembro de un grupo orgánico de personas— a una comprensión festiva no individual, por así decirlo, sobre lo que ocurre en un gran mundo abierto hacia el pasado y la ultratumba.

La comparación de ambos contextos —del contexto contemporáneo de lo individual y del contexto no contemporáneo en el sentido tipológico de la comprensión festiva colectiva— sugiere que el rechazo hacia la realidad y el contexto exterior durante la época del estructuralismo francés proviene del hecho de que en el contexto contemporáneo, que lo es también para Lévi-Strauss, no está presente la práctica de que algunos individuos *comprendientes* se reúnan en una comunidad orgánica y temporal (aquí y ahora) y compartan una misma idea de intercambio de mundos.

De todas formas, después de los años 80 la visión estructuralista sufre una crisis. Se llevan a cabo cambios, por ejemplo, en la radical reorientación del pensamiento de los dos intelectuales de origen búlgaro que son las figuras cumbre en la época del estructuralismo: Julia Kristeva y Tzvetan Todorov. Kristeva se dirige al psicoanálisis y se pone a escribir novelas, y Todorov se dedica a la ideología social, el campo más prohibido en la época del estructuralismo. Claude Lévi-Strauss no hace ni lo uno ni lo otro, tal vez porque figura entre los que creen que la discursividad lingüística está en todo. De ahí proviene su predilección por la corrección mutua y no radical de los dos grandes discursos de la etnología empírica y la filosofía. Parece que esto constituye su aporte más duradero a la imagen actual de la ciencia europea, que cada vez está más dispuesta a no dividir las ciencias en empíricas y teóricas.

LA CRÍTICA DEL ENFOQUE ESTRUCTURAL EN DOS PARADIGMAS FRANCESES MÁS TARDÍOS SOBRE MITO Y MITOLOGÍA

En mayor o menor grado el modo de pensar sobre el mito no puede dejar de transcurrir de forma contemplativa, ni puede dejar de apoyarse en alguno de los cuatro círculos interpretativos y los dos aspectos citados anteriormente. Las direcciones fundamentales son dos: por un lado, estos círculos y aspectos se combinan; por otro lado, existe la comprensión realista de que es imposible una combinación ideal y completa, porque el discurso científico —como cualquier otro discurso— depende de un ámbito pragmático que lo dirige hacia una determinada elección. Evidentemente, el ámbito científico posmoderno es abierto, se fomenta un ánimo de debate, se diluyen los límites entre los grandes discursos, la filosofía es accesible a todos, los discursos filosóficos y científicos están abiertos hacia unas u otras formas del hablar cotidiano.

Los textos científicos entran fácilmente en contextos que los corrigen. Tal es el caso del contexto que resulta de cuatro planteamientos científicos expuestos en el artículo «Mito» de la enciclopedia francesa *Encyclopaedia Universalis* (*Corpus*, vol. 15, 1996). Menciono dos de ellos como ejemplos de una crítica constructiva a las concepciones estructurales de Claude Lévi-Strauss en lo referente al mito: los capítulos escritos por el filósofo Paul Ricoeur y por Marcel Detienne, especialista en mitología helénica.

El tema principal del trabajo de Ricoeur es la relación entre el mito y la filosofía. El célebre filósofo empieza con una breve definición: «el mito es una forma de discurso con pretensiones de sentido y de verdad». Todavía desde la época de Platón —dice él— las relaciones del mito con la verdad son ambiguas: *mythos* es algo contrario al verdadero *logos*. Paralelamente, el mito complementa al *logos* en su condición de tipo de lenguaje alternativo, expresando verdades que no se pueden decir de otro modo. Con arreglo a la comprensión sobre la relación entre la lengua y la verdad, o entre el significante y el significado, en el siglo XX el mito se analiza también desde el punto de vista semiológico, pero esto no elimina la antigua contradicción entre la no-verdad y la verdad específica. La época contemporánea sustituye esta contradicción por una antinomia parecida: entre la concepción formal estructural y la concepción semántica del contenido. La primera aparece en la teoría estructuralista de Claude Lévi-Strauss, para el que la mitología es una «mitológica». El mito no dice nada, no se puede comprender, se puede descodificar. El mito es una herramienta para concienciar oposiciones y para someterlas a la llamada mediación progresiva.

Ricoeur critica esta idea porque en su opinión trata el mito solamente como lengua, o sea, abarca su parte virtual, sin tratarlo como discurso, es decir, sin referirse a su parte real. Ambas partes se complementan, pero no se reducen una a la otra. Bajo el telón de fondo de la mitología —que es un contexto, por así decirlo— se deben diferenciar los mitos virtuales de los mitos reales. Con los virtuales se formulan determinadas afirmaciones permutables de carácter lógico, que expresan el intelecto universal colectivo y no cierta realidad, mientras que los mitos reales son discursos, producen sentido combinando transferencias metafóricas y metonímicas en el transcurso de la relación más general de las funciones del habla de la referencia identificadora y la predicación. Los mitos reales desarrollan afirmaciones proposicionales de algo y de esta manera se relacionan con una realidad determinada. De ahí proviene el resultado final de que el mito no es una forma, sino un contenido que produce sentido.

Ricoeur no se adentra en el mecanismo de la combinación del contenido proposicional y de la referencia en la formación de la significación del mito. Señala solamente el planteamiento más general del contenido existente en los mitos: el problema ontológico del origen del hombre. En otra parte del artículo reformula lo siguiente: el mito es un relato sobre los orígenes, sobre el surgimiento de algo de acuerdo a la vinculación de tiempos; el mito reactiva en el presente un acontecimiento primordial. Comentando la actitud del mito hacia el rito y lo sagrado, Ricoeur marca el posible contexto común para el surgimiento del sentido del mito, su pragmática. «Vivir de acuerdo a un mito —dice él—, significa que uno deje de vivir solamente en lo cotidiano».

El gran logro de las formulaciones en este trabajo consiste en distinguir claramente la comprensión semiótica del mito de la comprensión semántica. Precisamente según eso, se hace la diferencia entre los mitos virtuales, que se relacionan con la integridad de cierta mitología, y los mitos reales, cuyo sentido se produce al relacionar un contenido proposicional dado con una realidad determinada. A pesar de que el esquema de esta «designación» completa, por así decirlo, está presente en su capítulo del artículo, Ricoeur se dedica más a sus dos primeros momentos. El ámbito concreto formado por los textos que aborda el autor, absorbe los demás momentos del esquema de comprensión y prácticamente no lo agota por completo, con lo que invita a una nueva comprensión.

Esta nueva comprensión se ofrece en el capítulo siguiente del artículo a debatir. Su autor es Marcel Detienne. El capítulo se titula «Epistemología de los mitos». A primera vista las tesis de Detienne no se diferencian de las de Ricoeur. «La mitología —dice el autor— es una metalengua natural que se

despliega en el tipo específico del relato del mito». Se propone una clasificación simple de los modos de comprender la relación entre el mito y el sentido. El sentido se busca en la mitología misma (desde Schelling hasta Lévi-Strauss), fuera de ella se busca en un sentido alegórico, al que dirige el mito, así como en un sentido que está dentro del mito mismo y que no se puede expresar de otra manera (el simbolismo, los neoplatónicos, Karl Kerényi, Paul Ricoeur).

La mayor parte del estudio está dedicada a «la cultura oral» y a «la memoria colectiva», así llamadas por la antropología del siglo XX. Detienne está convencido de que el mito y la mitología son una expresión de la cultura de la comunicación oral y dependen de la forma particular de la memoria colectiva que se desarrolla bajo las condiciones de este tipo de comunicación. Un momento importante es el estatuto del texto en estas condiciones, formulado por el etnólogo Marcel Mauss: su carácter inconcluso e indeterminado, la acumulación de versiones que reciben su validez en caso de ser adoptadas colectivamente. En el proceso de la formulación de esta definición Detienne se apoya también en un planteamiento de Lévi-Strauss del volumen IV de *Mitológicas*. «Las obras individuales son todas mitos en potencia, mas es su adopción en el modo colectivo lo que actualiza, llegado el caso, su “mitismo”».

Así, con la ayuda de una opinión aislada de Lévi-Strauss, Detienne cuestiona no solo el enfoque estructural del mito, sino también la diferenciación entre lo semiótico y lo semántico hecha por Paul Ricoeur. En el primer plano de la observación quedan ubicados dos momentos, sustanciales para toda formación de mitos: la particular amalgama textual entre el pasado y el presente en las condiciones de la comunicación verbal oral y la colectividad característica para esta comunicación. Después del uso del lenguaje de la mitología para la formación del discurso del mito real aislado —a la que presta atención Ricoeur—, debería tomarse en cuenta también otro hecho, del que depende el sentido mítico: el ámbito de la comunicación a través de textos míticos, algo que normalmente se llama cultura.

PREGUNTAS QUE SE PLANTEAN EN ESTE CONTEXTO

La primera pregunta es la siguiente. ¿Hasta qué punto las condiciones comunicativas exteriores que llevan al surgimiento de los textos mitológicos determinan su contenido? ¿Hay un contenido mitológico específico o cualquier texto podría hacerse mítico como resultado de su comprensión particular? O, dicho sea de otra manera, si la pragmática que determina el mito afecta

a su semántica. Lo mismo se refiere a la mitología. Si la mitología es un tipo de pensamiento, una especie de lógica simbólica permutable, como cree Lévi-Strauss, ¿adquiere esta lógica un aspecto específico en las mitologías concretas? En este sentido, ¿se puede hablar de mitología americana o mitología griega antigua, y deberían ser comprendidas como algo triple: como un conjunto de mitos, una lógica particular y hasta una ideología?

Además, se plantea una pregunta que concierne a los mitos aislados. Si son discursos con un determinado mensaje, ¿hasta qué punto son mitos a causa de este mensaje y hasta qué punto se hacen mitos por su uso mítico, por el sentido mítico secundario que se suma a su contenido mitológico primario? Otra pregunta: si un mito dedicado a cierto origen genera un cambio a lo largo del relato, ¿causa este cambio en cierta medida el cambio exterior de un colectivo durante la percepción del relato? Además, ¿dónde tiene lugar este acto de causa: en el campo ideal de la cultura tradicional, que no está en ninguna parte, o en la plaza más concreta donde se celebra una fiesta determinada, en la cual, a través de mitos y ritos, el colectivo deja de vivir en lo cotidiano, si seguimos con el tema de la festividad, iniciado por Paul Ricoeur?

Las respuestas a estas preguntas dependen de preguntas más generales, cuyas respuestas, por su parte, dependen de la significación de los términos en los círculos y aspectos enumerados anteriormente. Es una tarea superior a nuestras fuerzas conciliar por completo estos términos. En todo caso la conciliación no puede dejar de salir del ámbito del lenguaje científico para llegar al ámbito del lenguaje en general. Evidentemente quedará claro que ambos lenguajes están vinculados entre sí y que el hablar científico puede presentar los temas más complejos, foco de su interés, no solo con la palabra-término sino con más palabras, que puede tanto presentar con diferentes palabras las tres significaciones expuestas de la idea científica de la mitología como unir las en una palabra-término. Lo uno y lo otro tienen sus fundamentos.

De ahí provienen las dos posibles formas del hablar científico. La primera es el enfoque conocido. Se escoge una de las significaciones y se generaliza, mientras que a las demás no se les presta atención o se rechazan. Precisamente así procede Claude Lévi-Strauss con el tema de la mitología. Pero esto causa un problema, porque una cosa es comprender la mitología de una manera no contradictoria, es decir, tratarla en cuanto a la lengua, y otra es usar la noción en cuanto al habla. En el proceso del uso las significaciones rechazadas al nivel de la lengua se restablecen. El segundo camino significa aceptar la polisemia de la palabra «mitología» junto a los problemas que esta palabra presenta en la lengua. Esto quiere decir que de antemano se debe aceptar que la mitología es no solamente mitología, sino también otra cosa, para cuya ex-

presión es propicio emplear otras palabras y, por otra parte, entrar en el territorio de otros conceptos.

Así se llega al triple sentido —natural para la lengua y, por consiguiente, para la lengua científica— de la idea sobre la mitología. Por un lado, de una u otra mitología concreta se habla como de un conjunto de relatos, motivos e imágenes, o de mitos, mitemas y sujetos míticos. Por otro lado, se acepta que la mitología es un sistema simbólico con una determinada ideología, con una específica concepción-marco sobre el mundo y la realidad humana. Al mismo tiempo esa misma mitología se trata como un paradigma, como una especie de herramienta intelectual para descifrar y componer relatos mitológicos. Para Marcel Griaule, las mitologías son algo específico, suficientemente determinado y encerrado en sí mismo, al igual que las culturas que las producen, mientras que para Ernst Cassirer y Claude Lévi-Strauss las mitologías tienden al sistema semántico o lógico de una mitología general, de una supercultura o de una lógica universal que se descubre en todas partes.

Es posible combinar las ideas sobre la mitología concreta y la mitología general, y considerar que se trata de dos tipos de contexto: uno más general y otro más concreto, que incluye el más general. Por separado o juntos, estos contextos constituyen una especie de marco para la formación del contenido de los relatos mitológicos reales. Dicho contenido solamente queda esbozado en ellos. Según la terminología semiológica, es solo lengua. De tal carácter son las fórmulas de Lévi-Strauss —a juicio del cual solamente existe una mitología de contexto general—, así como los símbolos y los modelos de realidad que son desarrollados por los contextos de las mitologías concretas. El contenido real se forma en el lenguaje del relato mítico. En el relato se realiza la primera adquisición de una realidad concreta. Los modelos proporcionados por la mitología general y por la mitología concreta quedan reducidos a la realidad de una u otra transformación del relato. Por su parte, la estructura de la significación textual que se obtiene de esta manera se transforma exteriormente en sentido, lo que se lleva a cabo en el contexto concreto de la comprensión festiva del texto mítico por parte de un colectivo humano festivo.

Tal es el esquema que empleo. El problema radica en lo siguiente: hasta qué punto este esquema se refiere a una realidad y hasta qué punto es una modalidad ideal. ¿Son absolutamente necesarias la festividad, la oralidad y la colectividad orgánica para que haya mitos? Y al revés, ¿es cierto que los contenidos y significaciones míticos producen una festividad y una colectividad orgánica? ¿No existe la posibilidad de que un mito sea comprendido de forma mítica también por una persona individual que además no lo está escuchando sino que lo está leyendo?

¿Y en qué posición se encuentra el mitólogo que estudia los mitos y los comprende? Puede llegar al contenido propio de los mitos que examina porque conoce su red y, por lo tanto, el lenguaje de la mitología concreta o de la lógica de la mitología general. ¿Cuál es el límite? Su punto máximo, su límite, sería la designación adicional de este contenido en la situación del uso concreto del mito. Por supuesto, el mitólogo tiene cierta idea de esto porque el principio del uso concreto se da en la significación propia del mito. Sin embargo, este principio es sugerido por medio de códigos que provienen no solo del contexto del mito sino también del mitólogo mismo; además, no se trata solamente de códigos conscientes. En este sentido la comprensión del mitólogo también es situacional y se encuentra pragmáticamente limitada por una u otra ideología científica de signo colectivo, o sea, por una mitología potencial.

Claro que el mitólogo puede poner en duda las dependencias de las que es consciente. Tal dependencia creo encontrar en mi propia comprensión sobre la mitología porque no puedo dejar de depender del material antiguo con el que he trabajado, especialmente de los argumentos mitológicos elaborados por la tragedia ática. Es muy probable que a estos argumentos se deba la concepción de que la semántica del mito se basa en una especie de colisión entre el mundo de aquí y el mundo de allá, así como la otra concepción de que esta colisión se determina por la transición del individuo al grupo y viceversa, y que el individuo elevado, el héroe, este habitual sujeto de los relatos mitológicos estudiados, es el principal portador de dicha transición.

Probablemente sobre este concepto he desarrollado asimismo la tesis de que el relato mitológico se hace mito tanto como resultado de un contenido específico determinado, tratado de forma dinámica dentro del relato mitológico, como de una parecida dinámica exterior de su percepción festiva colectiva. Narrando la transformación de un sujeto en una relación de crisis con un colectivo y un mundo extrahumano, el relato mitológico está modelando una situación de transformación de un colectivo. Esta transformación se realiza de una manera doble: tanto dentro del texto como fuera de él, en el transcurso de su comprensión. El contenido mitológico y la comunicación festiva se apoyan y complementan mutuamente. La colectividad es una condición tanto exterior como interior de contenido para el surgimiento de una situación mítica, que debe ser abordada además como una especie de labor destinada a formar una realidad festiva. Esto también incluye, entre otras cosas, una nueva predisposición —que se realiza aquí y ahora— del colectivo formado por ciertos hombres que comprenden cierto relato mítico con respecto a cierto mundo íntegro.

Así que el «mitismo» se debe buscar doblemente: por una parte, como un contenido específico de actividad del relato mítico y, por otra, como una

correspondencia de actividad de este contenido hacia un ámbito que lo designe míticamente. Cuando un mito posee un contenido mitológico y en este sentido está orientado por el texto que debe ser comprendido míticamente, ello tiene sus consecuencias para su comprensión mítica incluso cuando es comprendido por un individuo concreto. Por otra parte, el contenido mítico no es suficiente. Para ser completamente mítico, este contenido debe encontrarse en el ámbito de la designación mítica, debe convertirse en un recurso de estructuración —exterior al texto— de una transición del mundo de aquí hacia el mundo de allá y viceversa, y, por otra parte, de un individuo hacia un grupo y viceversa.

INTENTO DE LEGITIMAR ADICIONALMENTE ESTA COMPRENSIÓN DEL MITO Y LA MITOLOGÍA

Tal es en resumen mi «mitología» científica al respecto, que pretende reconciliar algunas concepciones dispersas y más bien opuestas entre sí. Podría llamarla también teoría pero para hacerlo es necesario que sea usada por otras personas. No tengo conocimiento de que haya sido así. Así pasa con las teorías: para que se conviertan en realidad deben usarse. En caso contrario son tan solo una potencialidad que espera su realización.

Por otra parte, independientemente del hecho de que el uso atribuiría una validez adicional a estas concepciones, no son completamente idénticas a sí mismas, como sucede con todo lo humano. Esto significa que se pueden seguir aclarando, compensándose de esta manera su contexto de uso, que en cierta medida falta. Tal es la función de la aclaración más detallada de los términos de los cuatro círculos y los dos aspectos interpretativos expuestos anteriormente, así como de la precisión del sentido que se otorga a las nociones de mundo y realidad, de conciencia y pensamiento, de lengua y habla, de vida y comunicación, y a las ideas de durabilidad y cambio. El problema es hermenéutico: por una parte está el significado que estos términos e ideas tienen en general, por otra parte están los significados que adquieren en el material mitológico estudiado. Porque indudablemente es importante saber en qué clase de términos discursivos piensa el mitólogo en ellos: si es una misma para los cuatro círculos interpretativos y si, por otra parte, es una misma cuando se trata del modo de pensar propio y del modo de pensar sobre el tema de la mitología.

En cuanto a lo último, la respuesta es fácil porque prácticamente no se realiza tal distinción. El mitólogo estudia cierta mitología, pero al mismo

tiempo estudia a través de ella su propia comprensión. Precisamente esto lleva a Claude Lévi-Strauss, partidario del realismo, a afirmar que el análisis etnológico es también una especie de mitología. Esta constatación es limitable. El mitólogo puede condicionar tanto el significado general de los términos que usa como su contenido más específico referido a la materia estudiada. Puede condicionar todos los términos de los cuatro círculos enumerados, pero no puede trabajar con todos ellos simultáneamente porque se ve obligado a acatar la limitación que le imponen ciertos medios científicos.

Por supuesto, este estado de dependencia disminuye como resultado del dialogismo natural que existe entre los textos dentro de un discurso, y entre los discursos mismos. Tal tipo de diálogo se mantiene entre los discursos filosóficos y científicos. En los discursos filosóficos los términos pertenecientes a los círculos y a los aspectos citados tienen un significado más amplio, mientras que los mitólogos los usan con un significado más restringido y, en este sentido, más inconscientemente, a menudo en su aceptación cotidiana. Claro que no existe una norma al respecto. Un texto filosófico amplía unos términos e ignora otros. Por su parte, algunos textos científicos también se sirven de tal ampliación. Entre el hablar filosófico y el hablar científico la puerta está abierta, lo que permite a un filósofo como Ricoeur no solo reformular el enfoque científico de carácter pragmático referente al tema del mito, de Mircea Eliade, sino también influenciarse por él. Hay muchos ejemplos positivos en este sentido.

El dialogismo interior, que apoya este dialogismo exterior, constituye una especie de paralelo suyo: es la posibilidad de que el mitólogo tenga conciencia de la ideología de la que depende, y no condicione en términos generales, sino en este mismo discurso, unos determinados términos que, a su juicio, determinan sus afirmaciones. Esto es lo que voy a hacer con los términos de mundo y de realidad, porque creo que mi concepción del mito y de la mitología depende en sumo grado de ellos.

Para la cotidianidad, que se caracteriza por el hecho de que sus mezclas y distinciones quedan sin comentario, mundo y realidad son sinónimos. Por otro lado, el mundo es lo que existe de forma duradera, mientras que la *realidad* es lo que cambia y es resultado de una correlación. El mundo es una estructura estática y la realidad es dinámica. El mundo es prioritariamente espacio, mientras que la realidad es tiempo. Es difícil decir hasta qué punto estas ideas son filosóficas y científicas y hasta qué punto son cotidianas. Mas deben ser también cotidianas si la cotidianidad baraja la idea de que el mundo humano está en el gran mundo, a lo que corresponde la idea de que la cultura humana está en la no-cultura de la naturaleza.

Sobre la base de esta idea cotidiana se instala la concepción tipológica cuasi-histórica sobre la diferencia entre la cultura tradicional cerrada y la cultura contemporánea abierta. En la cultura tradicional el problema principal consiste en ajustar las relaciones del pequeño mundo humano al horizonte del gran mundo, mientras que la cultura contemporánea se dedica más a las relaciones dentro del mundo humano, que se van complicando. De acuerdo con esto, se hace posible pensar en la mitología de una manera doble: por un lado, como un modelo de mundo, una estructura estática de mundo con elementos de un mundo humano aquí presente y un mundo del más allá, y, por otro lado, como un modelo de realidad, como un vínculo y una distinción entre un mundo humano y un mundo extrahumano, que hallan su expresión temporal en acontecimientos. Precisamente como modelo de realidad la mitología es una especie de ámbito que genera relatos mitológicos, los cuales, por su parte, tratan diferentes crisis de surgimiento, desaparición y transformación.

Se plantea la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que genera la mitologización? ¿El manejo de las ideas de un mundo de aquí y de otro mundo del más allá? Según una concepción que yo defendía hace años, este manejo constituye el contenido específico de los llamados mitos primarios. Ahora considero que resulta ser mitológico el manejo mismo de dos mundos cualesquiera. Es mitológico cualquier manejo de las nociones de aquí y de allá cuando se lleguen a mezclar y se apliquen a la comprensión de otra cosa, cuando sean tanto un modelo de un mundo complicado como una forma concreta para la formación de una u otra realidad.

De ahí surge la línea de la distinción entre la comprensión mítica y la comprensión no mítica. Ambas comprensiones manejan las ideas de mundo y de realidad, y mantienen la noción de la existencia de un mundo de aquí y de otro mundo. En esto se basa la correspondencia entre la no-mitología de la ciencia o de la filosofía, en la que se apoya el investigador contemporáneo, y la mitología que él investiga. La diferencia consiste en que en la mitología la distinción y la no distinción de «aquí» y de «allá» no se efectúan por sí mismas sino mediante su relación mutua, y no en general, sino concretamente, a través de un relato, donde la relación se manifiesta en una acción concreta sin que quede claro qué cosa sirve a qué, y sobre qué se informa exactamente.

Lo anterior es la esencia de la concepción no laica sobre el mundo y sobre las cosas en el ámbito tradicional: las cosas nunca son solo lo que parecen, así como el mundo humano de aquí nunca existe por sí mismo. En esto se basa también la labor de los mitos y de los cultos religiosos: se dedican a integrar, están modelando una realidad concreta en cuanto a la distinción y la unión de los dos componentes del mundo, desdoblan textualmente, en series

de acontecimientos, lo que de por sí es una materia simbólica: es algo en sí mismo, pero a la vez siempre marcado por otra cosa.

Sin embargo, en el ámbito contemporáneo abierto predomina la distinción instrumental y se cree que las cosas son idénticas a sí mismas. Tal es la base de la visión laica del mundo: cada cosa es lo que es. Según esta visión, el mundo tiene una integridad laica y la realidad se forma de manera laica, lo que se traduce en una relación entre un mundo humano y otro mundo humano y no en la correlación total entre un mundo humano y un mundo no humano. El problema consiste en que en el ámbito contemporáneo esta relación se cuestiona constantemente. Por una parte, es exteriormente cuestionada por sistemas de correlación no laica. Rivalizan muchos sistemas para la formación de un mundo. Por otra parte —además de ser atacadas exteriormente por visiones no laicas y sus mitologías—, las numerosas concepciones laicas están expuestas por dentro a la aparición de lo no laico y, por otra parte, a la formación de una mitología. Además, se puede formar una mitología sobre una idea aparentemente laica, pero en su esencia no laica, sobre cierta transición: por ejemplo, sobre la transición de Bulgaria hacia Europa.

Así que, en el ámbito contemporáneo *la mitología acecha por todas partes*: se manifiesta parcialmente o bien es solo un engendro que espera el momento oportuno para crecer. Sin embargo, su carácter parcial está presente también en la época tradicional, aunque sea de otra manera. Es cierto que la época tradicional desarrolla mitologías completas con mayor frecuencia que la época contemporánea, pero ninguna cultura —ni siquiera la más cerrada— ha podido ser completamente no laica y mitológica. La idea emocionante de que cierta cultura haya sido no laica y mitológica es tan solo una forma de la mitología contemporánea. Las culturas tradicionales también tenían sus zonas laicas y no mitológicas. Tal era la vida privada en la Atenas clásica: durante las fiestas, la gente abandonaba esa vida privada y la sustituía con regularidad por unas u otras zonas festivas de comprensión no laica y mitológica. En el primer plano de esta comprensión destaca el manejo simbólico de las ideas sobre el mundo y la realidad, yendo de la mano con una igualación-diferenciación entre el colectivo humano y el individuo concreto.

Si el mundo es un espacio, dentro de él hay un lugar donde se vive junto con otros. El mundo y la comunidad son términos traducibles. A su vez, son traducibles las transformaciones exteriores entre el mundo de aquí y el mundo del más allá, entre la gente de aquí y otra gente, o no-gente, así como la transformación interior entre el colectivo humano y el individuo concreto. El modelo de la realidad en la mitología cuenta con esta transformación interior, que está relacionada con una trascendencia de doble dirección. Esta tras-

endencia se está constituyendo constantemente en los mitos dada la necesidad de que se haga y deshaga constantemente la marcación simbólica —importante para la existencia humana— del individuo concreto por el colectivo y del colectivo por el individuo concreto. Según la reacción mitológica el colectivo y el individuo concreto son partes de lo humano, abiertas una a la otra. Resulta sustancial la segunda marcación simbólica: del colectivo por el individuo concreto. Esta marcación genera el término —importante para la construcción de los relatos mitológicos— del hombre-héroe, este símbolo de la grupalidad personificado en un individuo.

Por consiguiente, en el campo de la mitología tanto el colectivo como el individuo concreto están connotados mitológicamente. El colectivo es considerado como algo orgánico que está relacionado con el mundo de aquí y con algún otro mundo, y que dispone obligatoriamente de una historia-mito que a la vez es la historia del mundo. Tal colectivo puede ser una tribu primitiva, una etnia contemporánea, un pueblo o una nación. ¿Qué tipo de connotación mitológica experimenta el individuo concreto? Si no es un héroe, no se le presta atención. Si es un héroe, se convierte en un símbolo que designa la subjetividad del colectivo orgánico. Por eso, contar sobre el colectivo significa contar sobre el héroe. Este héroe puede ser absolutamente imaginario, puede ser un personaje literario basado en una persona real, así como una figura política real.

Aquí destaca una estructura más, relacionada con el punto de vista del mundo y de la realidad, pero que nos lleva hacia otro punto de vista, el de la lengua y del lenguaje. Las estructuras que se corresponden mutuamente, tanto de un mundo con dos componentes y de una realidad que constantemente está uniendo y diferenciando estos componentes, como de un colectivo y de un individuo concreto, se van complicando por la estructura del símbolo y de la palabra-cosa: el símbolo con su profundidad de sentido y la palabra-cosa con su único significado etiquetado. Por un lado está el mundo simbólico de la mitología, donde todas las cosas son símbolos porque no solo son lo que son sino que son también otra cosa; por otro lado está el mundo laico, conocido aquí y ahora, donde tanto las cosas como las palabras son lo que son.

El mundo laico está formado y se mantiene como una cantidad de cosas y también como una cantidad de signos-palabras. Con vistas a su manejo instrumental por parte de muchos sujetos, se presentan también muchas posibilidades de conexión, muchas lógicas rivales para la construcción de un todo. A causa del derecho democrático a la subjetividad —que tienen tanto las personas por separado como los grupos de personas—, los paradigmas para alcanzar la totalidad son muchos. Son flexibles por dentro y combinan en dife-

rentes dosis la comprensión analítico-instrumental con la comprensión mitológico-simbólica. Bajo determinadas condiciones exteriores se impone la segunda comprensión, que adquiere un carácter total. Se obtiene una mitología más íntegra. En la época contemporánea esta mitología habitualmente resulta ineficaz para el pensamiento porque queda restringida por otras mitologías parecidas y porque no es suficientemente íntegra, a diferencia de las eficaces mitologías completas de la época tradicional, donde una realidad se está modelando de manera concordada como transición-diferenciación entre un mundo humano y un mundo no humano, entre «separado» y «unido», y entre símbolos.

Por supuesto, la mitología total es algo modélico. Se encuentra más bien en nuestras cabezas y, entre otras cosas, es un tipo de ideal y una forma de instrucción. Esto se refiere tanto a las mitologías contemporáneas como a las antiguas, porque el funcionamiento de una mitología implica la penetración de elementos de una simplificada comprensión instrumental sobre las cosas y el mundo. Lo mismo se refiere al símbolo. La poesía, junto a otras esferas discursivas, trata de mantener un régimen de uso de la palabra simbólica plena. Sin embargo, la atribución de etiquetas simplificadas a esta palabra simbólica constantemente cambia su esencia y su comprensión. Al igual que la mitología, que siempre está expuesta a la no-mitologicidad, los símbolos usados pierden en cada momento algo de su polisemia.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Podría proceder de manera instrumental y ofrecer conclusiones, pero esto no impediría que en determinados casos dichas conclusiones fueran inválidas. Una dualidad semejante determina también la concepción de la mitología. Por un lado, la palabra «mitología» no significa siempre una misma cosa: puede ser un sistema y una lengua, o puede ser un modo de pensar y, por otro lado, un modelo de marco para un mundo y una realidad. Lo que acabo de exponer en el capítulo anterior se refiere a lo último: he tratado de formular las tres grandes formas de comprensión que llevan a la constitución de una mitología. Al mismo tiempo, en estas conclusiones hago el intento no instrumental de hablar sobre la mitología como sobre una cosa íntegra. Esto se entiende por la relación entre las dos estructuras, «mundo-realidad» y «colectivo-individuo separado», por una parte, y la estructura «símbolo-no símbolo», que lleva al plano del pensamiento, por otra.

Pero, además, estoy dispuesto a trabajar sobre este problema desde una perspectiva total. Digo «trabajar» porque la totalidad no viene dada de antemano, sino que depende de nosotros. Las totalidades no constituyen verdades, sino paradigmas de trabajo. En todo caso, mi paradigma de trabajo ya no es la querida binariedad «mito y literatura», sino la oposición mayor —cuyas dos partes he comentado— entre dos modos de comprensión: el mítico-simbólico y el instrumental-analítico. ¿Dónde quedan, en ese caso, la literatura, la ciencia y la filosofía? No están en ninguna de las dos partes de la oposición, del mismo modo que ninguna de las mitologías concretas está en ninguna de ambas partes.

¿Qué son entonces? Son residuos de textos semejantes, convalidados con el paso del tiempo; un tipo de esferas discursivas que se definen de una manera distintiva unidimensional: la ciencia no es filosofía, la filosofía no es literatura, etc. Es verdad que las culturas constituyen también dinámicas de esferas discursivas que se interrelacionan. Se pueden presentar además como textos ideales, pero de todos modos los textos reales que las integran se diferencian de las esferas mismas por el hecho de que son operaciones de sentido, durante las cuales se enredan y desenredan paradigmas. En la mayoría de los casos estos paradigmas son ideas-cosas que se oponen binariamente. Oponerse binariamente significa que uno de los elementos se define de manera distintiva por el otro elemento, y que ambos no solo se diferencian entre sí sino que también se unen en un modelo de totalidad. Tal paradigma es, asimismo, la oposición entre los modos de comprensión mítico-simbólico e instrumental-analítico.

Así que la parte de lo mítico en esta oposición no coincide con la mitología como residuo de textos mitológicos, ni tampoco la mitología coincide con los textos mitológicos. Según las investigaciones de Claude Lévi-Strauss, los textos mitológicos en forma de relatos son combinaciones de muchas oposiciones-paradigmas o códigos hechas para que se logre un determinado efecto. El problema consiste en que no solo los mitos funcionan a base del entrelazamiento de oposiciones. Tal es la estructura dinámica de todos los textos. Entonces, ¿dónde se encuentra la línea divisoria entre el mito-relato y el texto del mitólogo que trata este relato?

El mitólogo, de actitud analítica, puede separar las oposiciones entrelazadas en el relato e intuir la causa de este entrelazamiento, pero también puede hacer una cosa más: darse cuenta de que es víctima de esta misma fuerza de la mezcla y tratar de evitar la ideología viva que lo llevaría también a un relato mitológico. Pero ¿cómo puede hacerlo? Apoyándose en el procedimiento que sigue todo hablar y cambiando conscientemente el paradigma que usa.

Así, en una especie de diálogo interior, podrá cuestionar la causa que lo lleva a la univocidad.

Pero el ensayo se va acercando a su final. Abandono la oposición «mítico-no mítico» y me dirijo a otra. De todas formas, son muchos los discursos dentro de los límites de la lengua. De ahí proviene la ventaja del discurso que termina y vuelve a empezar, la posibilidad de abandonar uno y dirigirse a otro, el intento de decir lo mismo de otra manera, lo que es al mismo tiempo un intento de que deje de ser lo mismo. Tal es mi doble preocupación, o tal vez nuestra doble preocupación: que lo mismo sea diferente sin dejar de ser lo mismo. Evidentemente, esto se puede exponer de manera analítica: se puede decir que constantemente aparecen nuevas preocupaciones humanas. La experiencia con la mitología me hace preferir lo primero.

El pobre relato sobre el vencedor El Octavo Epinicio Nemeo de Píndaro

Para el hombre de hoy los epinicios de Píndaro son un texto literario que puede ser leído e interpretado por cualquiera. Pero en el tiempo del poeta tenían una doble condición. Por una parte, eran obras artísticas orales destinadas a ser interpretadas solo una vez: eran entonados por un coro que cantaba y bailaba delante del público en los festejos de recibimiento del vencedor de las competiciones panhelénicas a su llegada a su ciudad natal. Por otro lado, la transcripción de estos textos se conservaba en archivos, eran leídos por determinadas personas, incluso por parte de filólogos de la época helenística. Esta doble condición genera la dificultad de responder a las siguientes preguntas: ¿Cuál es la creación original en un epinicio de Píndaro? ¿Debemos buscarla en el texto escrito o en su variante oral, acompañada por música y danza? También se plantea una pregunta más difícil: ¿Se relacionaba el texto oral del epinicio con el «texto» más grande del acto festivo y religioso formando con este la «obra» oral más grande de la misma fiesta?

No cabe duda de que la lectura siempre es cuestión de elección. Si optamos por una lectura basada en el contexto que ha generado los epinicios de Píndaro, en el que el texto se ampliaba a toda la creación oral que servía para conmemorar los distintos festejos, nos vemos obligados a aclarar el significado de los dos pares de términos *religión y fiesta*, y *arte y obra*.

La pregunta por su significado puede ser realizada de una manera global y teórica, o pragmática. El primer enfoque presupone creer que la religión, el arte, la fiesta y la obra son fenómenos de características extratemporales, definidos de una manera cerrada y exenta de cambios. El segundo enfoque los presenta como fenómenos cambiantes y, entre otras cosas, como aspectos de comprensión, pertenecientes también a la lengua coloquial. Pienso seguir precisamente este enfoque y poner las ideas de religión, fiesta, arte y obra en relación con ideas más concretas de la antigua percepción del mundo y con-

Modelos de realidad, 59-68.

vertirlas en paradigmas temporales, aplicables a la comprensión del epinicio. La consecuencia fundamental que conlleva tal enfoque es que los términos religión, fiesta, arte y obra literaria resultan de alguna manera sinónimos.

Si el arte puede ser triplemente definible como actividad de crear obras, como la propia obra creada y también como percepción de esa obra, la manera reductible y pragmática de pensar permite que esta triple manifestación se reduzca a un orden de sinónimos que giran en torno a las ideas de transcurso, unión e integridad. Porque tanto la creación de la obra como la misma obra y el acto de su percepción son, por así decirlo, un *transcurso* en el que se produce *unión* en nombre de una *integridad*. Esta idea queda respaldada por el hecho histórico de que, siendo sobre todo textos orales para ser interpretados en festejos populares, las obras artísticas de la época de Píndaro encarnan transcurros reales en los que se realiza también una unión interna de elementos e ideas, pero a través de ellos también una mutua unión externa entre gente que festeja en la integridad de un mundo festivo real e ideal. Desde este punto de vista provisional, la obra artística y la fiesta coinciden como secuencias de transcurso, unión y relación respecto a un todo.

El diseño del festejo, modelo del programa de la obra, y también del arte en el sentido de una percepción festiva y colectiva de obras, también resulta un programa de la religión. Visto globalmente, la religión es un sistema de prácticas religiosas, de fe religiosa y de doctrina. Entendidas como actividades, estas manifestaciones son diferentes formas de unión con el objetivo de la realización de un mundo íntegro. La religión helenística clásica hasta la época del helenismo no dispone de una doctrina religiosa y se sirve de unas ideas virtuales sobre la integridad del mundo. Precisamente esta misma se crea constantemente por los ritos religiosos. Pero los ritos no existen por sí mismos, sino que siempre están unidos al conjunto de las fiestas religiosas. Una fiesta religiosa como un todo —pero también sus componentes por separado: los sacrificios de sangre, las procesiones, las competiciones, las representaciones teatrales, las obras artísticas y los mitos empleados en ellas—, se ocupa de la gran tarea de la integración simbólica del mundo. Los monumentos y los textos de la cultura clásica que han llegado hasta nosotros reflejan mejor su dimensión festiva con su preocupación por relacionar la escasa realidad cotidiana con la mejor realidad del trasmundo, del pasado y de lo modélico.

La poética del *epinicio* sigue el programa de este modelo de alta realidad. Basado en el himno de elogio a la divinidad, creado probablemente por Simónides, que pertenece a la generación anterior a Píndaro, el *epinicio* no se diferencia tanto de los otros tipos de himnos a deidades. Al igual que el en-

comio y el treno, el epinicio se ocupa solo de pasada de la gente real y de los acontecimientos reales, que son motivo de su creación, y más detenidamente de los dioses y de los héroes que se entremezclan en el alto argumento festivo. Su organización tripartita —invocación a la divinidad, la narración de un mito y el elogio al vencedor— es una manifestación del mismo programa. El elogio al vencedor ocupa el lugar menos destacado. No es más que un motivo para hablar de otra cosa, o, mejor dicho, el elogio se realiza indirectamente, poniéndose en relación con un extenso cuento mitológico o rodeándose de una reflexión moral.

A la trascendental organización de la fiesta ayuda también la lengua literaria, creada desde el dialecto épico y empleada en el epinicio. La lengua literaria también sugiere la superación de la cotidianidad y del presente. Su gran capacidad de variación, la acumulación de palabras extrañas, de sinónimos y de formas peculiares estimula la generación de insólitas imágenes e ideas, material adecuado para la problemática elevada, que necesita el procedimiento festivo para proveer de un sentido elevado a las vacías y prosaicas ideas cotidianas y aspectos de la existencia. De ahí precisamente viene la armonía entre la tensión ideológica y artística en los epinicios de Píndaro.

En este caso no nos interesa tanto el enfoque personal de Píndaro, ni tampoco el programa menos ambicioso del género epinicio. Tanto el enfoque personal, como el diseño específico del epinicio carecen de un mensaje propio. Incluso el programa del género del himno, más extenso, cuyos subtipos son el epinicio, el encomio y el treno, es más bien un esquema de construcción y no tanto un peculiar procedimiento semántico. La paradoja de esta literatura oral consiste en que sus géneros son sobre todo de tipo formal. No poseen un esquema semántico propio sino que siguen la lógica general de la fiesta misma. De esa manera, hasta en los epinicios de Píndaro, organizados de un modo sumamente personal, el mecanismo esencial de la toma de conciencia no depende del poeta. El soporte es doble: exterior —el sentido de la fiesta misma influye en el texto durante su percepción festiva— e interior —en el proceso de su creación el texto recibe, como si fuera un esquema, la obligatoria orientación externa y trascendental para su comprensión—.

Por otra parte, ya escrito y listo para ser leído, comprendido no solo por la multitud festiva como un sujeto único, sino también, una vez más, por los individuos aislados, el texto del epinicio se concibe también como una obra verbal del arte en el sentido moderno de la palabra, ya que puede «despegarse» del referente exterior que lo determina. Como resultado, este mismo referente dentro del texto pasa de un contenido obligatorio a una posibilidad de comprensión entre otras posibilidades, generadas por distintos puntos de

vista. En este sentido la vida del epinicio es compleja. Queda determinada por un programa contextual externo y uno idéntico interno que le dan sentido trascendental, y de esta manera la fiesta religiosa queda equiparada a la obra de arte —las dos resultan actos de una construcción trascendente de «alta realidad»—. Por otra parte, la posible comprensión literaria hace que los programas del arte y de la obra artística se diferencien de los programas de la religión y de la fiesta religiosa.

De ahí se puede formular mejor la tarea del presente análisis: demostrar cómo conviven en la comprensión del texto del Octavo Epinicio Nemeo de Píndaro los dos puntos de vista, por un lado, de la obra idéntica a la fiesta religiosa, y, por otro, de la obra diferente de ella, y de qué manera estos dos puntos de vista desarrollan dos programas unidos, pero al mismo tiempo diferentes, para la construcción de una realidad.

El Octavo Epinicio Nemeo pertenece a una serie de odas de alabanza escritas para ricas familias aristócratas de Egina. Píndaro era visitante frecuente de la isla y conocía bien las fuentes de las leyendas mitológicas eginias. El epinicio está dedicado a Dinias, hijo de Megas, que pertenece a la familia de los Caríadas, probablemente vencedor en los *díaulos* —doble carrera— en la fiesta panhelénica en Nemea. El acontecimiento de la victoria deportiva y de la celebración que le sigue se sitúan probablemente en el año 459 a. C. Por lo visto, la fiesta tuvo lugar delante del santuario dedicado a Éaco, el héroe epónimo de Egina. No sabemos si Píndaro asistió. A pesar de todo, disponemos de datos que nos informan de que en varias ocasiones, vestido en traje blanco de ceremonia, él mismo dirigía la interpretación del coro.

El Octavo Epinicio Nemeo figura entre las obras cortas del poeta: consiste en 51 versos, organizados en tres grupos de estrofa, antistrofa y epodo. Como suele suceder en los epinicios de Píndaro, esta división tripartita de cantos y danzas no concuerda con sus tres partes semánticas —la invocación a la divinidad, la narración mitológica y la alabanza al vencedor—. Están fragmentadas, organizadas libremente y no toman en consideración los límites de las partes de los cantos. De esta manera la estructura general del epinicio se construye con dinamismo: sobre la tripartición correcta del canto se sitúa otra tripartición semántica incorrecta.

Presentado en resumen, este segundo nivel del texto se interpreta del modo siguiente:

La diosa de la mocedad, mensajera de los placeres del amor, asentada en los párpados de doncellas y muchachos, cariñosa con unos y con otros no. Nada más deseable que uno no pierda la buena ocasión (*kairos*) en nada y

domine los mejores amores que en su tiempo asistieron el lecho de Zeus y de la ninfa Egina, cuyo hijo (Éaco) llegó a ser rey de Enona (Egina). Era perfecto de músculos y de inteligencia (*aristos*) y muchos, de los que vivían en derredor, querían verlo y ser protegidos por él, tanto atenienses como espartanos. El poeta aparece suplicante ante Éaco por la ciudad querida (Egina) y por sus ciudadanos, trayendo un canto en tono lidio, una «estatua» nemea en honor de la doble carrera de Dinias y su padre Megas. Es más duradera para los hombres la fortuna (*olbos*) que viene de dios, quien antaño colmara de riquezas también a Cíniras en Chipre. Pero el poeta debe tener cuidado con su modo de hablar, mucho se ha contado y de muchas maneras. Es peligroso inventar algo novedoso y someterlo a prueba porque llega a ser bocado de los envidiosos que se ceban con lo bueno y no con lo malo. Así, el hijo de Telamón (hijo de Éaco) Áyax fue devorado por la envidia y se atravesó con su propia espada. Quien no es elocuente, sino solo de valeroso corazón, no puede salir victorioso en la contienda luctuosa y el triunfo es para las más coloridas mentiras. Los griegos favorecieron con sus secretos votos a Odiseo, y Áyax, privado de las armas de oro (de Aquiles), se entregó a la muerte. Hiriendo los cuerpos calientes de los enemigos, agitando lanzas en la batalla en torno a Aquiles recién muerto, o en cualquier otra batalla, los dos eran diferentes en la lucha. Desde antaño es poderoso el falaz discurso hilado con palabras taimadas. Es malhechor y oscurece todo lo que es brillante enalteciendo la pasajera gloria de hombres carentes de valor. El poeta suplica a Zeus que nunca sea esa su conducta. Desea seguir los caminos sencillos de la vida, y no quiere, cuando muera, que el estigma de la deshonra caiga sobre sus hijos. Hay quienes piden oro y otros una tierra sin límites, mientras el poeta quiere ser enterrado tras haber sido grato a sus conciudadanos, elogiando a lo elogiable y denostando lo que merece ser denostado. La virtud (*arete*) se acrecienta como el árbol, alzándose hacia el húmedo cielo, elevada por los hombres sabios y justos. Los amigos son útiles de diferentes maneras. El lugar más alto lo ocupa la ayuda que nos brindan en los difíciles momentos de prueba. Es grato ver con los propios ojos a la confianza. El poeta no podrá hacer que vuelva el alma de Megas. Vano es el resultado de esperanzas huecas. Pero puede erigir una estela con cantos a la familia de los Cariadas para glorificar los rápidos pies de dos vencedores (los de Megas y de su hijo Dinias). El poeta goza al expresar tal elogio equivalente al triunfo. La canción hace que el pesar del esfuerzo deje de parecerse al dolor. El himno triunfal existe ya de muy antiguo, antes de que surgiera la disputa entre Adrasto (el instituidor de los juegos de Nemea) y los cadmeos.

El resumen podría ser más extenso y más preciso en la transmisión de las imágenes y de los giros semánticos. Pero por muy extenso que fuera, no podrá agotar los muchos niveles en los que se mueve el texto, ni tampoco los representará paralelamente, como pasa en el mismo epinicio. Me refiero a las partes de cantos y danzas, a la complejidad rítmica, a la específica expresión

poética abundante en metonimias y metáforas, así como a la construcción del texto como una oración larga con muchas aposiciones y oraciones subordinadas. Todo esto plantea la pregunta de si estos niveles del texto son medios neutrales que decoran el enunciado o son también portadores de significado. Porque, si al igual que la fiesta religiosa el epinicio de Píndaro es un arte de unir, el texto organizado bajo la forma de una oración larga evidentemente obra por el sentido, afirmando que todo en el mundo está relacionado y que la labor del poeta-sacerdote consiste en establecer relaciones también ahí donde eso no es habitual.

Así que, el resumen del epinicio original de Píndaro, que trata uno de sus niveles, no tiene correspondencia con el epinicio mismo, sino solo es una opción y en este sentido un mero análisis. El sentido de la obra original puede construirse hasta cierto punto si varios resúmenes de diferente estilo y volumen se combinan con varios razonamientos sobre diferentes partes del contenido del epinicio. Por supuesto, siendo un acto de comprensión, este análisis aún más complejo tampoco corresponderá adecuadamente al texto original. Porque cada acto de comprensión es al mismo tiempo una transformación de la comprensión con vistas a su apropiación por parte del que comprende. Tal apropiación comprensiva se ha realizado durante el paso del epinicio oral al texto escrito que ha llegado hasta nuestros días.

La secuencia en movimiento de la obra oral, de la que nos damos cuenta por sus huellas en el texto escrito de Píndaro, se determinaba por dos acontecimientos concretos: *la victoria deportiva* de Dinias en Nemea y *la siguiente celebración* en Egina. El poeta no menciona directamente estos hechos. No le importan como concreción. Él hace con ellos otra cosa: los remite a precedentes y a consideraciones generales. El transcurso del epinicio es en cierto modo una operación de atribuir «alto sentido» a algo concreto y, por otra parte, de cambio del sujeto del hecho como resultado de esta transformación. El epinicio es una operación de un cambio de nombre efectivo. La victoria deportiva de Dinias es algo insignificante para el programa festivo del género. Es solo un pretexto para entrar en un orden de altas y duraderas otredades que son el verdadero argumento de la obra. Pronunciada con las palabras de una duradera otredad, la victoria deportiva es *una victoria en general, un logro que produce gloria, distinción y orgullo*.

Píndaro puede hablar de Dinias solamente siguiendo una u otra dirección trascendental. La primera conduce al padre y a la familia. El poeta mezcla el éxito deportivo presente de Dinias con el pasado éxito de su difunto padre Megas de tal manera que no llegamos a comprender si Dinias ha ganado la así llamada «doble carrera», o si su padre y él han competido en una carrera

individual. Este procedimiento de intensificación y elevación se dirige a la familia de Megas y Dinias. El elogio es, pues, para la familia de los Cariadas. Resulta que de esta manera se afirma que el concreto éxito deportivo viene a ser consecuencia de perdurables cualidades de una familia, transmitidas de generación en generación. No sabemos si se trata de una familia aristocrática. Las carreras individuales no son cosa de aristócratas como lo son las carreras de carros. Quizá por eso Píndaro no desarrolla, como en otros epinicios, el mito genealógico de los antepasados de Megas y Dinias. En el epinicio se presentan solo partes del mito genealógico de la ciudad. Megas y Dinias son elevados hasta llegar a identificarse con Egina y queda supuesto que el verdadero vencedor es la propia Egina. Algo muy frecuente en los epinicios de Píndaro, y habitual en las modernas competiciones deportivas, es que, de una manera similar, se produce una gran identificación entre los estados y países y los triunfos de sus deportistas.

La diferencia sustancial entre la actitud de Píndaro y la de hoy respecto a la victoria deportiva consiste en que la de Dinias, en su vertiente de victoria general así como victoria de la misma ciudad, se hace presente de una manera peculiar. Lo ocurrido en aquel presente es solo una lejana repetición de algo que sucedió en la remota historia genealógica de la ciudad. Este programa mitológico-religioso es la causa de que se hable más de los acontecimientos de la historia de la ciudad que de la real victoria de Egina en los Juegos Nemeos en el año 450 a. C. Se presta más atención al mítico apareamiento amoroso entre Zeus y la ninfa Egina, del que nace el héroe Éaco. Fruto de este primer logro de la ciudad, perfecto física y mentalmente, y de este modo, modelo para todo tipo de logros, convierte la ciudad de Egina, fundada por él, en el centro del mundo de entonces.

Todo en esta narración se explica con una referencia a un precedente mitológico. Dicha referencia tiene también sentido religioso, trasciende a este mundo aquí y ahora. Pero el epinicio no es solamente un himno mediante el cual se afirma que todo lo hecho por el hombre hace mucho tiempo fue hecho por Dios. Es al mismo tiempo «un nuevo canto», una parte que se desprende de la fiesta religiosa y en la que el hecho comentado puede ser nombrado de diferentes maneras. El epinicio es también un arte verbal. La victoria de Dinias, trascendida a un precedente mitológico, se relaciona con una serie de nociones, pero no de forma mítica. Claro que, ante todo, el éxito de Dinias es un bienestar duradero (*olbos*), otorgado por Dios. Los logros humanos resultan de la naturaleza de la protección de Dios. Este hecho no anula la pregunta de hasta qué punto esta protección se realiza mecánicamente en los aristócratas y los elegidos y hasta qué punto puede ser buscada de una forma activa.

De todos modos, la búsqueda de la protección divina es una práctica habitual en las fiestas y ritos religiosos. Parece que Píndaro sigue esta práctica. Evocando las protecciones realizadas por Éaco, él suplica al héroe también por el éxito de su epinicio. Esta sublimación, todavía religiosa, de la comentada victoria hacia la noción de bienestar se dispersa al dirigirse en la introducción a la diosa de la mocedad y las estaciones, Hora, origen del encanto juvenil. Ella provocó antaño el amor de Zeus, pero también la favorable coincidencia de circunstancias (*kairos*) que ha causado la victoria de Dinias. La *victoria-éxito* es también suerte. La predisposición religiosa queda debilitada por una creencia mitológica empleada de manera literaria. El epinicio transcurre como una compleja explicación de lo que es la *victoria-éxito*. Es bienestar, un hecho dado, alto destino divino, pero también coincidencia; y, por otro lado, lo que ocurre no sin la divina, aunque no tan alta, intervención.

En una tercera relación la *victoria-éxito* se sitúa en la medición del concepto de virtud (*arete*). El éxito está condicionado también internamente y puede ser resultado de una cualidad. Por lo menos, según el Octavo Epinicio Nemeo, no queda claro hasta qué punto dicha virtud representa algo exterior para el hombre exitoso y se debe a su pertenencia a una familia aristócrata. Píndaro hace hincapié en otra relación: la causa de la «virtud» deportiva del joven la tiene el glorioso pasado de Egina. La virtud no es la tradicional unidad de cualidades interiores y exteriores garantizada por la pertenencia familiar. Puede que la causa de la pertenencia a la ciudad sea la razón interna para que en el primer plano del epinicio sobresalga la afirmación de que la virtud es una cualidad propia del ser humano. La virtud es fuerza y valentía, pero al mismo tiempo es inteligencia, vinculada a la palabra.

En este punto Píndaro desarrolla una disquisición sobre los componentes de la virtud. Siguiendo una proyección genealógica, que parte de Zeus y Éaco, aporta un ejemplo mitológico. Se trata de Áyax, nieto de Éaco, perjudicado al serle negadas las armas de Aquiles. El ejemplo genera una relación paradójica: en la familia de Éaco, que normalmente consigue sus fines, se ha llegado a un no logro. Claro que el acontecimiento no está relacionado con Egina. Es solo un argumento para la afirmación de que la verdadera virtud tiene tres componentes. A Áyax, al que se le negaron las armas y se suicida, le falta la inteligencia expresada en e la palabra hablada, pero al ganador Odiseo también le falta verdadera valentía y moralidad. Se sugiere que la virtud y el éxito no siempre coinciden. Odiseo logra conseguir el arma de Aquiles, pero no posee una verdadera virtud. Lo sustancial no es el mismo logro, sino la cualidad humana interior que atribuye durabilidad al éxito.

De esta manera, en el transcurso del texto del epinicio el acontecimiento concreto en Nemea se convierte primeramente en victoria de Egina. Comentada después en un orden de conceptos, esta victoria se relaciona a un nivel más alto con la idea general del logro, de la distinción y del éxito. Durante el comentario se realiza también otra relación: el acontecimiento deportivo sublimado en Nemea va al encuentro del acontecimiento concreto de la representación oral del epinicio delante del santuario de Éaco en Egina. Dianas, que compite en Nemea, Odiseo, que argumenta diestramente ante la asamblea de los aqueos, y el autor del epinicio, Píndaro, se ven en una situación similar: todos ellos reivindican reconocimiento y fama. Esto ofrece a Píndaro, siguiendo las reglas del arte, la posibilidad de desviarse y seguir caminos alternativos, abrir un paréntesis y tratar los problemas del arte poético.

Claro que el trabajo creador no es del todo diferenciable de la rigurosa religiosidad de la fiesta, y se manifiesta en trascendencias semejantes y sublimaciones, parecidas a las que se efectúan en los ritos y procesiones festivos. El poeta es un maestro de la correlación y la valorización, sacerdote guardián de los valores de la existencia común de la multitud festiva que escucha y percibe como un solo ser. Pero la fiesta helénica no es hasta tal punto homogénea. Se descubren en ella momentos seculares. Momentos tales en que se da la posibilidad de presentar durante la fiesta el «nuevo» canto del epinicio que sigue el camino de la trascendencia trazada por el himno, pero de una manera inhabitual y hasta peligrosa. De ahí la necesidad de que el elogio epinicio público esté subordinado a una virtud. Si la virtud es una correspondencia entre hechos, palabras y moral, la virtud del poeta del epinicio consiste en conseguir correspondencia entre el elogio y lo ocurrido. El poeta debe cantar debidamente, no parecerse al embustero Odiseo; debe elogiar solo lo que es elogiabile (*aineon aineta*).

La moral creativa, formulada de esta manera por Píndaro, es un intento de no permitir que la obra verbal exista como algo en sí mismo. La verdadera garantía de esto no radica en la regla formulada, sino en el modo de usar el epinicio. Representado en el marco de la fiesta ante la multitud festiva de la ciudad, conserva su alto sentido en la medida en que el sujeto de esta multitud sea monolítico y la comprensión del texto se determine por la seria tarea de la fiesta de relacionar lo de aquí y ahora con modelos duraderos. Esta parte «religiosa» en la comprensión del epinicio obliga al poeta a crear su obra siguiendo modelos religiosos. Visto desde fuera y desde dentro, el epinicio es un paso hacia arriba.

De todos modos, esto es así solamente si juzgamos el canto por su forma. Porque el material léxico que emplea el poeta es redundante. La subli-

mación mediante la palabra es repetitiva, se realiza de diferentes maneras, conlleva exceso de sentido. Así surge el elemento artístico, la relación que viola la creación jerárquica y trascendente de una realidad religiosa. Este segundo elemento no es solo una peculiaridad del texto, sino también una condición externa de comprensión que se halla en el principio del uso autónomo, de la posibilidad de que el texto sea leído independientemente del contexto del festejo religioso. Siguiendo la tradición particular de la cultura helénica, la fiesta helénica tolera la conducta secular. Todavía en la representación oral del epinicio nada impide que junto a la construcción monolítica «religiosa» de la realidad común, intervenga también la comprensión individual de uno u otro oyente que entrelaza en la organización general su predisposición emocional, provocando un orden peculiar de asociaciones.

El Octavo Epinicio Nemeo ayuda para eso con su singular organización asociativa. Su sentido se construye también en un orden de relaciones horizontales, de caminos entrelazados que sirven para relacionar y comprender. Generando asociaciones, no terminando sus pensamientos y acumulando posibilidades para desviarse hacia una dirección extraña, el poeta realiza la labor propia de la creación artística. Píndaro insiste en que la palabra corresponda a lo que se está hablando. Quizás por eso no desarrolla la narración de la victoria de Dinias, que es significativa solo indirectamente, ya que el vencedor es eginio. Pero independientemente de ese gesto, realizado según las normas de la fiesta religiosa, el poeta no se comporta como mitólogo, no ofrece un cuento más prolijo de Éaco sino solamente comenta los mitos eginios, está buscando puntos para abrir paréntesis en el texto. Sus palabras siguen el camino de la disconformidad y del exceso que incitan a la comprensión independiente. En el Octavo Epinicio Nemeo Píndaro es más poeta que mitólogo. Y hubiera sido poeta, en el significado preciso de la palabra y de su tiempo, si el contexto de la presentación oral en aquel entonces no lo hubiera ligado a las obligaciones de la comprensión trascendental.

Hoy, sin embargo, convertidos ya en obras para leer, los epinicios son dependientes de la «voluntariedad» de la comprensión independiente que «deshiela» la implícita asociatividad en la expresión literaria verbal. Esta, por su parte, a pesar de que esconde de nuestra vista los gestos trascendentales de la fiesta religiosa, los conserva subrayados en el texto de Píndaro. Por eso mismo a la pregunta: ¿Cuál es la obra de creación en este texto?, se puede contestar con la fórmula —lo que el que comprende crea, apoyado en uno o en otro aspecto de lo ya creado en el texto—.

Amor, familia y poder. El relato del amor de Jerjes en el libro noveno de la *Historia* de Herodoto

Siguiendo el estilo de la historia breve, el relato del amor de Jerjes en los capítulos del 108 al 113 del libro IX de la *Historia* no se interrumpe, no pasa a ser un relato más largo y funciona como un texto entre paréntesis, que no guarda relación semántica con la secuencia de los acontecimientos en Persia y en el mundo durante el reinado de Jerjes. Por otra parte, este texto es un relato cuyo argumento se desarrolla según el siguiente esquema: experimentación del sentimiento del amor al que sigue una serie de intrigas para alcanzar el objeto del amor. El argumento no es puramente amoroso, sino que se transforma en enredo familiar que, a su vez, se convierte en un conflicto en el Estado. Tal y como en el relato de Candaules y Giges en el Libro Primero de la *Historia*, se trata de personajes palaciegos y acontecimientos cruentos. Hay, sin embargo, una diferencia considerable: en el mencionado libro el rey perece y el lancero que sube al trono da comienzo a una nueva dinastía. Aquí no hay ningún cambio. Jerjes no pierde su poder real y no queda sin heredero como Cresos. A pesar del conflicto derivado de la sublevación de su hermano, la sangrienta adversidad no excede los límites del palacio real, ni tampoco sigue el modelo del relato largo en un plano histórico, a la vez trascendente y colectivo.

La historia familiar-amorosa parece de poca importancia y al mismo tiempo no literaria y veraz. Este hecho plantea la pregunta sobre la diferencia entre un relato literario y otro semejante, contado como si fuese verdadero. Aunque también puede transmitir algo ocurrido realmente, transcurrido como un relato, el relato literario se configura de tal manera que configura un modelo aplicable para la comprensión de otros casos parecidos. Precisamente este significado asegura su comprensión como literatura, mientras que la comprensión del así llamado relato veraz cuenta más con el razonamiento de que lo que se narra ha sucedido en realidad. Por esta razón, también el texto que lo

Modelos de realidad, 69-76.

representa aspira a ser más bien narración que relato, lo que se confirma también por los protagonistas de la narración, que son personajes reales.

No obstante, en este caso no son gente común y corriente, sino pertenecientes a estratos altos de la sociedad y protagonistas, por lo tanto, de acontecimientos importantes, lo que corresponde al contexto de comprensión del momento, según el cual el acontecer, sucesos y relato verdaderos solamente son posibles para tales personas. Es decir, siguiendo esta línea en el relato, no existe una diferencia sustancial entre el relato literario y el veraz. El veraz está, por decirlo así, «contaminado» por una modélica argumentatividad y literatura. De ahí la preocupación del que lo crea por disminuir, en la medida de lo posible, esta modélica argumentatividad contando lo ocurrido como una narración de acontecimientos reales. Es esto precisamente lo que hace Herodoto en la analizada historia amorosa-familiar: ahoga el implícito relato literario ensartando acontecimientos de una manera eficiente.

Herodoto emplea constantemente en su *Historia* esta forma de contar: lo hace como un reportero actual que sigue una idea argumentativa, pero presentándola solamente como un argumento articulado. Al mismo tiempo, Herodoto hace todo lo contrario: se permite representaciones literarias dinámicas en los párrafos en los que se enumeran simples hechos. Así que, si nos interesa el estilo personal del autor de la *Historia*, podemos decir que posee dos rasgos fundamentales: utilización de acontecimientos cotidianos ensartados y momentos individuales de situaciones concretas, representados de una manera dinámica, como por ejemplo diálogos breves o descripciones esquemáticas. Al parecer, este estilo es la causa principal de la constante mezcla en la *Historia* de los discursos de la historia grande y la pequeña, y, por consiguiente, del relato literario y el relato verdadero.

El relato del amor de Jerjes en el Libro noveno de la *Historia* sigue la organización de un argumento lineal de desarrollo dinámico. El primer acontecimiento es el enamoramiento de Jerjes de su cuñada, la esposa de su hermano Masistes. Algo poco habitual. Primero, porque se trata de enamoramiento. Si el amor significa hacer el amor, el rey persa no necesita enamorarse, ya que puede hacer el amor con cualquier mujer que se le antoje. Pero Jerjes se enamora, quiere hacer el amor con una mujer determinada. La segunda anomalía consiste en el hecho de que Jerjes se enamora de una mujer con la que no está bien visto hacer el amor. Herodoto no da ninguna explicación. Quizás porque el amor es algo ignoto y no toma en consideración ningún orden, pero a lo mejor, porque, siendo también un gran rey, Jerjes es un hombre intemperante que, naturalmente emprende la superación de obstáculos de una dificultad excepcional.

El enamoramiento, por supuesto, incita a la satisfacción de la pasión amorosa. Jerjes manda a su gente a que convenzan a la mujer, pero ella se niega. La razón estratégica de la negativa y la valoración moral negativa sobre el hecho de hacer el amor con la esposa del hermano no se comentan. Se menciona una razón motivada: la mujer se niega por estar convencida de que, por respeto a su hermano, Jerjes no lo haría a la fuerza. Fracasado el intento de convencerla y con el fin de intimar con la mujer para conseguir lo deseado, Jerjes obra de otra manera: casa a su hijo Darío con la hija de Masistes. El rey trae a palacio a la hija de su hermano y de la mujer de la que está enamorado. De repente se produce un cambio paradójico: Jerjes deja de pensar en la madre y se enamora de la hija. Un enamoramiento llega a ser curado con otro. ¿Será porque la hija se parece a la madre?

Herodoto pasa raudo al siguiente acontecimiento, tan nuevo y tan viejo. El nuevamente enamorado Jerjes se enfrenta al mismo obstáculo: hacer el amor con la esposa del hijo es tan imperdonable como hacerlo con la esposa del hermano. Sucede que Artaínta, la hija de Masistes, no rechaza a Jerjes y el rey consigue lo que desea. Al primer paso de fracaso amoroso le sigue un segundo de éxito. El problema es si considerarlo como un éxito. Más bien no lo es por la clara escala de valores en aquel entonces: la intimidad amorosa no es algo aislado por sí mismo. En la medida en que sea admisible, el enamoramiento conduce al matrimonio y apenas después, a la intimidad amorosa.

Siguiendo el orden de los acontecimientos, nos quedamos con la impresión de que el palacio de Jerjes es enorme y lo que sucede entre el rey y su nuera puede ser un secreto bien guardado. La narración deja claro que el secreto es guardado por muy poco tiempo. Está claro por qué: a diferencia del normal sacramento nocturno entre cónyuges, que se realiza en el lecho matrimonial, ese sacramento amoroso es ilícito, lo que en el código de los acontecimientos significa que será descubierto. De esta manera, el corto y dinámico relato que narra el enamoramiento de Jerjes de la persona equivocada y el modo de conseguir la satisfacción amorosa de una mujer de la que no debería recibirla, valiéndose de artimañas, resulta inservible y queda corregido por otro relato. En el relato amoroso con un desenlace feliz los acontecimientos son el enamoramiento y la siguiente satisfacción. En el otro relato los dos acontecimientos se relacionan con un hecho negativo común, seguido por otros aún más negativos.

El posible relato de un Jerjes fracasado con la madre y exitoso con la hija es una intriga entre enamorado y amada. En el real relato veraz participan más personajes. La secreta intimidad amorosa activa a los perjudicados y ellos llegan a ser parte de la historia. La más perjudicada, Amastris, la esposa de

Jerjes, al principio interviene casualmente: ha tejido un manto de muchos colores que le regala a Jerjes. Sin embargo, más adelante en el texto se dice que Amastris se da cuenta de la indecente relación amorosa. Así que la fatal casualidad, relacionada con el manto tejido y regalado a Jerjes se mezcla con el eventual ataque de celos de la esposa, quizá inconsciente, según una posible interpretación actual, o inspirado por una divinidad, de acuerdo a las interpretaciones de la época.

La comprensión, por supuesto, sobrepasa los significados depositados en el texto. En este caso el motivo más probable, presente en el texto, es el de la casualidad: Amastris tejió el manto y se lo regaló a Jerjes sin ningún motivo. Pero la adicional intelección sigue perseverando. El intercambio de regalos tiene un sentido implícito: el acto de regalar es ya un signo de una expresión de sentimientos. Un sentimiento fácilmente se mezcla con otro. Y así sucede. Contento y con el manto echado sobre los hombros, Jerjes se dirige al encuentro de su otra alegría, Artaínta, mezclando su alegría por el manto con la alegría del amor indebido. Esta mezcla naturalmente genera reacción.

Herodoto no se desvía dando explicaciones y descripciones. Solamente desarrolla cortas escenas dialogadas. Reunido ya con Artaínta y contento con el manto regalado, Jerjes se pone insistente y decide recompensarla por el obsequio recibido. Por eso le dice a Artaínta que la obsequiará con lo que quisiera. Ella le hace jurar, él jura y Artaínta le pide el manto. Jerjes le ruega que desista de su petición y promete regalarle una ciudad y un ejército. Artaínta insiste en el manto. Ya que ha jurado, el rey no puede negarle lo que ella le pide. E intuye lo que sucederá.

¿Por qué insiste Artaínta en que Jerjes le dé las gracias no con otra cosa sino con el manto tejido por Amastris? Herodoto hace una intercalación, la única en el relato: porque habría tenido que suceder una desgracia a toda la familia. Parece que por la misma causa mayor Artaínta lleva el manto. ¿Estaría actuando así para demostrar superioridad femenina? Herodoto no pierde tiempo en dar una respuesta y se apresura hacia el siguiente acontecimiento de la revelación. Lo que Amastris sospecha se hace evidente. En el palacio, en los aposentos de la reina, se ha producido un gran comportamiento inmoral que perjudica su dignidad y su primacía. Amastris reacciona señalando primero al culpable.

No es Jerjes. ¿Será porque es rey, y a un rey no se le exigen cuentas, o porque se convierte en víctima cuando siente amor? Si aplicamos una comprensión contextual, el amor, como la enfermedad, viene desde fuera, es ocasionado por el objeto del amor. Pero Amastris decide que la culpa la tiene la

madre y no la hija. A lo mejor porque Amastris sabe del primer enamoramiento de Jerjes, o por la normal rivalidad entre las esposas de los dos hermanos, o porque ella cree que la madre de Artaínta de esa manera pretende conseguir la influencia de Jerjes. Estos motivos, que se activan en el transcurso de la comprensión, no importan al narrador. Le interesa solo la impetuosa concatenación de acontecimientos.

Inteligente y experimentada, Amastris espera el solemne día de cumpleaños de Jerjes, cuando el rey no se puede negar, y le pide que le regale a la madre de Artaínta. Jerjes se da cuenta de por qué y de qué va a suceder. Pero, presionado por la tradición, cumple su deseo e inmediatamente se ocupa de prevenir los terribles acontecimientos que van a tener lugar. Llama a su hermano y le propone que deje a su mujer, ofreciéndole que se case con una hija suya. Algo normal para una corte real: semejantes matrimonios son políticamente motivados. Pero Masistes le tiene mucho cariño a su mujer. Le dice a su hermano que ella es la madre de sus tres hijos y de otras hijas más, entre las cuales está la princesa, que está casada con su hijo, y rechaza la propuesta de Jerjes. El rey se enfada y le contesta secamente a Masistes que no va a tener ni a esa mujer, ni a su hija y así aprenderá a obedecer.

Masistes se da cuenta de que le espera la muerte, regresa a su casa y ve a su mujer, terriblemente desfigurada por orden de la misma Amastris, y, sin perder tiempo, decide reaccionar: se pone en camino con sus hijos y con un ejército a sublevar la región de Bactria, que está bajo su mando. Pero Jerjes se le adelanta, matándolo a él, a sus hijos y a todo el ejército. De esa manera sangrienta, desfigurando a la esposa de su hermano, matando a su propio hermano y a sus sobrinos, termina la historia, que no llega a desarrollarse en un relato mayor, verdadera historia familiar del amor de Jerjes.

El principal portador semántico en esta historia es la trama, organizada de una manera lineal en la que se entrelazan dos órdenes de acontecimientos: uno, el de los de dependencia de tipo causa y efecto y el otro, el de las acciones-sucesos. Falta el tercer orden de los habituales para las grandes historias, acontecimientos-sucesos que tienen lugar por iniciativa divina. Lo que ocurre es de origen humano. Así es el primer acontecimiento: Jerjes simplemente se enamora. Son humanos también los obstáculos que se generan: vienen de la fuerte relación matrimonial entre Masistes y su esposa, del amor propio herido de Amastris y de la vanidad femenina de Artaínta. Por supuesto que también hay obstáculos objetivos en relación con la escala de valores de entonces, tales como la tradición durante el cumpleaños del rey y el juramento pronunciado por Jerjes cuya violación podría provocar la generación de acon-

tecimientos sobrenaturales, tan habituales en el contexto de la literatura clásica griega.

Empero, esta pequeña historia-relato veraz no usa este recurso. El relato ensarta acontecimientos en un plano puramente humano. Los acontecimientos que se producen están motivados por caracteres simples de cualidades básicas que generan reacciones y obstáculos humanos. Precisamente en su imposibilidad de superación se hace hincapié en los tres diálogos de Jerjes con Artabata, Amestris y Masistes. Parece como si los diálogos retrasasen el transcurso de los acontecimientos. Pero en realidad no existe ningún retraso porque no hay ningún plano posterior de otras posibilidades. La sencillez de las emociones internas y de los motivos morales coincide con la sencillez exterior de las acciones y los acontecimientos.

Más complejo es el carácter de Jerjes. Siendo el principal protagonista, él participa en más situaciones. Pero esta complejidad es de carácter dual. Jerjes es un gran rey, pero al mismo tiempo, de una forma humana, depende del enamoramiento experimentado, de las alegrías cotidianas, de las tradiciones y los juramentos y del medio familiar al que teme y trata de engañar. En otras condiciones es un rey inteligente, pero en este relato se muestra irracional. Esta irracionalidad es algo normal en la *Historia*, sobre todo en sus grandes relatos. Pero en este caso es una irracionalidad no tanto del rey, sino más bien sencilla y humana. De ahí la simple sugerencia del relato de que el rey es en principio un ser humano privado de libertad. Esto es válido para todos los reyes, pero sobre todo para Jerjes, al que tan mal se le da superar la crisis familiar como resolver el gran conflicto exterior con los griegos. Jerjes fracasa en esta pequeña historia-relato veraz al igual que en la gran historia-relato literario, esbozada, pero no realizada en los últimos libros de la *Historia*.

Crear una gran historia sobre aquel tiempo, y sobre Herodoto también, significa desarrollar en ella un relato literario sobre un gran infortunio en el que caen un rey o tirano y los países que gobierna. Significa representar palacios hundidos en sangre, cuyos habitantes llegan a ser víctimas de intrigas familiares fatales e incestos. Pero en este caso Jerjes no pierde el poder real y la vida, como pasa con Candaules en *El Logos Lidio* o Polícrates en el tercer libro de la *Historia*; tampoco abandona su dignidad real como Creso. Este relato no establece relación entre los sangrientos acontecimientos en la casa de Jerjes y las derrotas militares de Persia en las batallas de Salamina y Platea. Tal relación puede ser establecida solo contextualmente. Entonces, ¿cuál es el sentido de los cruentos acontecimientos en esta pequeña historia?

En la gran historia con relato literario estos acontecimientos son representación de la complejidad de circunstancias humanas y extrahumanas entrelazadas que pueden ser comentadas también en el texto. En lo que se refiere a los acontecimientos sangrientos en una pequeña historia-relato veraz, no solo antigua, sino también contemporánea, también son rasgo de su complejidad. Las sangrientas historias contemporáneas y esta historia amorosa-familiar analizan, normalmente de una manera contextual indirecta, los límites de lo humano y lo no humano, la confusión de lo humano exterior, pero también el complicado mundo humano interior. Este parece ser el caso de la pequeña historia, sangrienta por ser real, pero también familiar, que les sucede a personajes palaciegos en un plano personal. No aparece en ella un destacado héroe que entre en relaciones con fuerzas del trasmundo. Siguiendo el marco de la pequeña historia, los protagonistas en el relato veraz son personajes iguales entre sí que establecen relaciones horizontales intersubjetivas.

El relato del amor de Jerjes en el Libro noveno de la *Historia*, que no contiene peculiares representaciones ni tampoco está cargado de caracteres, sino que se desarrolla sobre todo como trama y no se relaciona con una gran narración histórica, posee la identidad conciliatoria de un relato veraz que tiende a ser una narración. Así es según el texto y según el contexto supuesto por nosotros de la comprensión de entonces de la *Historia* de Herodoto. Nada impide, sin embargo, que en otro contexto esta predisposición del texto cambie y que el verdadero relato se intensifique semánticamente y sea leído como un relato literario. Aún más porque esto es posible por la vacilación de Herodoto entre los prosaicos modelos de la historia-logografía y, al parecer, los altos argumentos de la épica de Homero y la tragedia ática, que el autor de la *Historia* imita.

En el curso de esta comprensión del texto me he apoyado también en otros contextos: en los bien delineados modelos contemporáneos de la historia y de la literatura, en modelos más concretos de la gran y de la pequeña historia, como también en el así llamado relato literario veraz. Pero independientemente de si son de entonces y están introducidos en el texto o son contemporáneos y son aplicados por nosotros sobre el texto, en el proceso de su comprensión los contextos son una cosa mientras que el texto real es algo diferente. Los contextos son fórmulas de cómo hacer o comprender la realidad, mientras que el texto es una realidad más concreta, realizada con la ayuda de los contextos, que normalmente sobrepasa los proyectos contextuales de realidad.

El texto de la *Historia* de Herodoto es un testimonio de por lo menos dos realidades: la exterior, que es analizada por el autor de la *Historia*, y su representación interior que se ha desarrollado en la *Historia*. Claro que tanto

Bogdan Bógdanov
Modelos de realidad

las realidades textuales exteriores como las interiores en la *Historia* de Herodoto son muchas más y se relacionan de forma mucho más compleja. Lo que me parece seguro es que algunas de ellas tienen un carácter literario, y hasta cierto punto no representan algo exterior, sino más bien representan un importante y duradero ejemplo válido de realidad. Es evidente que algunos de los textos de la *Historia* y algunos relatos de la llamada gran historia están literariamente ajustados. Otros, los relatos en la llamada pequeña historia, como lo es, según creo, el relato aquí presentado del amor de Jerjes y su nuera Artáinta en el Libro noveno de la *Historia*, son más bien compromisos entre argumentos literarios y narraciones no literarias.

Amor y relato. La ideología del amor en los diálogos *Banquete* y *Fedro* de Platón

Escritos quizá inmediatamente uno después del otro en los años 80 del siglo IV a. C., los diálogos de Platón *Banquete* y *Fedro* están relacionados entre sí por el tema del amor, tratado detalladamente en los dos diálogos. Están unidos también con otro rasgo a causa de su carácter literario, o, mejor dicho, a causa de su alta dependencia semántica entre el tema, discutido dialogadamente, y la escena de la conversación. Además, utilizando en el transcurso del debate la forma del llamado discurso solemne sobre un tema inventado, los dos diálogos cuestionan su idoneidad para tal tipo de debate: en el *Banquete* esto sucede de pasada, mientras que en *Fedro* el problema se presenta ampliamente en toda una parte independiente.

Estas semejanzas se combinan con bastantes diferencias. En *Fedro* el tema del amor se desarrolla en la gran primera parte del diálogo, mientras que en el *Banquete* abarca todo el diálogo y se presenta de una manera más inmediata y al mismo tiempo indirecta en la situación representada. Este hecho, junto con otros aspectos comunes en el *Banquete* de Platón, llega a ser un rasgo del género llamado simposio socrático, que se ha desarrollado probablemente siguiendo las pautas de este modelo. Precisamente la línea simposio-diálogo determina la gran diferencia entre el *Banquete* y *Fedro*: el *Banquete* es un diálogo-simposio con más participantes que conversan en un lugar habitual y no oficial, cenando en la casa del poeta trágico Agatón, mientras que *Fedro* es un diálogo con dos participantes que conversan en un lugar inusual y no oficial, a las orillas del río Iliso, fuera de los muros de Atenas.

Modelos de realidad, 77-102.

BANQUETE

Son dos las características principales del *Banquete* platónico: la primera es la fuerte dependencia entre la situación representada y el debate sobre el tema del amor; la segunda es la intensificación zigzagueante del significado que termina positivamente. La dependencia entre la representación y el debate se muestra en el *Banquete* fundamentalmente como complementación: entre los sentidos indirectos realizados durante la representación y los expresados más directamente en la misma conversación. Una complementación se efectúa también dentro de la misma representación: entre la representación directa de la situación y la representación indirecta durante la misma conversación. En el proceso de la intelección directa e indirecta y de la representación directa e indirecta, la intelección y la representación se entrelazan en una secuencia de momentos más concretos de un pensar representativo y un reflexionar pensante.

En esta estructura dinámica del *Banquete* de Platón, presentada como una fórmula, se percibe lo más general que organiza el transcurso de cada texto. Independientemente de si es oral o escrito, no literario o literario, cada texto es un transcurrir de momentos alternantes de representación y reflexión. En los textos científicos analíticos y en un gran número de textos prácticos predomina la reflexión, a diferencia de los textos literarios, en los que el predominio lo tiene la representación. Este hecho, sin embargo, no significa que en los textos analíticos no se realice la representación, ni tampoco que en los literarios no se reflexione. Por eso denomino esta manera de pensar o reflexionar sobre la literatura, semiterminológica y semimetafóricamente, «intrincada y desigual». El problema es que en los diálogos de Platón eso se debe no solo a su carácter literario. Platón lo realiza también intencionadamente en las partes que son discursos monológicos de sus diálogos, como también en sus grandes tratados dialógicos *Timeo* y *Leyes*, de una organización íntegra e incomparablemente más lineal que *Banquete* y *Fedro*.

Si empleamos este paradigma en el análisis del *Banquete*, debemos diferenciar en su texto dos órdenes textuales: el primero, constituido por momentos de representación (marco narrativo), y el segundo, constituido por momentos de reflexión (la conversación misma). Un estudio más atento demuestra que tanto en el primer orden como en el segundo los momentos están constituidos de la siguiente manera: en el primero, por cierta dosis de reflexión, y en el segundo, por cierta dosis de representación. De ahí la complicada comprensión de la organización de la conversación real que empieza con el discurso de Fedro y termina con el solemne discurso de Sócrates; pero en

realidad comienza más temprano y sigue también después de terminado el discurso de Sócrates. La conversación real en el *Banquete* posee también su propio transcurso textual, pero participa al mismo tiempo en la línea textual más larga de la representación que empieza antes de la conversación real, pasa por ella y sigue después de su conclusión.

La pregunta de difícil respuesta es hasta qué punto esta dualidad está presente en el texto del *Banquete* platónico y hasta qué punto llega a ser efecto de este paradigma de comprensión. Se puede dar una respuesta solamente provisional: las dos líneas entrelazadas, la intelección más directa en la conversación real y la indirecta en la línea de la representación, figuran en el texto, pero se intensifican o debilitan dependiendo del paradigma elegido. No disponemos de una metodología analítica que permita diferenciar claramente el significado propio del texto, formado en él, desde el momento en que se le superpone un texto secundario de diferente comprensión. Esta es una de las causas de las discrepancias en la interpretación del sistema filosófico platónico presentado en los diálogos de Platón.

La línea de la representación en el Banquete. La llamada representación se manifiesta en el texto del diálogo como una narración directa e indirecta sobre una secuencia de acontecimientos en el tiempo. Los sucesos principales son dos: el banquete organizado en la casa del poeta Agatón y la conversación que surge sobre el tema del amor. Dicha conversación es interrumpida por pausas más largas o más cortas durante las cuales se registran también acontecimientos. La narración y el orden de los acontecimientos siguen incluso después de terminada la conversación real. Al convite viene un distinguido visitante no invitado, tras lo cual se da comienzo a una conversación sobre la figura de Sócrates. Siguen otros acontecimientos menores hasta la retirada de los invitados. El texto del *Banquete* no termina con la conclusión del banquete en la casa de Agatón. Se presenta también el final del encuentro introductorio durante el cual se realiza la narración de lo ocurrido y de lo dicho en el banquete.

Así que las narraciones en el *Banquete* son dos: la primera es una larga relación del banquete y la conversación sobre el amor en la casa de Agatón; la segunda, la más breve, se refiere al encuentro-prólogo y al epílogo, sucedido no se sabe dónde, entre Apolodoro y sus amigos, durante el cual estos le hacen preguntas y Apolodoro les cuenta lo que sabe sobre el célebre banquete. Como queda claro en su extensa introducción, el banquete tuvo lugar muchos años antes, cuando todos ellos eran niños. Apolodoro cuenta por quién se ha enterado del banquete en la casa de Agatón: por Aristodemo, uno de los mejores amigos de Sócrates, que había asistido a la celebración. Sobre

el encuentro con Aristodemo y las circunstancias en las que se había enterado del banquete Apolodoro no comenta nada. Narra otro encuentro de unos días antes cuando, yendo de su casa de Falero a Atenas, lo reconoce y lo llama Glaucón, quien, preguntando por lo mismo, a su vez le cuenta que se ha enterado de la reunión también por otra persona. No se dice si Apolodoro le contó a Glaucón lo que supo por Aristodemo.

Una lectura más profunda de este diálogo introductorio evidencia que ha habido más conversaciones previas, cada una desarrollada a partir de otra y sin seguir un orden que determine cuál de ellas será más detallada. Apolodoro no menciona nada sobre las circunstancias de la conversación, obviamente más sustancial, con Aristodemo, que ha asistido al banquete. Cuenta solamente el detalle secundario de que él era un amigo tan fiel de Sócrates, que, como él, iba constantemente descalzo. De esta manera Platón subraya la diferencia entre el modelo y la imitación: evidentemente Aristodemo va descalzo también al banquete en la casa de Agatón, mientras que Sócrates, a diferencia de otras veces, está vestido como es debido y no va descalzo. Así es. Por mucho que en el *Banquete* esté relacionada con la reflexión, la representación aparece también por sí misma. Es decir, como todos los relatos largos, el *Banquete* también está construido mediante una coordinación incompleta de subtextos, lo que estimula la generación de otros textos.

¿Cómo está organizada la gran narración del *Banquete*? Como un orden de acontecimientos, presentados directamente o bien sobreentendiéndose en el contexto del largo relato de Apolodoro. El primer acontecimiento es el encuentro casual de Aristodemo y Sócrates durante el cual Sócrates le propone llevarlo al banquete en la casa de Agatón. El segundo es el retraso de Sócrates por el camino hacia allí, y el tercero, la llegada de Aristodemo. Después siguen la cena, la llegada de Sócrates y la conversación introductoria en la que se toma la decisión de que durante el agasajo habitual los invitados beban menos y se ocupen de otra cosa: de improvisar uno por uno un elogio a Eros. En las pausas entre los discursos se presentan otros pequeños acontecimientos, como el hecho de que Aristófanes le cede su turno a Erixímaco hasta recuperarse de su hipo. De paso, se comenta graciosamente la misma conversación durante la cual surge el tema del amor.

Esta forma directa-indirecta de hablar de una cosa, en la que se entremezcla otra, se reinicia después de la ya terminada en una representación que se desarrolla en una conversación real, que tiene lugar después de la llegada de Alcibiades, no invitado al banquete. Su llegada es bulliciosa, él mismo aparece ebrio, juerguista y bromista, mientras que los invitados de Agatón «han festejado» con discursos sobre el amor y están sobrios y serios. Se enta-

bla una conversación sobre Sócrates. Alcibiades habla con tono serio, pero su intervención es más un relato que una reflexión, expresa sentimientos, caracteriza y elogia. Al mismo tiempo invita a los convidados de Agatón que de momento están sobrios a que empiecen a beber. Al final llegan otros convidados, aún más ebrios. El banquete, que todavía no ha cobrado fuerza, parece empezar con su llegada.

¿Qué se representa en esta secuencia de acontecimientos? Sobre todo diferentes momentos de la bebida y la conversación. Después de reunidos los invitados, se inicia la cena en silencio, luego todos beben moderadamente y conversan sobre un tema sustancial. Posteriormente, con la llegada de Alcibiades, la conversación sobre el tema del amor continúa, pero a un nivel más bajo. Acto seguido, la bebida se reanuda y la conversación desciende a un nivel más bajo aún. Los invitados se duermen y algunos se van. La situación, que permite el estudio eficiente de un tema determinado, se diluye. O dicho de una forma más concisa, en el *Banquete* se representa una secuencia de diferentes momentos de charlas distendidas acompañadas por la bebida en la que predominan un paulatino alcance y un fluido término del período de beber-hablar, que permite abordar un tema importante.

¿Qué revela esta sucesión de momentos? Sobre todo que el tema del amor en el *Banquete* de Platón, expuesto más directamente, se presenta en relación con otro tema indirecto, no mencionado: el tema de las formas de los discursos posibles y de los sentidos alcanzados por dichas formas. Aunque solo indirectamente, este segundo tema queda tratado tanto en la línea de la reflexión en la conversación real como igualmente en la línea de la preestación de acontecimientos y situaciones.

En lo que se refiere a la forma de esta representación, la información sobre los acontecimientos y las situaciones se obtiene por medio de las réplicas de Apolodoro, que relata lo que le ha contado Aristodemo, quien ha asistido al banquete en la casa de Agatón. Sin embargo, este estilo indirecto se divide en estilo indirecto completo en los casos en que los acontecimientos y las situaciones de la narración no están manifestados textualmente, y estilo indirecto más claro cuando los acontecimientos y las situaciones de la narración son explícitos en el texto. En esto consiste la gran peculiaridad del *Banquete* platónico: la representación de los acontecimientos está firmemente garantizada por el texto primario del diálogo, y solo en casos muy aislados llega a ser contextual. De ahí sensación de que tenemos en la mano un texto literario.

La línea de la reflexión en la conversación real. Como ya he dicho, la conversación real en el *Banquete* no está separada semánticamente de la línea

narrativa del diálogo. Lo mismo se refiere al tema del amor, que se sigue discutiendo también después de terminada la conversación, como a los discursos que se utilizan al respecto. La conversación real es una secuencia de discursos de elogio a Eros, como también lo es el discurso de Alcibíades pronunciado después de terminada la conversación real. Por su parte, los demás discursos que se emplean en el marco narrativo se emplean también en la conversación real. Me refiero a los monólogos y también a los pequeños diálogos directos y a los contados en estilo indirecto, como el diálogo de Sócrates y Diotima y el monólogo de esta recogido en la intervención de Sócrates.

La conversación real es una larga secuencia en que se hace disminuir la representación pero, por otra parte, se intensifica la reflexión. Lo que la diferencia de la línea narrativa o representativa en el *Banquete* de Platón es el creciente y sinuoso sentido que llega a un límite positivo. Nuestro modo de ver de este crecimiento es inestable. Por una parte, creemos en la afirmación formulada por Platón en el final de *Fedro* en el sentido de que el auténtico hablar filosófico no es posible a través de la palabra escrita. Por otra, guiados por el texto escrito en el *Banquete* y la intensificación del sentido en la línea de la conversación real, estudiamos esta línea por sí misma y nos parece que en ella está expresada una clara afirmación filosófica.

Esta ruptura de la que parece la propia línea semántica, más corta, de la conversación real respecto de la más larga de la representación hace también posible otra ruptura: la de lo incomparablemente más sustancioso dicho por Sócrates sobre el tema del amor, respecto de lo no tan sustancioso dicho por los demás participantes en la conversación. Sin embargo, una lectura más atenta muestra que el discurso de Sócrates también está organizado como un significado crecientemente complejo que llega a un límite, lo que es igualmente válido para los demás discursos de la conversación real. Es decir, nos damos cuenta de que la llamada conversación real en el *Banquete* no es concebida, definitivamente, de una manera monológica, como un tratado. Por otra parte, esta forma de intelección nos resulta posible porque estamos acostumbrados a ella y también porque el texto contiene pistas en ese sentido.

Como forma discursiva, la conversación real en el *Banquete* consta de discursos alternantes de elogio a Eros, el dios del amor. Es decir, en cuanto a la forma se trata de un discurso en el que se emiten juicios valorativos sobre lo que se discute. Pero al mismo tiempo dicha valoración es problemática. Los participantes, que intervienen uno por uno, encadenan afirmaciones positivas y negativas sobre el tema del amor, formulan tesis y las sostienen con pruebas completas e incompletas y con diferentes argumentos. Al mismo tiempo, en sus monólogos de elogio entran de una manera directa e indirecta en diálogo

con lo dicho por los demás. Lo esencial en esta forma de discurso solemne radica en que los hablantes no convencen a quienes los escuchan de actuar de un cierto modo, como sucede en otros tipos de discursos retóricos, sino de aceptar una tesis determinada. Esta es la razón de que la tesis se desarrolle en una secuencia de afirmaciones de orden lineal y analítico. Mas su exposición no transcurre de una manera puramente analítica porque es también un hecho de persuasión e unión.

En los discursos de la conversación real del *Banquete* hay también otro motivo de esta desigualdad: el objeto de la discusión es semánticamente móvil. Primero, porque consta de dos objetos: del precedente mitológico de Eros y del tema del amor, no coincidente con él. Estos dos objetos son complejos y exigen coordinación. La coordinación de los símbolos mitológicos de Eros y Afrodita es más fácil y concluye rápidamente. La mayor dificultad reside en la doble manifestación del amor: como secuencia de símbolos, de palabras, significados e ideas, y como secuencia de fenómenos de la vida. También es problemática la coordinación entre los elementos dentro de estas dos secuencias, pero aún más problemática es la relación de unos u otros elementos de una de las secuencias con unos u otros elementos de la otra.

¿En qué consiste precisamente el problema? En el hecho de que en el amor, como precedente-causante simbólico y mitológico de la relación amorosa, no coincide con la palabra-significado-idea de amor, y esta, por su parte, no coincide con las manifestaciones del amor. Las no coincidencias se superan con nuevas afirmaciones en las que las partes no coincidentes coinciden solo temporalmente, lo que exige la acumulación de nuevas afirmaciones. Así surge el texto del irregular y sinuoso crecimiento del significado en la conversación real, en cuyo transcurso, planteando más problemas y abordando más temas, solamente en algunos casos se llega a un límite semántico relativo.

Este irregular y sinuoso crecimiento del sentido es el habitual modo de pensar y hablar en los diálogos de Platón. Su rasgo formal es la interrupción del pensamiento y la toma de una nueva dirección. Puede realizarse externamente, y entonces la palabra es retomada por otro hablante, pero puede efectuarse también en el transcurso del pensamiento de un hablante; puede ser un diálogo real, un diálogo interior o una combinación de las dos cosas. De un modo o de otro, exterior o interior, este pensar-hablar puede caracterizarse como un breve diálogo. Esquemático en los diálogos de Platón, tiene evidentemente un modelo no literario: el pensar y el hablar naturales humanos. ¿Qué hace Platón con este modelo en sus diálogos? Por una parte, lo imita, y por otra, lo diferencia del buen hablar filosófico.

Según una conocida tesis, expuesta en el final de *Fedro*, el discurso filosófico oral y reservado, superior al escrito, está al alcance de muy pocos, a diferencia de la más accesible y pública palabra escrita del diálogo, que, con todo, posee posibilidades limitadas. Dos de esas limitaciones figuran en los diálogos de Platón. La primera consiste en que el llamado hablar dialógico difícilmente se detiene sobre un tema y, tratando un problema, necesariamente aborda otro. La segunda consiste en que transcurre de una forma irregular, alternando momentos en los que la estrechez del sentido lleva a una insuficiente comprensión o a la incompreensión con breves momentos de mejor comprensión de un horizonte semántico de máxima amplitud. Así sucede en la discusión durante la conversación real en el *Banquete* platónico: en los momentos de la ampliación del sentido el debatir sobre el tema del amor va progresando al transformarse en discusión sobre otros temas importantes.

Pero por muy imperfecto que sea, y por mucho que se aleje del efectivo hablar filosófico, en la conversación real del *Banquete* está indicado, aunque indirectamente, en qué consiste el buen hablar filosófico: crecimiento unidimensional del sentido que alcanza finalmente el límite de una efímera apertura verbal-visual hacia una idea sustancial. Claro que en el texto escrito dialogado del *Banquete* este crecimiento es sinuoso y no unidimensional; por consiguiente, la apertura del sentido hacia una idea sustancial es solo un momentáneo fulgor de la memoria. Esto no está dicho por Platón. El sinuoso transcurso del pensar-hablar sobre el tema del amor está expresado indirectamente y puede ser explicado.

Empieza con una tautología, una manera elemental de formular un tema. Precisamente tal tautología es la coincidencia de la palabra amor (en griego antiguo *eros*) con el nombre del dios del amor: Eros es amor y el amor es Eros. Pero también en este caso de símbolo con un significado pobre, como Eros, el símbolo posee varios planos semánticos y varios planos de significados. Esta multiplicidad de sentidos es la esencia de los modelos mitológicos, conjuntos de significados que pueden combinarse de diferente manera y son capaces de servir de respuesta a diferentes problemas intelectuales y vitales. Una causa importante de esta potencialidad es que necesariamente encierra en su connotación las tres oposiciones fundamentales con las que está relacionada la comprensión humana: con lo humano y lo extrahumano, con el pasado y el presente y con lo real y lo ideal.

Pero a pesar de todo Eros es un símbolo limitado. Este es el motivo de que en la conversación real del *Banquete* se relacione con otros símbolos: por una parte, con Afrodita, y por otra, con las musas Urania y Polimnia y con los personajes alegóricos, creados *ad hoc* en el discurso de Sócrates, de Poros y

de Penia. La mitología griega es un hecho dado, pero también sigue haciéndose. Sentidos y símbolos fluyen de Eros hacia el tema del amor y viceversa. En la más reflexiva conversación real del *Banquete* estos símbolos son clasificaciones especulativas y demitologizantes en la línea de la intensificación semántica y del significante, y del referente del amor, así como del significado del símbolo mitológico.

En el primer discurso de Fedro Eros es el más antiguo de los dioses mientras que el amor se relaciona con el gran placer humano de la unión amorosa. Pausanias enriquece esta imagen: el amor es obra también de Afrodita, y como las Afroditas son dos, Celestial y Común, dos son también los Eroles relacionados con ellas; dos son las formas del amor: una, elevada y duradera, relacionada con el intelecto y con el principio masculino, y la otra, vulgar y cambiante, relacionada con el cuerpo y con el principio femenino. La doble Afrodita duplica a Eros y los tipos de amor, organizándose lo uno y lo otro en una jerarquía de valores bigradual.

El tercero en hablar, Erixímaco, acepta esta división, pero no la relaciona con Afrodita, sino con las musas Urania y Polimnia. Acepta también la división del amor hecha por Pausanias: elevado o «mejor» y vulgar o «peor», pero no la plantea como un fenómeno particularmente humano, sino que la descubre en todo el orden cósmico. El primer amor se manifiesta en muchos tipos de armonía y relación duradera, como la salud, el orden y los cultos religiosos que relacionan a la gente con los dioses. El segundo tipo de amor se presenta como desarmonía, desorden y enfermedad. Los dos Eroles de Erixímaco llevan a una definición amplificadora del amor como armonía y orden, y al mismo tiempo como desarmonía y desorden.

El cuarto en hablar, Aristófanes, no acepta las ideas de Erixímaco sobre el amor como orden o desorden cósmicos, ni tampoco la tesis de los dos Eroles. Según él, Eros es portador de una gran fuerza para restablecer la perdida totalidad del hombre. Aristófanes expone su mito sobre la degradada naturaleza humana, para cuya recuperación parcial y conciliadora sirven la atracción amorosa y la formación de parejas amorosas. Expresado como un anhelo y unión con otra persona, el amor es algo más sustancial: es el deseo de recuperar una antigua mismidad perdida. El mito de Aristófanes relaciona el amor de un modo mítico con un acontecimiento primordial y negativo y comprende la apertura de lo humano hacia lo sobrenatural. Al mismo tiempo, en este mito inventado predomina, de manera desmitologizante, la clara explicación alegórica. El amor no es un sinnúmero de situaciones que pueden mezclarse simbólicamente, sino que encierra dos cosas determinadas: anhelo hacia

otra persona y unión en proceso de realización o, mejor dicho, en proceso de recuperación.

Por supuesto, aunque indirectamente, esta explicación mantiene las dos categorías amor superior e inferior. Externamente, los tipos de amor según esta explicación son tres y el rasgo que los diferencia parece que no es valorativo: hay un amor unisexual masculino y femenino, y también bisexual entre hombre y mujer. Pero una de estas tres categorías es la más noble y de mayor valor: el amor entre hombres. Está claro por qué. Porque el principio masculino es más apreciado que el femenino. De ahí que no se cuestiona la jerarquía en la que el lugar más alto lo ocupa el amor entre hombres, seguido del amor entre hombre y mujer, y el lugar más bajo está destinado al amor entre mujeres.

El quinto en hablar, Agatón, introduce un nuevo cambio en la concepción del significante *Eros* y del significado «amor». Fedro valora a Eros apoyando la afirmación tradicional de que es el más antiguo de los dioses. Agatón lo valora de otra manera: cree que es el más joven de los dioses, que ha promovido la civilización de las costumbres. Pero a diferencia de los cuatro ponentes anteriores, él lo describe como es: la divinidad más bella, más perfecta y la más feliz. Por otra parte, como los demás, Agatón también lo caracteriza por lo que hace y por lo que causa, pero añadiendo más componentes, al igual que Erixímaco en su discurso. Siendo bello, Eros causa belleza, virtud y armonía y, por otro lado, amor a lo bello y al bien. Eros es la causa civilizadora de los mundos divino y humano y también el creador del arte y de las fiestas que unen a la gente con las deidades.

En un plano más general, Agatón repite la concepción histórica de Aristófanes: antaño no había amor, algo sucedió y el amor apareció. Pero para Aristófanes el amor es el logro de una totalidad conciliadora que, al parecer, compensa la anterior totalidad perdida, mientras que para Agatón el amor es lo mejor de una unión que antes no existía. La división de las personas con cuatro piernas en personas con dos, sucedida en el mito de Agatón, es un acontecimiento negativo, mientras que el nacimiento del dios Eros en el mismo mito es sin duda positivo. Y una diferencia más. En el proceso de la sinuosa intelección del tema en la conversación real durante el discurso de Agatón, la concepción, por una parte, se amplía: el amor es un fenómeno humano, pero también divino; pero por otra parte se restringe desde el momento en que se relaciona con las costumbres y las almas de algunos dioses y personas. El amor es solo el anhelo elevado de lo bello y lo bueno, el amor carnal no es amor.

Como claramente se deduce de la comparación de los cinco discursos, la línea de las afirmaciones vertidas en ellos oscila entre la más amplia y la más limitada comprensión unidimensional. Esto afecta en primer lugar a los dos significados: las palabras que designan el amor y el significante mitológico de Eros. En cuanto a las palabras, se forma una creciente secuencia de sinónimos encabezada por la palabra del griego clásico *eros*, en la que el principal problema consiste en la diferenciación de amor, anhelo y pasión, por una parte, y afecto, amistad y una elevada afección, por otra. En la designación mitológica Eros al principio es uno; luego en los discursos de Pausanias y Erixímaco se divide en dos Eroles, tras lo cual en el discurso de Agatón se vuelve uno, pero con una caracterización más amplia.

Esta vacilación en los significantes va paralela a otra similar, y al mismo tiempo diferente, en el campo del significado: el amor se determina o más estrechamente o más ampliamente, presentándose más estrecho o más amplio ya sea con una forma, ya con dos. El crecimiento general del sentido en los discursos de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Agatón, manifestado en fases alternantes de reducción de un aspecto y ampliación de otro, se efectúa de una manera zigzagueante no lineal. Precisamente esto lo diferencia del crecimiento del sentido en el sexto discurso: Sócrates hace hincapié en algunos de los rasgos de Eros y en algunos de los significados y de las manifestaciones del amor de un modo poco exhaustivo y desigual, pero por otra parte realiza una ampliación semántica más lineal e intensiva.

En lo que se refiere al significante mitológico, Sócrates se apoya en lo dicho por Agatón: que Eros debe ser caracterizado no solo funcionalmente por lo que causa, sino también inmanentemente por lo que es. Rechaza la idea de que Eros sea un dios más joven, bello y bueno. Al principio en un diálogo eléctico, mostrando el desconocimiento de Agatón, y luego recordando su diálogo con la adivina Diotima en el que ella, por su parte, refuta sus argumentos. Y a su monólogo sobre el tema Sócrates contrapone su visión: Eros no es dios, sino un gran *daimonion* que ocupa un lugar intermedio entre los inmortales y los hombres. No es ni inmortal, ni mortal, ni bello, ni bueno, ni sapiente, ni feliz como los dioses; ni tampoco feo, malo, ignorante e infeliz, sino más bien neutral a esas cuatro manifestaciones de la perfección. Por consiguiente Eros las necesita y aspira a ellas.

Cuidadosamente añade Sócrates el saber a las otras manifestaciones de la perfección. Después del paréntesis del mito inventado sobre el amor entre sus padres, Poros y Penia, quienes lo engendraron en el banquete de Afrodita (así se mantiene la relación con Afrodita y se explica la intermediación de Eros), él rápidamente y paralelamente determina el significante mitológico y

el significado amor. No es Eros el que causa amor hacia su belleza, sino que él mismo siente amor hacia la belleza y, por su parte, el mismo amor es un anhelo-aspiración hacia lo bello. A continuación desarrolla el significado así determinado, aclarando que el amor anhelo-aspiración hacia lo bello lo es también hacia lo bueno, que está inseparablemente unido a lo bello.

Habiendo determinado de esta manera la idea del amor, Sócrates se ocupa del amor real en el mundo de los hombres, que es algo dinámico y desarrollado en tres momentos. El primer paso es el sentimiento de un anhelo-aspiración hacia lo bello-bueno, después, el hecho de su consecución y, finalmente, el estado de felicidad por la relación establecida con lo bello-bueno. Sócrates no presta atención a las fases primera y tercera, a los estados del amor sentido y de la felicidad por la lograda unión amorosa. Siguiendo la tradición de los géneros superiores de la literatura griega arcaica y clásica, observa y comenta la fase media de la acción-acontecimiento. Lo peculiar en la concepción de Sócrates consiste en que, según él, el amor es una secuencia dinámica de estados de ánimo y acciones-acontecimientos, y que la palabra amor designa tanto los estados de ánimo y las acciones-acontecimientos como también la integridad del proceso en la que ellos se unen.

Pero Sócrates amplía también este proceso. No concluye con la virtud humana mortal, que se logra eventualmente en la unión amorosa, sino que sigue hacia otro fin más supremo, corrigiendo lo dicho por Aristófanes: en el amor uno no aspira a su otra mitad y a la recuperación de la totalidad perdida, sino a poseer eternamente lo bello-bueno. Pero como lo bello-bueno es inmortal, y el hombre es un ser mortal, su anhelo-aspiración hacia lo inmortal y lo bello-bueno es un anhelo-aspiración hacia lo mejor de la inmortalidad. Sí, pero en la vida del ser mortal la inmortalidad se alcanza de una manera armónica con los actos del parto y de la creación. Siendo actos de transformación de algo inexistente en existencia, el parto y la creación trascienden la mortalidad de quien da a luz y de quien crea hacia lo menos mortal de lo nacido y lo creado.

Después de varias definiciones más limitadas de la idea del amor, Sócrates ofrece una definición amplia y completa: el amor es un nacimiento carnal y espiritual engendrado en la belleza. Este nacimiento une felizmente la relación física pasajera con una durable y virtuosa forma de afecto y, por su parte, las manifestaciones del amor con otras acciones y estados de ánimo humanos. En esto se diferencia Sócrates de todos los oradores anteriores que o bien identifican el amor solo con la forma durable y virtuosa del afecto, o bien aceptan que el amor es una relación física pasajera, a pesar de que lo sitúan por debajo del superior afecto virtuoso.

Sócrates se diferencia de los oradores anteriores también por otro hecho. Pone en relación las dos definiciones del amor: algo por sí mismo y algo diferente que lo supera. Pensando en el amor como en algo por sí mismo, Sócrates no admite que se entienda de una manera «objetual» laica y cotidiana, lo que se hace evidente en la diferente concepción sobre los tipos de amor: en el hablar cotidiano están situados llanamente como equivalentes entre sí, mientras que en otras partes de la conversación real, sobre todo en el discurso de Sócrates, los tipos de amor están situados jerárquicamente. De esta manera la concepción sobre el amor como algo por sí mismo, en riesgo de identificarse por completo consigo misma, se abre hacia la mejor comprensión de que el amor es más bien algo diferente más elevado.

Ya que la aspiración hacia lo bello-bueno es también aspiración hacia el saber, el amor viene a ser un procedimiento dialéctico de evolucionar hacia algo más general y más supremo. El amor empieza con la adoración de un cuerpo bello y la creación de hermosos discursos dedicados a su capacidad de atraer. Luego pasa a lo general, al amor a todos los cuerpos bellos, y al final se eleva a lo más general, al amor a lo bello mismo. En este proceso dialéctico cognoscitivo se llega hasta el límite de la suprema identificación de la comprensión, el amor y la visión: en un momento dado, el que ama contempla lo bello absoluto, se queda estupefacto por su admirable belleza y siente la felicidad de la verdadera perfección. Y por muy poco que dure, es increíblemente difícil de alcanzar. Sócrates dice que precisamente por eso el hombre ha recibido de los dioses como insustituible ayudante en tan difícil tarea al mortal-inmortal *daimonion* Eros, que nos dirige al misterio del amor.

O dicho de manera más metódica, en su discurso Sócrates habla sobre el tema del amor a la vez en sus múltiples aspectos y en su coherencia individual. Esto se refiere también al significante mitológico de Eros y al significado de la idea del amor, que está definida de un modo tanto inmanente como trascendente, abierto hacia otras ideas en la integridad de un mundo designado en su totalidad. Sin embargo, esta multitud de aspectos se refiere más limitadamente al amor real. En otro diálogo, el *Fedro*, Sócrates expone más detalladamente algunos de sus momentos. En el *Banquete* analiza el amor real como un proceso íntegro.

Uno de los oradores que preceden a Sócrates, Pausanias, aborda más ampliamente un momento del amor real, aunque sobre todo en un plano valorativo: la persuasión con la que el hombre enamorado convence al querido mancebo de que sean amigos. En las obras arcaicas y clásicas helenísticas la relación amorosa es desigual no solo entre hombres, sino también entre hombres y mujeres: el enamorado ama, mientras que el amado es solamente bene-

volente. El afecto mutuo es más bien una excepción. En muy pocas partes en los diálogos de Platón este modelo se rompe y el afecto mutuo entre enamorado y amado se valora positivamente. Tal valoración existe en el *Banquete*; Platón presenta en el *Fedro* una valoración más amplia del afecto mutuo.

Pausanias trata la llamada persuasión-convencimiento mediante tres tipos de costumbres. Entre los bárbaros y en el mundo jónico helénico se cree que es feo e indecente que los mancebos respondan benevolentemente a los hombres que los inclinan hacia el amor. En Esparta y Beocia, al contrario, esto se considera bello y decente. Pausanias valora negativamente tanto lo primero como lo segundo. Las dos costumbres son resultado de una falta de civilización que se debe, en el primer caso, a la falta de libertad, y, en el segundo, a la pereza mental. Solamente en Atenas, donde, gracias al arte de la oratoria es posible que para una cosa haya varias soluciones, la persuasión-convencimiento del amado se realiza de una manera civilizada, y en unos casos es feo e indecente, pero en otros es bello y decente. Es feo cuando quien persuade es un hombre vicioso y aspira a un goce carnal temporal, y bello cuando es honesto, ama lo bello y aspira a una amistad duradera que eleve espiritualmente al amado.

Pero para que pueda percatarse de ello, el joven amado debe ser ya maduro. Lo que también significa que debe estar bien adiestrado en el arte de hablar y de argumentar. Por esta razón Pausanias condena el amor hacia muchachos demasiado jóvenes, o lo que hoy en día denominamos con el cultismo griego *pedofilia*, y luego define en qué consiste el buen amor: en que un hombre ame a un adolescente para alcanzar la virtud y, en consonancia, que el adolescente muestre su aquiescencia hacia un hombre con el mismo fin. A esta definición Pausanias llega después de analizar la relación amorosa real. Pero a pesar de todo define el amor trascendentalmente: el amor es lo que es por la alta virtud que encierra.

Esta alusión al discurso de Pausanias muestra que el problema metodológico que se discute en la conversación real en el *Banquete* de Platón no consiste en si acerca del amor hay que reflexionar de una manera inmanente o trascendental, sino en qué manera trascendental. La cuestión es si la definición trascendental habrá de hacerse en un plano humano y práctico, en la cotidianidad o más ampliamente en el plano de la existencia total. Se trata de lo que abarca el mundo en el que se vive: puede ser solo humano y, por consiguiente, la realidad humana puede ser únicamente el paso entre diferentes manifestaciones de lo individual y lo social, pero también puede ser una estructura de lo humano y lo trascendente cuya naturaleza sea mucho más compleja.

Precisamente la relación de lo uno con lo otro y la comprensión de esta relación como una constante reducción y apertura es el principal motor semántico en el proceso analizado de una elevación creciente a un posible límite, que organiza la reflexión sobre el tema del amor en la conversación real del *Banquete* de Platón.

FEDRO

Este diálogo platónico, evidentemente más tardío que el *Banquete*, transmite una conversación directa entre Fedro y Sócrates. La conversación tiene una introducción, una parte intermedia y un epílogo que se desarrolla con réplicas de igual importancia de los dos participantes; por otro lado hay una parte principal con réplicas de desigual importancia. La parte principal de la conversación consta de dos subpartes. La primera, más larga, es una secuencia de tres discursos sobre el tema del amor, y la segunda, más corta, es dialogada y trata el tema del buen hablar. En lo que se refiere al desarrollo del significado, como en el *Banquete*, se trata de una estructura de dos líneas: la de la representación, que, con una intensidad diferente, figura en todo el diálogo, y la de la reflexión, concentrada en la parte principal del diálogo.

En la línea de la representación se desarrolla solo un acontecimiento-situación: el de la introducción; los demás son muy cortos. A pesar de ello, la representación en el *Fedro* no es únicamente un marco de la conversación real, como lo es en algunos diálogos tardíos de Platón. En este sentido, el diálogo se parece a la mayoría de los de su época de juventud, transición y madurez: en la línea de la representación se acumulan matices semánticos que sin duda mantienen la línea de la reflexión.

Independientemente de si están más o menos desarrollados, los acontecimientos-situaciones que se presentan en *Fedro* forman una especie de narración indirecta: los datos e informaciones que se extraen de ellos provienen de las réplicas de ambos interlocutores. Por «datos» entiendo la descripción del lugar de la conversación, la información del encuentro de Fedro y Sócrates y unos cuantos pequeños hechos registrados en sus réplicas: por ejemplo, cuando Sócrates le dice a Fedro que saque el discurso de Lisias, que tiene en la mano izquierda bajo la capa, y que lo lea; o cuando Sócrates termina rápidamente su primer discurso y quiere irse, pero se queda explicando por qué lo hace. La interpretación de este pequeño acontecimiento es ambigua. Por una parte, pensando de una manera laica y realista, podemos no prestar atención a la explicación de Sócrates y afirmar que el acontecimiento supone quedarse y

pronunciar el segundo discurso. Pero también podemos creer que su deidad personal, el así llamado *daimonion*, lo ha reprimido por haber actuado poco honestamente con respecto a Eros con su concepción del amor, y como si fuera un sacrificio purificador o una polidonia, siguiendo el ejemplo del famoso segundo canto de Estesícoro dedicado a Elena, le ha hecho quedarse y pronunciar el segundo discurso. Al decir «podemos creer», no me refiero al sentido literal de la palabra. Podemos tratar con confianza el contexto histórico del texto, para el cual el lugar de la conversación está abierto y Sócrates y Fedro no están solos porque hay también un tercero invisible que ellos toman en consideración. Así que, aunque Sócrates esté imaginando, lo hace de una manera fidedigna para aquel contexto. Los acontecimientos pequeños consistentes en detener el primer discurso, quedarse y pronunciar el segundo, comprendidos de un modo más estrecho o más amplio, están relacionados linealmente con el hilo narrativo comentado y con la representación.

En lo que se refiere a la reflexión en la conversación real, tanto en el *Banquete* como en el *Fedro* hay vacilación en cuanto a la comprensión de esta línea textual: o debemos separarla como un tipo de texto-marco o debemos relacionarla semánticamente con la de la representación en el diálogo. Hacia lo segundo nos encaminan el carácter no formal de la representación y, sobre todo, la bipartición de la conversación real. Así como en el *Banquete*, dicha bipartición revela que la reflexión en los diálogos de Platón transcurre de un modo desigual, que empieza desde un nivel más bajo y luego se va intensificando, después de lo cual disminuye y se detiene. Parece que en el segundo discurso de Sócrates de la primera parte de la conversación real se llega a un momento de intensificación máxima del significado, mientras que la conversación en la segunda parte parece que transcurre a un nivel semántico reducido, intensificándose solo por un momento antes del final en la larga réplica de Sócrates sobre la escritura y el arte de hablar.

El problema consiste en aclarar si en esta intensificación y reducción del significado toma parte también la representación. Como ya he dicho, depende de cómo la concibamos. O como una combinación de hechos neutrales y pequeños acontecimientos sin significado contextual, o como una línea semántica indirecta en relación con la intelección intensificada en la línea de la conversación real. Según el modelo propuesto de comprensión, la representación en los diálogos platonianos, y, en general, en los textos literarios clásicos griegos, está obligatoriamente orientada hacia la reflexión, por lo cual, del mismo modo que sufre la influencia de los párrafos en los que se reflexiona de una manera más directa y abierta, influye también sobre ellos.

¿Cómo se manifiesta esta reflexión indirecta en la línea de la representación en el *Fedro*? Como una especie de orientación del significado hacia la concatenación de pequeños acontecimientos que se está formando. Esta concatenación comienza aun antes del encuentro entre Fedro y Sócrates. El amante del discurso, Fedro, ha pasado la mañana en la casa de Lisias, luego se ha paseado extramuros con el fin de ejercitarse y aprender de memoria su discurso, que tanto le había impresionado. Sócrates, el otro amante del discurso, ensimismado, no se había dado cuenta de que había salido fuera de la ciudad. A continuación viene el acontecimiento del encuentro entre los dos. Es casual, pero cargado de significado: se encuentran dos personas amantes del discurso, las cuales, guiadas por este amor, pero a discursos diferentes, se quedan juntas. Fedro ama el discurso-obra retórico escrito, pronunciado ante un auditorio que simplemente admira la habilidad del autor del discurso, mientras que Sócrates ama el buen hablar dialéctico en el que se llega a la verdad y termina sembrando esta verdad en el alma de algún orador más joven que participa en la conversación.

Fedro no conoce esta diferencia hasta que Sócrates, descubriendo su desconocimiento, goza de la feliz posibilidad de formularla. Por supuesto, no queda aclarado si Sócrates sabe de antemano lo que dice o logra decirlo por el hecho de que tropieza con el ignorante oportuno. Pero de todos modos, la situación del encuentro de dos amantes del discurso y el esclarecimiento de qué tipo de discurso es digno de ser amado, están relacionados en una línea semántica común, manifestada en el tema exterior del diálogo: *Fedro* es un comentario-crítica de un discurso de Lisias en dos partes. Objeto de la primera parte es la aclaración de la situación presentada en el discurso de Lisias y de la idea del amor, mientras que objeto de la segunda parte es otra aclaración originada por dicho discurso: la organización y la forma del discurso retórico escrito y, por otro lado, la organización y la forma del mejor discurso hablado dialéctico, que trataría mejor la verdad sobre el tema del amor.

Sócrates da un ejemplo de semejante tratamiento en su segundo discurso en la primera parte de la conversación real del *Fedro*. Sin embargo, es solamente un ejemplo de superioridad dialéctica. Por muy detalladamente que esté tratado el tema del amor en él, no está claro si la verdad expuesta queda sembrada en el alma de Fedro. Sócrates se dirige a él llamándolo «querido joven» y, al parecer, las condiciones de este sembrar han madurado. Pero Fedro queda más bien indiferente respecto a lo dicho por Sócrates sobre el tema del amor y sobre el tema del buen hablar. El resultado es incompleto. El buen hablar dialéctico está presentado como un principio de relación con respecto a la verdad, pero no está realizado en la situación de esta comunicación. Pode-

mos suponer por qué. Porque según Platón, el verdadero discurso dialéctico es el oral, mientras que el discurso del *Fedro* es escrito y en este sentido es solo un reflejo del verdadero coloquio oral dialéctico.

Sí, pero gracias a este reflejo se puede comprender en qué consiste sobre todo el buen arte de hablar: en la mayor cohesión interior e exterior posible. Al parecer, esta cohesión está presente en el texto escrito de *Fedro*. El amor a la palabra relaciona al ignorante Fedro con el sapiente Sócrates. Unidos como en una pareja amorosa, los dos llegan a ser copartícipes de dos misterios: el mayor, el del amor, y el menor, el del discurso. Su coparticipación supone la relación humana entre Sócrates y Fedro, pero no en menor medida también otra relación superior: la de lo humano con lo extrahumano. En esto consiste la razón fundamental por la cual la conversación del *Fedro* no transcurre en otro lugar, sino en un lugar sagrado en el seno de la naturaleza, abierto a conceptos y significados superiores. Por consiguiente, tanto como relación entre partes textuales como en cuanto relación de significados *Fedro* resulta un proceso de cohesión.

Según Platón, esta cohesión es parcial y polémica porque la palabra escrita se independiza de su autor y deja de estar viva. Pero como en más de una ocasión hemos objetado a Platón, creemos que en la palabra escrita disponemos de una imagen de lo vivo. Tenemos delante de nuestros ojos un significado móvil y creciente, a veces intensificado y ampliado, y siguiendo el desigual transcurso de esta cohesión, realizada hasta cierto grado, podemos percatarnos del ideal de un proceso seguro hacia una cohesión incomparablemente más plena que se realiza en la palabra viva. Podemos, precisamente, porque disponemos de un buen apoyo en los diálogos escritos platónicos: con una reflexión relativamente más abierta, más directa y menos zigzagueante en el texto de la así llamada conversación real.

La línea de la reflexión sobre el tema del amor en la primera parte de la conversación real en el *Fedro* es una secuencia de tres discursos: uno leído sobre un tema inventado por Lisias y dos orales de Sócrates. En el primer discurso Sócrates hace un comentario crítico y corrige el discurso de Lisias. En el segundo añade además a esta crítica una de su primer discurso, exponiendo un concepto más amplio sobre el tema discutido. En el transcurso de este diálogo interior en proceso, que pasa por diferentes fases, con el fin de llegar a la verdad, se va formando el tema que llega de esta manera a un límite semántico en su comprensión. La intensificación del significado pasa por una serie de grados. En el primer grado, el más bajo, en el discurso de Lisias, leído por Fedro, el tema todavía no está formulado. La atención está dirigida hacia la re-

presentación de una situación extraña: un hombre no enamorado está persuadiendo a un joven de que sean amigos.

El argumento principal del hablante en el discurso de Lisias son las consecuencias negativas de la situación real de semejante convencimiento: tal situación debe evitarse por ser perjudicial. Es perjudicial que un joven conteste afirmativamente a un hombre enamorado de él y que se haga amigo suyo porque el enamorado aspira a poseer el cuerpo del joven y satisfacer su pasión amorosa. Tras una corta y tensa amistad, que separa al joven de sus seres queridos, el enamorado abandona a su amigo. Otro es el caso de la persuasión por parte de un hombre no enamorado y la amistad con tal hombre, porque es útil y buena para el joven, que gana a un amigo duradero que le esté haciendo el bien durante largo tiempo y desinteresadamente.

Esta contraposición retórica se apoya en un conocimiento implícito sobre el amor real y su desarrollo. Está constituida por tres momentos que se suceden: el de enamoramiento, el de la persuasión y el de la formación de una pareja de amigos. Por las palabras empleadas en el original griego queda claro que el amor (*eros*), que se apodera de uno de los dos de la pareja, es un hecho dinámico en el que se suceden diferentes estados de ánimo y situaciones. Empieza con un enamoramiento provocado por la belleza, luego pasa a un estado de enamoramiento, que hace que el enamorado trate de conquistar al amado, y al final viene la satisfacción de la pasión amorosa. En cambio, lo otro que acompaña al amor y que experimentan tanto el amado como el enamorado, es decir, sentimientos tales como la benevolencia y el bien recibido, es amistad (*philia*). De ahí surge la pregunta de cómo se relacionan el amor y la amistad, si lo uno se transforma en lo otro, si el amor del enamorado se convierte en afecto hacia el amado y, en consonancia, la benevolencia del amado en afecto hacia el enamorado.

Una de las respuestas es que el amor se convierte en afecto y amistad, mientras que según la otra esto no sucede. El discurso de Lisias sigue la segunda respuesta. El amor es enamoramiento, estar enamorado, intento del enamorado de conquistar al amado y, por fin, la satisfacción carnal de la pasión amorosa, cuyo resultado es de poca duración y muy diferente del afecto y la amistad. De ahí la definición implícita en el discurso de Lisias, como también en el hablar cotidiano sobre el tema: el amor es una pasión imprudente que conduce al enamorado a afirmaciones incorrectas y a acciones a despecho del bien, que perjudican al amado. El bien es la prudencia, la relación amistosa duradera basándose en el aprecio del carácter o de la personalidad de la pareja, como diríamos hoy, mientras que el mal es la imprudencia, la fugacidad y el aprecio del placer carnal, lo que es en realidad el amor.

A pesar de la exposición asistemática y confusa, que Sócrates le critica a Lisias, el punto de vista unidimensional del hablante en el discurso de Lisias es claro: el amor real es un hecho dinámico, pero no hasta el punto de transformarse en afecto y amistad. Como secuencia del enamoramiento, el estar enamorado, el intento de conquistar al amado y la satisfacción de la pasión amorosa, el amor es una sucesión aparente. Sus diferentes momentos son en realidad un mismo proceso y un significado que se repite: el amor es una pasión imprudente y breve por una belleza carnal externa. O, dicho de otro modo, es algo totalmente idéntico a sí mismo. Esta coincidencia de idea, definición y fenómeno real revela el mecanismo característico del modo de comprensión en el hablar cotidiano: la reducción no contradictoria de algo más concreto a un predicado de valores más general. Eso mismo sucede en el discurso de Lisias: el fenómeno del amor, señalado implícitamente, coincide con los predicados malo, perjudicial, perecedero e imprudente.

La intención de Sócrates en su primer discurso-crítica consiste en ordenar lo no ordenado y evidenciar lo que se afirma implícitamente en el discurso de Lisias. Sin modificar la tesis ni la forma del hablar retórico, hace dos correcciones: primera, dirige la atención de la forma exterior de ordenación y la elección de los recursos de expresión a la verdad de lo que se discute, y, segunda, corrige la situación inventada. Según Sócrates, el hablante en el discurso de Lisias está tan enamorado que, astutamente, quiere pasar por no enamorado. A continuación Sócrates se ocupa de evidenciar el tema implícito en el discurso de Lisias formulando una importante afirmación metodológica: antes de reflexionar sobre la utilidad y el perjuicio del amor, hay que definir qué es el amor.

Para aproximarse a esta definición, a diferencia de Lisias, Sócrates no se apresura a presentar un predicado extenso, sino que define el amor primeramente de una manera más general: el amor es deseo. Luego define también el deseo: es una aspiración innata a buscar el placer, manifestado como un desenfreno más fuerte o más débil. El deseo-desenfreno es una parte negativa del alma humana en relación con la positiva de la opinión adquirida que lanza al alma a la perfección. Estas dos partes tienen manifestaciones exteriores e interiores. Exteriormente son una aspiración a diferentes cosas, mientras que interiormente son fuerzas en confrontación que se dominan mutuamente y se apoderan del alma. Cuando el deseo-desenfreno es fuerte, derrota a la aspiración más débil a la perfección, lo que es válido sobre todo en el gran desenfreno del amor.

Aquí Sócrates ofrece una definición extensa del amor: «cuando el deseo irracional, que sofocando en nuestra alma este gusto del bien, se entrega

por entero al placer que promete la belleza, y cuando se lanza con todo el enjambre de deseos de la misma clase exclusivamente hacia la belleza corporal, su poder se hace irresistible y, sacando su nombre de esta fuerza omnipotente, se le llama amor». Por eso mismo recibe su nombre de la palabra fuerza (*rome*) y se denomina amor (*eros*). Por muy irónico que sea, sobre todo en el intento de definir no solo la idea, sino también la palabra amor, esta definición pone en relación de dependencia la concepción del amor con la concepción de otras ideas y complica de esta manera tanto la misma idea del amor como también el fenómeno real del amor. La aspiración del enamorado al amado y el ímpetu amoroso se abren hacia otros deseos-aspiraciones reales que no son amor. Por otra parte, siendo una aspiración a la belleza carnal, el ímpetu amoroso se complica por la posibilidad de ser no solo diferente, sino también semejante a la otra aspiración: a la belleza no carnal.

Sócrates sigue una tesis implícita contraria a la de Lisias, pero cambiando la oposición absoluta «raciocinio sin amor - irracionalidad con amor» por la contraposición menos fuerte y acorde con la realidad «aspiración racional con afecto – aspiración irracional con amor». Dicha contraposición es menos fuerte porque sus dos partes contrapuestas como aspiración a una belleza diferente están relacionadas como aspiración a la belleza. Es decir, a pesar de que todavía hace hincapié en la diferencia, Sócrates aborda la semejanza y de esta manera «toca» la diferente tesis sobre el amor que desarrolla en su segundo discurso. Como él mismo afirma en la segunda parte crítica de la conversación real, la diferencia consiste en que el amor negativo de la izquierda se relaciona con el positivo de la derecha separado de él erróneamente.

A continuación, siguiendo la idea de que solo la verdad garantiza la calidad de un juicio, Sócrates corrige la tesis de Lisias sobre el daño que hace el enamorado a su amado, separándola para empezar en dos categorías: la primera incluye las consecuencias para los bienes y la intimidad del joven deseado por otra gente, y la segunda, los sentimientos y las vivencias desagradables en las relaciones personales entre los dos. Para retener al ser amado, el enamorado lo separa de sus familiares tratando de que se quede sin bienes, sin casa y sin familia. A eso se añade la tensa comunicación con el adulto, y receloso enamorado, molesto con sus exagerados elogios y reproches y que será alevo e infiel cuando deje de amar, abandonando a su amigo. Y Sócrates deduce: el enamorado es pérfido, de mal genio, celoso, repugnante, perjudicial a su fortuna, dañino para con su salud corporal y, sobre todo, funesto para el perfeccionamiento del alma del joven amado.

¿Qué hace Sócrates hasta aquí? En una especie de descripción analítica de la situación del amor, esboza un cuadro global de las relaciones inter-

personales del enamorado y el amado en su amistad desigual que termina con la ruptura. Con el cambio en el concepto del amor en el segundo discurso, Sócrates modifica este cuadro negativo ofreciendo otro positivo de amor y amistad equivalentes. La veracidad de estos dos cuadros, al parecer válidos universalmente, atrae mucho la atención del lector contemporáneo. Son sin duda un logro realista, sobre todo teniendo en cuenta que se trata de un texto ático de la época clásica, cuando para una comprensión textual registrada del amor como relación intersubjetiva es todavía temprano. Sin embargo, es aún más extraño que Platón llegue a semejantes esbozos realistas en el contexto de su paradigma trascendental no laico para la comprensión de lo humano.

Las causas son dos. Por una parte, el llamado paradigma no laico de comprensión no está formulado abierta y definitivamente en los diálogos de Platón, sino que es algo a lo que se llega a lo largo de un proceso desigual de ampliación del significado. En este proceso hay también fases de reducción y, por otra parte, de detención en la esfera de la cotidianidad y de lo real. Por otra parte, en la fase de la comprensión laica reducida, a diferencia de sus interlocutores, Platón-Sócrates trata lo humano de una manera más diversificada no solo por su espíritu de observación y experiencia realista, sino también por su experiencia mental de una comprensión diversificada de lo trascendental. De ahí la gran paradoja de la filosofía dialógica platónica: Sócrates, predisuesto a explicar trascendentalmente, explica la esfera de lo humano de un modo más realista que sus interlocutores, quienes poseen una predisposición más laica que él.

El segundo discurso de Sócrates sobre el tema del amor es una sólida manifestación de este paradigma discursivo que está expresado, por una parte, como una comprensión trascendental en proceso de ampliación y, por otra, como una manifestación laica realista. El interlocutor de Fedro, que había terminado su primer discurso, no se va como era su intención, sino que se queda a las orillas del río Iliso para corregir la tesis errónea sobre el tema del amor y ahondar la crítica al discurso de Lisias. Sócrates empieza con la corrección del predicado con el que ha definido el amor. El amor no es deseo-desenfreno, sino algo más amplio y complicado: delirio. Así como trata el deseo-desenfreno en el discurso anterior, Sócrates analiza el predicado «delirio» ampliando su significado negativo y orientándolo hacia otro positivo: además de algo humano y negativo, el delirio es también un don de Dios que ayuda a la gente a abrirse al gran mundo de ultratumba.

Sócrates divide esta parte positiva del delirio en cuatro delirios divinos. Presentando en forma breve el delirio de la profecía, el de los misterios y el poético, subraya que son garantes de felicidad ordenados jerárquicamente,

el más alto de los cuales queda protegido por el supremo cuarto delirio, el amor. Como los delirios son estados del alma, Sócrates, siguiendo su modo de comprensión dialéctico, abre un gran paréntesis para esclarecer la naturaleza del alma, demostrando primero su inmortalidad con el argumento de que todo lo que se mueve por sí mismo en movimiento continuo es inmortal. Luego presenta con una analogía metafórica su estructura: se parece a las fuerzas combinadas de un tronco de caballos alados y un auriga. Entretanto, Sócrates abre un nuevo paréntesis para aclarar la idea del ser. El ser, o lo animado, es algo que se mueve. El ser humano inmortal, compuesto por alma inmortal y cuerpo mortal, recibe un movimiento exterior y por eso su movimiento es pasajero, a diferencia del ser inmortal divino, cuyo movimiento es un moverse por sí mismo y por eso no cesa.

Sócrates cierra este paréntesis menor y vuelve al más grande del alma para diferenciar el alma divina del alma humana: la divina es perfecta y se dirige fácilmente mientras que la humana contiene en sí un elemento difícil de dominar, una especie de huella de un cuerpo mortal. De la definición del ser animado como algo en movimiento que se autodirige y la definición de que el principio de este movimiento es el alma inmortal, Sócrates vuelve al modelo del movimiento representado como un carro tirado por un tronco de caballos y un auriga, desarrollando una segunda imagen: la del alma emplumada que se eleva hacia lo más alto de los cielos. La definición del alma-estructura de tres elementos por medio de la representación «carro» se completa mediante otra representación: el alma se parece a un ave. El objetivo semántico de la combinación de estos dos símbolos, analogías de imágenes, consiste en presentar la multiaspectual movilidad vital del alma.

En el primer caso, la fuerza motriz del movimiento es la relación entre el auriga y los dos caballos: la discordancia entre el fácil dominio del uno y la muy difícil del otro. Porque el auriga, junto con el caballo de buena raza y de fácil dominio, aspira a la belleza ideal, mientras que el caballo malo, de diferente origen, los arrastra a la belleza carnal. En el segundo caso la fuerza motriz del movimiento es el irreal emplumamiento, presentado de una manera real. La desnuda alma inmóvil se cubre de plumas y, alentada, se echa a volar cuando contempla la belleza terrestre y se acuerda de la belleza del otro mundo, que ha visto por muy poco tiempo, en una vida anterior. Este ver-recordar es un acto existencial cognoscitivo, pero también algo poderosamente emocional que se manifiesta fisiológicamente: picazón-dolor-placer, alegría-dolor, dulce-amargo, como dice Safo. Es el mismo sentir del amor.

En el sentido de la comprensión platónica de la realidad, estas dos partes se encuentran en relación jerárquica. El amor hacia otra persona, que se

siente físicamente, es algo más sustancial: es un acto cognoscitivo de transición de una belleza concreta a una belleza universal y, al mismo tiempo, es un acto existencial de transición del mundo terrestre al mundo de ultratumba. El amor - aspiración a la belleza es un movimiento del alma dirigido hacia arriba y hacia lo más alto de los cielos, cuyo propósito es separarse de la vaga y confusa verdad de la realidad terrestre y entrar en contacto con la pura verdad de la más ideal auténtica realidad. El vivir es un movimiento hacia arriba y hacia lo divino para conseguir el verdadero conocimiento.

Claro que hay diferencia entre el vivir de los dioses y el de los humanos. El de los dioses, organizado como una solemne procesión, es un descenso y ascenso común y regular hacia lo ideal por encima de la bóveda celeste para entregarse a la contemplación y sentir juntos un durable placer. Por su parte, el vivir-movimiento de las almas mortales está doblemente desordenado: cada alma humana se mueve por sí misma y a la felicidad del más allá llegan solo algunos. Entre empujones y desorden solo algunos llegan a asomar la cabeza por encima de la bóveda celeste y entrever por muy poco tiempo las ideas-cosas ideales, antes de que, tan pronto como suban y bajen, sean arrastrados hacia el inevitable hundimiento-descenso hacia los espacios inferiores. Entrevé algo del maravilloso más allá solo el timonel-inteligencia, la parte más buena del alma mortal.

Existe un orden entre los que logran ver por encima de la bóveda celeste. Sócrates presenta un cuadro acabado de los posibles destinos humanos. Gracias al alma inmortal, instalada en sus cuerpos, los seres humanos tienen no una sino más vidas, en las que, pasando por diferentes grados desde lo animal hasta las formas más elevadas de lo humano, pasando por períodos de castigo por maldades cometidas y también de gratificaciones por las buenas acciones, algunos llegan a la felicidad de ese momentáneo entrever de la realidad por encima de la bóveda celeste y de la imperfección en este mundo. Estos individuos afortunados también están ordenados en grados. Los grados altos se reservan para los artistas y los reyes justos; el grado más alto lo habitan los que se ocupan correctamente de la filosofía. Sócrates no se olvida del amor: los que se ocupan correctamente de la filosofía son a la vez los que sienten el amor correcto, que recibe, no casualmente, el nombre de filosófico.

Así que, en este cuadro universal de los destinos humanos, que aspiran a la perfección ordenados jerárquicamente y abiertos hacia otras dos categorías de lo animado —lo animal y lo divino—, no falta tampoco la función cognoscitiva crucial del amor. Es el mecanismo que garantiza un contacto previo con el más allá y la existencia de la pura verdad. Por eso, una buena defi-

nición del amor es siempre la trascendental: el amor es el amor filosófico ideal, la máxima pasión por la verdad y la perfección.

Este concepto no está separado de todo un orden de conceptos inmanentes. Porque amor es también el mismo sentimiento del deseo amoroso, la aspiración a la belleza visible del mundo terrestre, la unión con la persona amada en una relación dramática en la que existe vacilación entre un placer imprudente y una admiración que eleva. Cada uno de los conceptos inmanentes mencionados puede ser aislado y comprendido como sustancia del amor. Pero Sócrates no lo permite, acumulando más definiciones inmanentes y dejándolas abiertas a una comprensión trascendental, ampliada al máximo, que lleva a la comprensión de otra cosa. Estos dos actos están relacionados en una secuencia realista probabilística: cada uno de los momentos inmanentes de un amor puede transformarse o no en otro momento inmanente. En general, estos momentos pueden pasar o no a la trascendencia del amor filosófico ideal. La concepción inmanente de Sócrates es un esfuerzo por lo posible y trascendental.

Esta tesis sobre el amor anula la comprensión cotidiana del discurso de Lisias: el amor no es un objeto idéntico a sí mismo que se despliega sin huella en un valor de comprensión objetiva, sino que es un drama con metas lejanas de alcanzar, con muchos acontecimientos y muchos objetivos que se entrelazan entre sí. El amor, afirma implícitamente Sócrates, puede ser explicado y entendido más exactamente solo relacionándolo con otra cosa que lo supera en el fondo de un cuadro global del mundo. La esencia del pensamiento socrático consiste en trasladar la idea del amor a la idea del afecto.

Sin embargo, el lector del *Fedro* no sigue fácilmente la línea ofrecida de la trascendencia dialéctica y vuelve a la clara diferenciación y a la separación mutua de los momentos inmanentes del amor. Al hacer eso, el que lee no cae en oposición con el modo platónico de intelección porque, en la desigualdad de su pensar dialógico, Platón se muestra realista como un contemporáneo. Por una parte sigue el paradigma trascendental de su sistema filosófico oral, pero por otra, en el transcurso de su introducción dialógica, a veces la reduce, desarrollando una especie de cuadros realistas de un sentimiento amoroso inmanentemente vivido y de un drama inmanente de la relación con la persona amada.

Salta a la vista especialmente este segundo cuadro, desarrollado por Sócrates al final de su segundo discurso. El enamorado debe contentarse con la adoración del amado, él lo sabe y trata de obrar adecuadamente. Pero el corcel malvado en su alma lo arrastra a lo carnal. Esto lo llena de vergüenza,

él lucha, pero, de todos modos, está vacilando entre la adoración y la veneración por una parte y la vergüenza y los remordimientos por otra. A su vez, está vacilando también el amado, quien, de vez en cuando, gratifica con un amor carnal al fiel enamorado confundiendo el afecto mutuo con el amor mutuo. De esta manera, en la vacilación entre lo mejor y lo peor los dos pasan por la transigencia del amor carnal y alcanzan también, en cierto grado, el buen afecto mutuo que relaciona al virtuoso enamorado con el virtuoso amado que todavía se está instruyendo. Son relaciones amorosas como la realidad platónica en la que suceden: desiguales, tortuosas, orientadas a una perfección alcanzada o no alcanzada.

La realidad platónica del amor es un conjunto de tres casos fundamentales: la relación carnal, a la que erróneamente se le denomina amor, la mejor relación dramática de afecto mutuo, descrito en el segundo discurso de Sócrates, y el comportamiento infrecuente ideal del que habla Alcibíades en su elogio a Sócrates en el *Banquete*. Algo muy variado, según Platón. La realidad ideal se manifiesta en la jerarquía de diferentes tipos de comprensión y diferentes comportamientos, y en ello consiste el gran valor del amor según el texto del *Fedro*: es un caso singular de la posibilidad de que alguien esté en contacto con la belleza ideal en este mundo simultáneamente de una manera cognoscitiva y a través de una vivencia emocional vivencia emocional. Porque para el alcance de las demás cosas no ostensibles, como diríamos hoy, de los demás ideales-ideas como el razonamiento y la justicia, el hombre mortal tiene solamente una posibilidad en este mundo: hacerlo indirectamente por medio de una reflexión filosófica. La otra posibilidad es morir y trasladarse al más allá, según la visión de Sócrates sobre la muerte, desarrollada en *Fedón*.

San Agustín y Marco Aurelio o sobre el conversar con uno mismo

La historia del conversar con uno mismo en la Antigüedad se entrelaza con la historia del diálogo, un hecho que queda documentado en los primeros textos de la tradición europea. En «La Iliada» y en «La Odisea» *los protagonistas homéricos enfrentados a una elección* no solo entablan una conversación consigo mismos, sino también conversan con deidades; un diálogo interior se entrelaza con un diálogo exterior. Los poetas líricos griegos antiguos siguen este modelo de diálogo conciliador interior-exterior. Precisamente de la lírica, de las elegías protrépticas de Teognis, lo retoma la prosa filosófica temprana, en cuyo desarrollo llegan a diferenciarse el diálogo exterior y el diálogo interior.

Primero se constituye la forma del diálogo exterior. Con el surgimiento del interés por el hombre interior, en la época del helenismo empieza a formarse el conversar con uno mismo. En una etapa más temprana, en *la diatriba cínico-estoica*, este conversar sigue siendo conciliador, se habla con un interlocutor ficticio. Precisamente de la diatriba lo retoma Marco Aurelio, quien emprende el paso decisivo hacia la forma del diálogo interior, sustituyendo al otro ficticio, con el cual se conversa en la diatriba, por el sí mismo real. Tal vez el emperador llega a hacer esto porque no piensa publicar sus apuntes.

LA FORMA GENERAL DEL CONVERSAR CON UNO MISMO

Muy esquemáticamente, la forma general del conversar con uno mismo tiene dos componentes: el hombre interior como una estructura formada por dos elementos, y el objeto de la conversación, la verdad sobre las cosas en el mundo, que condiciona el bienestar personal. Las relaciones son jerárqui-

Modelos de realidad, 103-115.

cas: el yo interior sapiente se encuentra en un nivel superior al sí mismo, guiado por él, así como la verdad sobre el mundo se encuentra en una posición más alta que el yo interior sapiente, que aspira a alcanzarla por medio de principios provenientes de esta verdad y encaminados a alcanzar el bienestar personal. En el espíritu de la jerarquía, la verdad está por encima del bienestar. Por supuesto, en el conversar cotidiano con uno mismo precisamente el bienestar y sus principios ocupan el primer plano de la observación, mientras que la verdad es un tema no consciente y escondido. Sin embargo, la verdad puede convertirse en claro objeto del debate y relacionarse con el bienestar y sus principios. Tal es el caso de las *Confesiones* de San Agustín y las *Meditaciones* de Marco Aurelio.

Esto se refiere también al mundo interior humano. En él se puede pensar independientemente del mundo exterior. Se puede creer que el mundo interior es más complejo que el mundo exterior o viceversa, pero ambos mundos también pueden conectarse, como sucede en las conversaciones filosóficas con uno mismo en Marco Aurelio y en San Agustín. Entre otras cosas, su relación se sugiere por el hecho de que, según la forma general del conversar con uno mismo, la jerarquía del hombre interior formado por un «yo» sapiente más alto y un «sí mismo» aleccionado y menos sapiente repite la jerarquía que organiza el mundo exterior. Entonces, según esta forma, lo determinante para el hombre interior es la tan necesaria para el diálogo interior bipartición del «yo» y el «sí mismo», como también la jerarquía, el hecho de que el «yo» ocupa una posición más alta que el «sí mismo».

PRIMERA ETAPA DE LA COMPARACIÓN DEL CONVERSAR CON UNO MISMO EN MARCO AURELIO Y EN SAN AGUSTÍN

Esta jerarquía interna puede intensificarse y la bipartición puede convertirse en tripartición, como se da el caso en Marco Aurelio y en San Agustín. En el marco de la tradición del estoicismo platonizado que sigue, el emperador romano hace uso de un esquema tripartito: el hombre interior en las *Meditaciones* es una jerarquía formada por el superyó como principio rector y dios interior, el aliento y los malos impulsos. Es parecida la idea de San Agustín. El hombre, según San Agustín, está compuesto por la inteligencia y el alma, la cual por su parte está compuesta por las dos instancias de la buena y de la mala voluntad. La diferencia reside en que mientras el racional y bien definido superyó de las *Meditaciones* se corresponde con la instancia exterior de la naturaleza racional general, la inteligencia o superyó de las *Confesiones* no

se corresponde claramente con la supremacía del Dios cristiano, ni se designa como deidad propia. Las causas son varias.

Entre ellas figura la diferencia de que Marco Aurelio aborda al hombre interior como un hecho dado que debe tomarse en consideración y respetarse, mientras que San Agustín observa al hombre interior como funcionamiento y como una realización posible, efectuada fuera de él. Por lo tanto, no carece de importancia la relación entre el hombre interior y el mundo exterior. Evidentemente, tanto en Marco Aurelio como en San Agustín, se trata de una clara dependencia: la que tiene el hombre del mundo. Esta dependencia puede manifestarse de forma estática, el hombre interior y el mundo exterior pueden tener estructuras semejantes. Así sucede en las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Sin embargo, la semejanza puede darse también en el plano del funcionamiento. Si el hombre interior se presenta como una dinámica de relaciones entre elementos, el mundo exterior también se entiende como tal dinámica y las dos dinámicas se corresponden. Tal es el caso de las *Confesiones*, aunque no llega a manifestarse por completo.

De ahí surgen las diferencias en la actitud hacia el mundo exterior en las *Confesiones* y en las *Meditaciones*. El mundo en las *Meditaciones* es algo completo e impersonal, algo incomunicable. La actitud del yo respecto al mundo se da con imperativos y no como fases de un proceso. Los imperativos son conocidos. El yo-dios interior los domina, los repite como un conjuro y se dedica a formularlos mejor. La actitud de Marco Aurelio es introvertida. En San Agustín el mundo es designado por completo en un dios con rostro y es comunicable. Los imperativos divinos se pueden formular pero se trata de una formulación humana y en este sentido, imprecisa. Por eso la actitud hacia el mundo exterior no se reduce al conocimiento de imperativos, sino que debe dirigirse hacia afuera, debe ser tierna y debe expresarse mediante amor. Entonces, en la medida en que haya introversión en las *Confesiones*, esta solo da inicio a un complejo movimiento que termina con los momentos extravertidos de revelaciones de la verdad divina.

INTERMEDIO SOBRE FREUD Y LA COMPRESIÓN NO PERSONAL ESTÁTICA Y LA PERSONAL DINÁMICA DE LA ESTRUCTURA DEL HOMBRE INTERIOR

La dependencia entre lo interior y lo exterior se hace aún más vigente si incluimos en la comparación la comprensión freudiana de la tripartición de la estructura del hombre interior. Al igual que el Platón del período entre el

Fedón y el *Fedro*, el creador del psicoanálisis hace más compleja su inicial noción bipartita de conciencia y subconsciencia opuestas, postulando que el hombre interior es *una estructura compuesta por el superyó, el yo y el ello*. La comparación saca a relucir varias semejanzas: por ejemplo, la correspondencia entre el superyó interior y el Dios-Padre cristiano en San Agustín y entre el superyó y el padre propio o el ancestro de la horda primitiva en Freud. Por supuesto, el vínculo entre ellos es más fuerte en Freud, mientras que su tripartición es más explícita que la de San Agustín. Además, San Agustín cree que el mundo humano está abierto hacia el mundo exterior íntegro con rostro —este mundo está representado en el símbolo de Dios—, mientras que Freud sigue la interpretación laica de un mundo humano encerrado en sí mismo.

Esta diferencia entre Freud y San Agustín conduce a la semejanza en las concepciones del mundo de Marco Aurelio y San Agustín, que no son laicas: el mundo humano —tanto el exterior como el interior— depende de la integridad cósmica, comprendida de una u otra manera. Solo que en las *Meditaciones* esta integridad no está recogida en un símbolo estable ni tiene rostro. Su manifestación más frecuente como naturaleza universal, como supercausa y superforma, se parece a una concepción científica y laica. Igual de laica nos parece la idea de Marco Aurelio sobre el destacado individualismo de la persona. Esta idea está relacionada con el precepto —semejante a nuestra actual percepción del mundo— de respetar la existencia social y el Estado, algo que falta en las *Confesiones*. Por eso podríamos concluir que tal vez la semejanza en la comprensión del mundo exterior en Freud y Marco Aurelio lleve también a la idea similar sobre la independencia del yo y también al hecho de que, al igual que el yo de Freud está presionado entre el superyó y el ello, el aliento de Marco Aurelio está presionado entre la razón y los anhelos carnales.

Claro que hay una considerable diferencia: en Freud el yo está construido por vínculos internos y es algo dinámico. De ahí surge la productiva inconsecuencia de la comprensión freudiana del yo, formada por dos cosas: la relación forzada entre el superyó y el ello, como también la dinámica relación entre el superyó, el yo y el ello, de complicada correlación entre sí. En Marco Aurelio, empero, se trata de una especie de negación de la tripartición: el yo coincide con el superyó. Siguiendo una tradición que se inicia con Platón y pasa por la Stoa, en la visión filosófica antigua el hombre interior coincide, implícita o más explícitamente, con el superyó, se reduce a lo no individual dentro de sí mismo, a lo que los estoicos han denominado con acierto oportunidad límite de divinidad. El hombre individual es definible solamente como no-hombre. Esto se analiza en varias partes de los grandes textos antiguos: el hombre tiene que ver con deidades y está expuesto a la inmortalidad.

Marco Aurelio se atiene a esta visión con reservas, sin creer en la mayoría de las veces que el yo se pueda reducir al superyó del dios interior, vacila entre el tradicional optimismo cósmico y su propio escepticismo. Lo mismo sucede en los textos de Freud: hasta cierto punto en ellos se cree que el superyó puede abarcar el yo, pero más a menudo no se cree en esto. Como científico, Freud se ocupa de la estructura del hombre interior, la estudia como algo objetivo y busca sucesos reales que la lleguen a corroborar. Como escritor y persona de mucha experiencia, hace otra cosa: realiza o describe investigaciones psicoanalíticas de casos únicos, de los cuales resulta que el hombre real no coincide con la estructura tripartita del hombre interior y que incluso la sobrepasa en monólogos entrelazados y diálogos interiores. Como si se sugiriera que en el plano real de la existencia el hombre fuera un flujo polilógico, formado por vínculos entrelazados interiores y exteriores.

Aunque parezca típica para la época actual y a pesar de ser formulada más claramente por la filosofía y la ciencia posmodernas, esta sugerencia se hace desde hace mucho tiempo por la práctica de la transición de un discurso a otro o yuxtaponiendo diversos discursos en un mismo tipo de textos. Lo uno y lo otro llevan a la corrección mutua de las visiones de mundo, presentes en los discursos. El ejemplo clásico son los diálogos de Platón, en los cuales determinadas ideas estáticas se ponen a prueba en voces de estructura polilógica.

De ahí ha surgido la hipótesis del presente ensayo. El conversar con uno mismo hace uso de monólogos y diálogos. Estos son una expresión discursiva de la comprensión de que tanto el mundo como el hombre interior tienen una estructura jerárquica. Cuando esta comprensión se cuestiona y cuando en el conversar penetra la idea de que el mundo y el yo tienen una estructura jerárquica, el monólogo se debilita, el diálogo se hace más dialógico y empieza a inclinarse al polílogo. Sin embargo, el diálogo —incluso el que tiende al polílogo— no deja de producir la idea de que el mundo es unitario y jerárquico. De ahí la necesidad de un discurso que exprese implícita y adecuadamente la idea de un mundo múltiple y no jerárquico. Este discurso está presente en la tradición cultural: la narración. De todos modos, como forma, siempre se expresa en una nueva predisposición polilógica.

En esto se basa también el parecido entre la comprensión de Freud y la de San Agustín sobre el hombre interior. Al igual que Freud, San Agustín también tiende a incluir relatos en sus *Confesiones*. Alternándose con oraciones, párrafos de confesiones y un auténtico conversar con uno mismo, estos relatos completan el gran relato autobiográfico sobre la formación del yo del autor. Al igual que en los relatos psicoanalíticos freudianos, en la autobiografía de San Agustín se trata de un cambio. Por supuesto, el autor de las *Confesiones*

siones, errando por el difícil camino hacia su propia salvación, no duda de ella. De ahí la diferencia en la actitud hacia su propia historia. Para San Agustín su existencia está abierta al inminente no vivir y se determina por él, mientras que para el pensamiento laico de Freud la muerte es el final definitivo del ser humano individual. Por eso el error —que coincide con el relato sobre el vivir— es algo encerrado en sí mismo, independiente de la semejanza con el error de las demás personas. El relato propio está cerrado por la idea de su carácter único.

La diferencia no suspende el parecido. Por mucho que no dude de la salvación, San Agustín también entiende dinámicamente la vida humana no solo en el plano de la desfavorable falta de coincidencia entre la existencia y la esencia, sino también en el plano bueno de la aspiración al gran cambio. De ahí proviene el alto grado de determinación del propio existir, perspectiva que relaciona a San Agustín con Freud y que no se puede encontrar en la Antigüedad, durante la cual se tiene una actitud impersonal tanto hacia el alma viva como hacia el alma muerta. En San Agustín el alma del hombre individual con rostro, que le ha sido concedida como una responsabilidad personal, sigue siendo la misma también durante la existencia terrenal: un alma personal y dinámica que por fuera se desarrolla como un desplazamiento hacia el momento del gran cambio y por dentro, como un yo concreto y profundo que se encuentra en un estado de constante comprensión compleja de sí mismo y del mundo.

SEGUNDA ETAPA DE LA COMPARACIÓN ENTRE EL CONVERSAR CON UNO MISMO EN MARCO AURELIO Y EN SAN AGUSTÍN

En este punto podemos abandonar la comparación con Freud, que solamente nos ha ayudado a delinear la estructura binaria, necesaria para la ocasión: la comprensión no personal estática y la comprensión personal dinámica de la estructura del hombre interior.

Siguiendo la línea de esta oposición, se llega a la formulación de una afirmación paradójica: que San Agustín es un hombre moderno. La pregunta es qué significa ser moderno. Si definimos lo moderno como una inherente visión personal y dinámica de un hombre interior, capaz de cambiar y ser múltiple de alguna manera, tendremos que aceptar el hecho de que San Agustín y Freud son personas modernas. Sin embargo, si esto se refiere también al mundo, resulta que ni San Agustín ni Freud son personas modernas. Evidentemente, las *Meditaciones* y las *Confesiones* se atienen a la idea de que el mundo es

algo íntegro y de estructura jerárquica. ¿Será característica esta idea solo para la Antigüedad? Es poco probable. Este concepto está presente también en el pensamiento de Freud. Entonces, independientemente del cambio efectuado durante el período que media entre San Agustín y Freud, se puede afirmar que en cierto aspecto ambos no son lo suficientemente modernos.

Estas dos afirmaciones paradójicas verifican que comprender textos es una cosa y otra cosa es hablar de contextos. Los textos son siempre dramas de combinaciones de contextos. Tales dramas se presentan tanto en las *Meditaciones* como en las *Confesiones* y en los textos citados de Freud. Sin embargo, en este caso no nos interesan las entidades textuales —como lo son las *Meditaciones* y las *Confesiones*—, sino más bien su contexto común, el espacio semántico de la Antigüedad, que los pone en régimen de semejanza y diferencia interiores. La perspectiva de este espacio impone dos constataciones. Primero, que la comprensión personal y dinámica de la estructura del yo sí que está presente en el segundo texto, pero está ausente en el primero. Segundo, que los dos textos son dos momentos en el camino de la comprensión del yo en la época de la Antigüedad Tardía. El problema contextual de esa época consiste en que le hace falta una noción más discursiva del yo humano y por lo tanto la está buscando, pero de alguna manera se ve limitada por la idea jerárquica e integral del mundo, característica para aquel entonces.

Este supuesto punto común entre Marco Aurelio y San Agustín está acompañado de un considerable número de ideas y motivos parecidos. A la argumentación contextual se suma una causa más concreta: que los dos se apoyan en unas mismas fuentes, ante todo en Platón, Aristóteles y los filósofos estoicos. Citemos algunos ejemplos. Ambos afirman que *solo existe el presente* y que *lo interior es mejor que lo exterior*. Ambos insisten en la comprensión discursiva de las cualidades de cada cosa y hacen una distinción entre la verdadera existencia divina y la incompleta existencia humana. Estas semejanzas llevan a una serie de motivos comunes, como *el difícil despertar matutino* y *la vanidad de escalar montañas*: Marco Aurelio cree que es mejor ensimismarse y San Agustín considera que la belleza interior de lo espiritual es más perfecta que la belleza de la naturaleza.

Paralelamente, son muchas las diferencias. Las *Confesiones* de San Agustín son un texto íntegro, escrito para ser publicado. Las *Meditaciones* de Marco Aurelio son un texto fragmentario, de uso personal. Las *Confesiones* son un relato autobiográfico de un cambio alcanzado a pesar de todo y las *Meditaciones* testimonian más bien la falta de tal cambio. ¿Hubiera sido capaz Marco Aurelio de alcanzar y expresar el cambio en otras circunstancias? La respuesta dogmática desde el punto de vista del contexto es negativa: el empe-

rador no disponía de un discurso que se lo hubiera permitido. La respuesta no dogmática desde el punto de vista del texto es que él hubiera podido crear tal discurso. Tenemos el ejemplo de la Carta Séptima de Platón, un texto autobiográfico creado muchos siglos antes. He aquí la hipótesis que reúne los dos puntos de vista: las *Meditaciones* son un texto de discurso fracasado, y las *Confesiones* son una específica manifestación de discurso logrado.

Una comparación más a fondo de los dos textos en cuanto a la forma saca a relucir una diferencia significativa. Marco Aurelio se está hablando a sí mismo con un yo claro, llamándolo «tú» o identificándolo con su propia alma. El esquema es tradicional: el espíritu que domina la palabra, y el alma racional hablan al alma irracional y muda, en la cual se refugian las emociones negativas y las ideas equívocas. El alma irracional no obedece. Sus relaciones con el alma racional son tensas, pero no polemiza con ella, como pasa en las *Confesiones*. Las dos almas están claramente separadas. La primera es presa de la existencia y de la inestabilidad de una emotividad llena de ideas erróneas, mientras que la segunda tiene ideas estables y puras sobre la esencia de las cosas. Al igual que el alma racional bien delimitada, las buenas ideas también están claramente separadas de las malas y al yo hablante no le resulta difícil formularlas. La dificultad reside en la aplicación de su veracidad en el transcurso de la existencia real.

El carácter estático de verdad y realidad, así separadas en pura intelectualidad que baraja planteamientos sustanciales y en existencia «impura» que lleva hacia malas ideas, incita al monólogo. Los otros son o portadores de verdad, y el emperador los escucha, o personas confundidas, con las que no conversa. Solitario e introvertido, también él carece de interlocutor en la instancia de la naturaleza universal. Tampoco puede conversar con el alma racional universal: no es sujeto, sino únicamente principio de sujeto. ¿Qué decir de las almas de las personas individuales, separadas de ella, que carecen aún más de sujeto? Por eso resulta natural que no se preste atención a su hablar, que no dice nada, sino a la palabra garantizada del dios interior, porque la palabra significa formular esencias. De ahí surge la contradicción: el conversar monológico en las *Meditaciones* evidencia la autonomía de la persona individual como estructura interior, pero no evidencia el despliegue de su personalidad en una profundidad dinámica propia, ni, por otro lado, en una historia propia.

En las *Confesiones* el diálogo interior del alma consigo misma representa solo un momento dentro del marco del conversar con Dios exterior. San Agustín distingue bien la verdadera palabra divina, encerrada en otras palabras y no pronunciada directamente, del hablar humano imperfecto. Al igual

que el alma humana, este hablar también vacila con el paso del tiempo y tiene su manifestación en una alternancia de momentos, sin dispersarse en relaciones horizontales con otras palabras. Su movimiento está orientado verticalmente: se eleva y se excluye de la verdadera palabra. Tal es el texto concreto de las *Confesiones*. Formado por diferentes voces, está subordinado a las glorificaciones propias de las oraciones, que en un momento dejan de estar dirigidas a la perfecta otredad divina para convertirse en presentación confesional de la imperfección de la persona que confiesa. Pero aquí también se da una transición: del simple registro al tratamiento de manifestaciones concretas de la propia imperfección, representadas en relatos sobre los dos casos más frecuentes, las conversaciones con otras personas y el aislamiento para conversar con uno mismo.

Al igual que en Marco Aurelio, las conversaciones consigo mismo en las *Confesiones* procesan nociones. He señalado ya la diferencia: Marco Aurelio se interesa por los principios fundamentales que organizan la existencia mundial y la existencia humana, mientras que San Agustín analiza la parte dinámica de la vivencia de estos principios. La diferencia no impide que en ambos el conversar transcurra bajo la forma de consejos con cierto reproche. Claro que en Marco Aurelio el yo reprochador está dignamente separado del sí mismo reprochado, mientras que en San Agustín están relacionados en el hogar interior de un alma dramáticamente tensa. Por consiguiente, en este hogar habla el yo racional, pero también se oyen las réplicas del sí mismo irracional. Las relaciones son tensas, *se organizan polémicas*. La polémica es un símbolo frecuente en las *Confesiones* para expresar la subjetividad concreta, ocupada en determinarse constantemente a sí misma, al mundo y a la dependencia de los dos, en mirar fijamente hacia su propia profundidad dinámica y en examinar su propio camino vital.

En las *Meditaciones* la movilidad es siempre algo malo, mientras que según las *Confesiones* tiene también su lado positivo. En el espíritu de la dialéctica del cambio, que le preocupa, San Agustín presenta de una manera neopositivista tanto la emotividad humana como las esferas de la voluntad y de la mente. La emotividad incluye no solo emociones negativas, sino también positivas, de la misma manera como la voluntad racional y la voluntad irracional están relacionadas entre sí en el alma devorada por contradicciones. La mente, por su parte, también es móvil: puede errar mal y fracasar, pero también de vez en cuando puede elevarse bien hacia el espíritu divino. Estos tres niveles del hombre interior son dinámicos tanto en sí mismos como en las relaciones entre sí. Una manifestación suprema de su dinámica es la fusión de las buenas emociones, de la voluntad racional y de la mente que se eleva hacia arriba, al-

canzando raras veces la lucidez gracias al contacto con la palabra divina. En resumen, las *Meditaciones* se ocupan de la verdad estática y de la idea estática de la estructura del hombre interior, mientras que las *Confesiones* se ocupan del carácter real de la búsqueda dinámica de la verdad por parte de un hombre interior dinámico.

Claro que el hombre en San Agustín busca la verdad divina y avanza hacia ella durante toda su vida. Después de la muerte pierde tanto su movimiento, como su profundidad y su propia historia. Sin embargo, conserva su rostro y sobrevive, mientras que para el hombre de Marco Aurelio la muerte significa descomposición y retorno de los elementos descompuestos a la naturaleza universal de todo. Siendo partes de otra cosa, reunidas solo temporalmente, convierten al individuo concreto en algo triste y penoso, cuyo único consuelo consiste en conocer los principios universales. *Lo individual es penoso* también para San Agustín, es algo insuficiente, lleno de anhelo por el retorno a Dios. Se trata, sin embargo, de un retorno personal. El alma separada del cuerpo no solamente conserva la personalidad que ha tenido en su existencia perecedera, sino indudablemente la intensifica según el modelo del dios suprapersonal.

Esto explica por qué San Agustín ahonda en sus pensamientos y emociones, y observa el transcurso de las pequeñas situaciones del flujo vital, situaciones que se acercan a la supra-situación de la salvación. Su alma, expresada en el tiempo, dispersándose y reuniéndose por *la labor de la memoria*, es móvil y vital. Su movimiento interno se ve dirigido jerárquicamente por el movimiento externo. El hombre posee una profundidad y una historia propias porque se mueve zigzagueando hacia las alturas del mundo exterior. Por lo tanto, lo que lo hace hombre no es la presencia de Dios en el hombre —como en Marco Aurelio— sino al revés, la presencia del hombre en Dios. De la existencia de Dios en el hombre resulta solo un principio de hombre, mientras que San Agustín, no encontrando en sí mismo a Dios y buscándolo fuera de sí, no encuentra a Dios propiamente dicho, sino más bien su propia mismidad dentro de él. Así que el movimiento hacia el bienestar propio es un movimiento a una existencia propia más plena.

Independientemente de cómo presentemos este drama, no podemos comprenderlo de manera neutral. Para nosotros, las gentes de hoy, que tenemos una conciencia laica de nuestra condición mortal, la comprensión por parte de San Agustín del hombre interior y su anhelo de elevarse es mitológica y se halla ideológicamente estancada precisamente en la idea del mundo jerárquico íntegro. No es que esta idea no esté vigente también hoy en día. El problema reside en que ya tenemos conciencia de que las ideas sobre el mun-

do jerárquico íntegro y el hombre interior íntegro de estructura jerárquica no son una realidad, sino constructos operativos impuestos por la sociabilidad humana jerárquicamente organizada que se percibe inconscientemente como naturaleza. Comprendemos que el hombre atribuye su propia jerarquía social tanto al mundo como a su propio mundo interior. Al mismo tiempo sabemos que su suficiente aislamiento e independencia se convierten en agentes de la limitación de esta visión. Tal es el caso de las *Confesiones*. Por mucho que sigue la idea del mundo jerárquico íntegro, impuesta por el contexto cultural antiguo, San Agustín da el primer paso importante hacia la comprensión de que el individuo concreto tiene un rostro propio y una historia propia.

CONSECUENCIAS HERMENÉUTICAS DE LA COMPARACIÓN DE LOS DOS TEXTOS EN CUANTO AL DIÁLOGO Y EL POLÍLOGO

Como en cualquier trabajo, en este ensayo también intervienen fuerzas imprevisibles. Tenía la intención de comparar las *Meditaciones* y las *Confesiones* en la línea del hipotético género del conversar con uno mismo. He ignorado la historia de tantas conversaciones con el alma que hay en la literatura mundial y en las obras antiguas, y he efectuado la comparación tipológicamente. La tipología me ha metido en el «pantano» de una red de semejanzas y diferencias. Me han tentado algunas desviaciones, he abandonado otras, pero he decidido que una de ellas es útil: la tesis de que la idea sobre el hombre interior depende de una idea paralela, tácita o explícita, sobre el carácter del mundo exterior.

La comparación en este plano de las *Meditaciones* y las *Confesiones* me ha convencido de que ambos textos se organizan mediante ideas semejantes de un mundo jerárquico íntegro y, por otro lado, de un hombre interior. En Marco Aurelio se trata de una unidad estática común, solo un principio que no se desarrolla en una dinámica, mientras que en las *Confesiones* se trata de un hombre interior dinámico. Su dinámica, expresada en profundidad e historia, no es solo algo fundamental. San Agustín pone en ella su dinámica de hombre concreto, provisto de profundidad e historia propia. Por supuesto, la idea fija en el símbolo estático de Dios sobre el mundo jerárquico íntegro así como la inclinación hacia la verdad universal limitan la visión dinámica sobre el hombre interior y no permiten dos cosas: ni que se piense dinámicamente también en el mundo exterior ni que se presente al hombre interior como intercambio de relaciones internas y externas.

La idea del mundo jerárquico íntegro sigue vigente hoy en día. De ahí surge la posibilidad de que los textos de Marco Aurelio, San Agustín y Freud tengan un contexto común. Pero precisamente las perspectivas cambiantes del conversar con uno mismo y, por otra parte, de la comprensión sobre la estructura del yo evidencian que esta visión es cuestionada cada vez más por otra visión: la del mundo múltiple, que es un sistema abierto por muchas partes y que contiene unidades en constante realización y dispersión, así como tiempos y duraciones interiores expuestos a los elementos de la casualidad. Lo mismo se puede decir desde el punto de vista del discurso. Sin dejar de apoyarse en la visión sobre el mundo jerárquico íntegro, la contemporaneidad sigue teniendo una inclinación monológica y escasamente dialógica. Paralelamente, la crisis del conocimiento contemporáneo y el monolito —sometido a sacudidas— del discurso objetivista demuestran que la humanidad contemporánea se ha enfrentado ya a la concienciación cada vez más clara de la otra visión, diferente de la noción de San Agustín del mundo cerrado divino, pero dinámica y llena de acontecimientos, como lo es el mundo humano interior de las *Confesiones* y como también lo es en varias ocasiones el complicado mundo interior de los relatos psicoanalíticos de Freud.

Esta conclusión acerca de la concepción del mundo me parece sustancial para las investigaciones que se ocupan ante todo de la comprensión de textos en el área de las Humanidades. De una u otra manera imponen la necesidad de dominar las grandes dependencias que organizan las relaciones semánticas en un texto: entre afirmaciones implícitas y explícitas, y ciertas formas que garantizan su expresión. Por supuesto, la división en contenido y forma resulta ineficaz, pero esto no invalida la hipótesis formulada de que las compresiones concordantes sobre el hombre interior y el mundo exterior imponen relaciones polilógicas entre discursos y textos de polilogismo interior. Según una de las conclusiones de este ensayo, la noción del mundo jerárquico íntegro se expresa más adecuadamente mediante monólogos y diálogos y la noción sobre el llamado mundo múltiple se orienta hacia las formas del polílogo.

Claro que se trata solo de una clasificación y no de un programa de acción. Incluso sin darnos cuenta, siempre tenemos al alcance de la mano algunos textos que siempre son una forma de drama en cuanto a la combinación de afirmaciones contextuales y evasiones de formas dominantes. Los textos son construcciones polilógicas excepcionales como las personas individuales, que a veces pueden «avergonzarse» ante tal o cual contexto y se prestan a ser analizados en términos de éxito y de fracaso. También en nuestro caso, concluyendo esta comparación tipológica de las *Meditaciones* y las *Confesiones*,

debido a la actual valoración del llamado mundo múltiple, al final de este ensayo me permito hablar del fracaso de ambos textos y afirmar que ni Marco Aurelio logra salvar a su propio yo del peso de la individualidad ni el yo dinámico con profundidad de San Agustín es tan dinámico, ya que depende de la idea del mundo jerárquico íntegro. Lo mismo se podría decir igualmente de los textos de Freud y de otras obras célebres.

Podría decir también lo mismo —tendría que hacerlo— de mis propios textos. Además, no me refiero solamente a los textos escritos, sino también al texto principal de mi existencia interior. Dentro de él, parece que me pierdo entre diferentes visiones del mundo, pero constantemente me canso y llego con alivio a la noción del mundo jerárquico íntegro y, por otro lado, caigo en la trampa del monólogo y del diálogo. Nunca me alcanzan los conocimientos y la emotividad para percibir el mundo como un todo en proceso de formación y descomposición, como un transcurso que se interrumpe y vuelve a empezar. Gracias a Dios que tengo a mano el viejo recurso del polílogo del relato, que sin tensión nos lleva discretamente a las dos visiones, generalmente fugaces: la visión más explícita del proceso y la más implícita de la multiplicidad.

De la literatura griega antigua, la literatura y la comprensión de textos literarios

Enseñando y estudiando los textos literarios griegos antiguos, así como su interrelación particular, que configura lo que conocemos como literatura griega antigua, no sin la ayuda de los diálogos de Platón y bajo su influencia, me encontré en una típica situación socrática. Constantemente respondía a las tres preguntas siguientes: ¿Qué es la literatura como conjunto de textos y subsiguiente hipertexto? ¿Qué es como ámbito cultural de producción, presentación y comprensión de textos literarios? ¿Qué es como institución?

En lo que se refiere a la segunda pregunta, después de la frecuente relectura de los mismos textos, en griego antiguo y en búlgaro, me di cuenta de que, al igual que cualquier lectura, la lectura científica tampoco es una cosa fácil, y de que estamos leyendo mucho, y cualquier cosa, pero nunca logramos un mismo resultado. Además, me di cuenta de por qué pasa así: por un lado, porque el mismo texto es una estructura de mensajes y significados tanto directos como indirectos que interfieren en el texto, y, por otro lado, porque la llamada comprensión del texto leído llega a convertirse en otro texto inestable que sustituye al de partida. Me di cuenta, además, de otra cosa: de que los lenguajes de nuestra comprensión no son inocentes en cuanto a su significado, sino que arrastran e introducen en el texto que está en proceso de comprensión afirmaciones adicionales, de las que se debe tomar conciencia para que se comprenda bien el texto mismo. De ahí surge la exigencia —que se me planteó principalmente a mí mismo— de que quien se dedica a la comprensión científica de textos literarios se plantee interrogantes también sobre la labor del lenguaje que usa, especialmente en lo que atañe a su significado.

Este lenguaje parece especializado y va acompañado de un conjunto específico de términos y nociones. Sin embargo, existe una diferencia entre el lenguaje más teórico, que resulta ser más fragmentado y más claro debido a las definiciones que expone —por ejemplo, sobre las nociones del texto y del

Modelos de realidad, 117-128.

discurso—, y el lenguaje menos teórico que usamos para presentar algún texto literario concreto. Este también se desarrolla a un nivel cultural más alto en comparación con el habla cotidiana, pero se distingue del primer lenguaje fundamentalmente por el hecho de que las nociones que emplea, aunque hayan sido aclaradas anteriormente desde el punto de vista científico, se manejan fluidamente como ideas cotidianas. Precisamente aquí se utilizan nociones tales como paz, democracia, libertad, justicia y, por supuesto, amor; además, aparecen también términos más específicos como texto y contexto, literatura e historia. Todas estas nociones se sobreentienden como nociones que designan cosas idénticas a sí mismas.

Sí, pero de la misma manera incontrolada —de forma natural o casi natural— se podría hablar también usando un lenguaje supuestamente teórico. Un historiador podría estudiar con esmero determinados datos históricos o determinados *realia*, y desarrollar tesis científicas sobre la historia de un país, sin darse cuenta de la polisemia de la palabra-noción «historia», incluso de que la historia consta, por una parte, de la historiografía y, por otra, de lo que se está investigando dentro de la historiografía: la historia misma. Podría ser un científico que no cuestionase lo que se considera historia en el plano cultural del hablar cotidiano: por ejemplo, de que tienen historia las tribus, las comunidades, los pueblos y los países, y de que estas historias no tienen nada que ver con las otras posibles historias de las personas individuales, de las diferentes unidades y seres existentes en la naturaleza, y al final, de todas las cosas del mundo que sufren cambios.

Un historiador podría ser tranquilamente un científico sin saber que la historia humana, independientemente de si se trata de una comunidad o de un individuo concreto, se divide en historia objetiva e historia de la que la gente tiene conciencia, y al mismo tiempo no se divide, sino que llega a ser una mezcla de ambas cosas. Podría tranquilamente no mostrar interés por el tema más especial de que la historia es un transcurso de acontecimientos y cambios que pueden formar un orden de causas y consecuencias pero a la vez en las historias humanas existe otro orden, el alcance de objetivos, que en cierto grado diferencia la historia humana de la historia natural, de las historias de unas u otras especies de la naturaleza. Este razonamiento, de carácter abierto, pone en duda la comprensión material y formal de la historia y conduce a una comprensión semejante también de la literatura.

¿En qué consistiría dicha comprensión? En que la literatura es una actividad humana muy amplia que tiene mucho que ver con las actividades humanas que son estudiadas por la antropología, la historia cultural y la teoría general del texto. El problema es que tal forma abierta de comprensión estor-

ba el trabajo profesional del literato, para el que en cierta medida es más útil considerar la literatura como una esfera cerrada en sí misma. Sí, pero como cualquier ser humano, el literato también se olvida de que este cierre se plantea solo con fines prácticos y no representa una verdad comprobada. Entonces debería optarse por aberturas y cierres consecutivos del objeto de la investigación. Sí, pero esto no es nada fácil. No lo es, pero correspondería a la movilidad de dicho objeto, que, para ser designado mejor, debería presentarse con varias definiciones y además denominarse mediante otras palabras-nociones.

De ahí proviene la concepción que presento en mis lecciones de literatura griega antigua: que hay una mala ciencia literaria, que se comporta cotidianamente de una manera práctica y materializa las palabras-nociones que emplea, y que hay una buena ciencia literaria, que mantiene un equilibrio entre las aberturas y los cierres inevitables, y por eso realiza su labor de una forma mucho más eficiente. Daré un ejemplo basándome en la comprensión sobre la literatura griega antigua.

La llamamos convencional y formalmente literatura, pero es algo más, y en general es otra cosa. Hoy día leemos, en original o en traducción, los textos literarios griegos antiguos que han llegado hasta nosotros, los usamos como textos impresos y como libros. Al mismo tiempo sabemos que no se usaban de la misma manera en su época, que se presentaban oralmente en un ámbito solemne y que, a pesar de ser leídos en casa, lo que no dejaba de ser una excepción, eran leídos por algún esclavo, es decir, se percibían oralmente. Eso no solo era una particularidad exterior y contextual, sino que además dejaba en dichos textos cierta huella del contenido y del significado. Por supuesto, todo el mundo podría entender cualquier texto antiguo sin apoyarse tanto en el contexto histórico, desconocido para él, como en sus huellas dentro del texto. Esto es algo completamente permisible: las comprensiones son siempre una comprensión hecha de otra manera, especialmente cuando se trata de textos literarios.

Sí, pero la comprensión científica pretende acercarse —si no se puede acercar toda comprensión— al contexto histórico y al planteamiento original del significado del texto. Sin embargo, esto impone la necesidad de que se comprenda la diferencia entre la actual lectura y comprensión de *Edipo rey* de Sófocles por una persona individual, independientemente del lugar donde se encuentre, y el acto de escuchar-ver la obra teatral por parte de una enorme multitud festiva en una determinada celebración y en un determinado momento. El sujeto de la comprensión original, por así decirlo, es no solo uno u otro ciudadano ateniense, sino también todos ellos reunidos en la multitud festiva,

que es mucho más orgánica y unida que el público en un teatro contemporáneo.

Así que resulta parcialmente incorrecta la afirmación de Aristóteles en la *Poética* de que cada espectador experimenta por separado temor y compasión por lo que sucede al protagonista de la tragedia. El espectador no se identifica directamente con el protagonista: este es un personaje famoso del pasado y el espectador es un ciudadano común y corriente del presente. Se lleva a cabo otra identificación, que tiene mucho más peso que aquella de la que habla Aristóteles. Junto al resto del público, con el cual el espectador está unido en una multitud festiva orgánica, experimenta terror y compasión por el protagonista-líder en la escena porque desde el punto de vista simbólico lo que le pasa al protagonista hubiera podido pasarle al líder de la comunidad civil contemporánea de la que forma parte el espectador y, por consiguiente, le hubiera afectado indirectamente también a él mismo. A través de esta identificación indirecta del espectador con el protagonista, las tragedias áticas y sus argumentos patéticos destacan uno de los rasgos semánticos de la literatura griega clásica, que está presente tanto en Homero como en todos los géneros elevados y, por supuesto, en los epinicios festivos de Píndaro: se trata de una literatura que no presenta el punto de vista de cada persona.

Claro que existen géneros pequeños que desarrollan tal punto de vista, pero cuanto más se remiten a él, más se alejan de la alta literatura: desde el punto de la vista de esta y según su comprensión de la realidad, la persona no equivale a cada persona en particular, sino al héroe como una personalidad de alto rango social. Es una persona con mayúscula porque: (1) representa la comunidad orgánica de la gente que está bajo su dirección, (2) su biografía y su historia lo relacionan con antecesores famosos, (3) a través de sus antecesores comunica con dioses y depende de ellos. Esto encuentra una manifestación muy clara en la tragedia ática. Esta trata de algún héroe famoso a quien le pasa algo que afecta obligatoriamente a la gente. Lo sucedido es ocasionado por las acciones del protagonista, por los conflictos con otras personas influyentes de la época y por los antiguos enfrentamientos entre sus antecesores y los dioses. A diferencia del protagonista, el espectador ordinario del Teatro de Dionisio no tiene una historia propia, y en este sentido queda protegido de lo que le sucede a Edipo.

Parece enorme la diferencia con el ámbito actual: hoy día cada hombre ordinario tiene su historia, que está construyendo constantemente, formando paralelamente su propia identidad. Naturalmente, eso también existía en aquella época, pero no llegaba a ser parte del llamado contexto histórico y de la literatura que provenía de ese contexto. Mayor importancia y relevancia

tenía la llamada identificación indirecta. Por otra parte, dentro de la literatura moderna y, en general, dentro de la textualidad, que están mucho más desarrolladas que entonces, en una gran parte de los textos se está modelando precisamente eso: de qué manera los seres humanos ordinarios desatienden sus propias historias y muestran interés por las de una u otra personalidad famosa, usándolas, entre otras cosas, como ejemplos para formar sus historias personales.

Es decir, que hay cierta diferencia, pero también hay cierto parecido. Por muy diferentes que sean estas épocas y estos contextos y por más siglos que los separen, los seres humanos no son del todo distintos, especialmente en lo que se refiere al hecho de que todo ser humano, expuesto a cambios y teniendo memoria y habla, siempre y en todas partes construye una realidad, y durante esta construcción siempre y en todas partes se intensifica y sublima, incluso llega a compararse con el líder y con el hombre «agrandado» por unas u otras intenciones colectivas, o con el ser aún más magnificado que forma la imagen de Dios. Sin embargo, en cuanto al funcionamiento de la estructura universal «cambio y sublimación», resultan más significativas las sublimaciones reales: el alcance de la belleza y de la fuerza física de actores de aspecto fascinante y de deportistas de envidiables logros deportivos.

El ser humano necesita, siempre y en todas partes, modelos que le aporten cambios positivos para su cuerpo, su aspecto físico y su salud, y que lleguen a prolongar su vida. Además, abriga la esperanza de alcanzar la inmortalidad. El cambio puede ser temporal, ser imaginario, realizarse durante una fiesta o modelarse en un texto literario, pero de todos modos —de una forma peligrosamente variable— el ser humano generalmente no es idéntico a sí mismo. De ahí provienen los serios problemas que la humanidad se crea a sí misma y que se entremezclan con los problemas objetivos —y difícilmente se distinguen de ellos— que aparecen desde fuera, relacionados con los cambios del clima y con eventuales catástrofes cósmicas.

Regresemos ahora al problema mucho menor de la comprensión de la ciencia histórica: cómo deben abordarse las diferencias entre los contextos históricos sin que se subestime lo común de la existencia humana, porque en caso de que falte el conocimiento de lo común, la historia resultaría «coja» e incompleta.

El diálogo *Teeteto* de Platón se dedica fundamentalmente a esto, al conocimiento. Naturalmente, es el filósofo el que alcanza este conocimiento. Es un conocimiento sobre lo común. Sócrates da un buen ejemplo con su respuesta a la pregunta ¿qué es el rey? El rey —dice— es como el pastor de un

rebaño, con la particularidad de que el rebaño que cuida es más difícil de dirigir. La analogía es un recurso retórico y daña el honor del rey, pero es una afirmación correcta en cuanto al rasgo común significativo: tanto el pastor como el rey se hallan en el grupo común de los que dirigen. Evidentemente nuestro conocimiento contemporáneo sobre el rey no se refiere solo a este predicado sumamente general, sino que es una constelación —difícil de nombrar— formada por él y por los predicados sobre lo específicamente particular. Con lo último no tenemos ningún problema en la ciencia contemporánea porque siempre se encuentra ante nuestros ojos. El problema consiste en que, al pensar en él de forma material, lo arrancamos de la constelación que contiene lo más común y que constituye su verdad. Consideramos que esto no es muy correcto porque lo común no tiene que ver con ella.

De ahí proviene la utilidad de la hermenéutica dialógica de Platón, que hace recordar tanto lo más común como la llamada constelación de predicados, y ayuda a que no se materialicen los temas y los objetos del pensamiento y a que no se aislen de otros temas y objetos próximos más generales. De esta manera los diálogos de Platón y, más ampliamente, la literatura griega antigua, con la antropología específica que los organiza, revelan algunos rasgos de la vida contemporánea, de los que no nos habríamos dado cuenta si hubiéramos seguido el modelo histórico de la otra formación que tenemos: la idea de que las épocas pasadas son completamente diferentes una de otra y concluyen con la modernidad en que vivimos y que es completamente distinta del pasado, especialmente de la Antigüedad. Este modelo de comprensión a través de la materialización de la diferencia se mantiene por la idea cotidiana de que vivimos en un país todavía no moderno como Bulgaria y no en otros sitios mucho más avanzados. Sí, pero la mirada formada sobre la base de los textos antiguos advierte de que en la diferencia, a pesar de que sea intensa, siempre existe alguna semejanza.

Daré un ejemplo con las dos definiciones de Aristóteles sobre el hombre, aunque él ofrece muchas más, por supuesto. La primera es muy conocida: el hombre es un ser «que vive en *polis*»; la segunda, menos conocida, es de la *Ética a Nicómaco*: el hombre es un ser «que vive en parejas». La primera resulta difícil de traducir. Si decimos «social» y no «que vive en *polis*», nos equivocamos; si decimos «comunitario», nos equivocamos menos. Precisamente con lo «comunitario» (*koinonikon*) los estoicos corrigen lo de «vivir en *polis*» de Aristóteles y le atribuyen un significado más duradero. El hombre de entonces y de hoy vive en comunidad. Bueno, hoy vive también en una gran cantidad de comunidades indirectas, pero de todos modos, aunque viva en un completo aislamiento, ciertos ideales y valores lo ponen en una depen-

dencia comunitaria de una u otra manera. Es decir, que en este sentido no hay ninguna diferencia entre la Antigüedad y la época moderna.

La diferencia es aún menor en el otro predicado formulado por Aristóteles: el de la llamada vida en pareja. Muchas personas viven solas. La mayoría de ellas se sienten solitarias y es evidente por qué: porque el modelo de vida en pareja se ha deteriorado. Los seres humanos, unidos en comunidades mayores o menores, real o virtualmente, pasan la mayor parte del tiempo en pareja: en pareja matrimonial, amorosa o de amigos, pero de todos modos, en pareja. El hombre ha vivido en pareja en la Antigüedad y sigue viviendo en pareja hoy día. Además, esto se refiere no solo a los hombres, sino también a los representantes de varias especies animales. Lo mismo pasa con la llamada vida en comunidad. Hay una diferencia sustancial entre el ser humano y el rebaño que no forma una sociedad. Sí, pero el rebaño constituye una comunidad que se encuentra en camino hacia la sociedad, hecho que se comprueba por los elementos rudimentarios de instituciones en los rebaños de animales y en las colonias de insectos. Aristóteles se da cuenta de estos elementos comunes entre el mundo humano y el mundo animal, y en muchos casos los destaca.

Gracias a la literatura griega antigua me dediqué durante muchos años a lo que significaba existir de manera tradicional. De ahí provienen mis dos críticas: la primera se refiere a la concepción marxista sobre la Antigüedad y la segunda a la idea radical, y en general muy útil, de Karl Popper sobre la oposición entre la sociedad cerrada y la sociedad abierta. Ambas concepciones de ninguna manera diferencian el plano de las ideas del plano de la realidad. El concepto historicista del marxismo en el que la Antigüedad es una época maravillosa que ha desaparecido por completo es un caso típico de confusión entre la idea de que la historia es una sucesión progresiva e irreversible de épocas y la realidad misma. La realidad es algo complejo en que, junto con aquellos rasgos históricos que desaparecen, se desarrollan también algunas estructuras y planteamientos estables que siguen vigentes incluso en la actualidad, a pesar de haber surgido en el pasado. La estructura laica y democrática de la sociedad de la época de Pericles continúa vigente, aunque modificada, así como sigue siendo actual el paradigma pragmático explicativo de la historia, desarrollado por Tucídides en su *Historia*.

Es parecida mi lectura crítica de la idea de la sociedad en el esquema opositivo de Karl Popper, que he usado mucho en mis investigaciones. Según mi opinión actual, no existe ni puede existir una sociedad completamente cerrada ni una sociedad completamente abierta. El esquema «abierto-cerrado» es un esquema cognitivo, cuyos términos opositivos están combinados obligatoriamente en la realidad social. Esto se comprueba si se examina más atenta-

mente el estado de la sociedad en la Atenas clásica. Esta sociedad tiene algunos rasgos y manifestaciones de apertura, de los que habla Pericles en su discurso fúnebre en el Libro II de la *Historia* de Tucídides, pero también tiene algunos rasgos de la sociedad tradicional cerrada, según los cuales no se diferencia tanto de la sociedad de Esparta como se dice en el discurso de Pericles y en otros discursos de la *Historia* de Tucídides.

Es la misma la relación entre lo cerrado y lo abierto en la época contemporánea. La contemporaneidad es indudablemente mucho más abierta en el plano social que la Antigüedad. Mientras que las únicas personas móviles y abiertas que viajan en los siglos V y IV a. C. son los sofistas, los poetas itinerantes y ciertos científicos y políticos, hoy en día viaja mucha más gente y prácticamente casi todos tienen este derecho. Sin embargo, la movilidad es solo una de las manifestaciones de la apertura que además no se debe entender de una manera unilateral. Alguien puede viajar constantemente sin moverse de forma efectiva; puede alojarse en unos mismos hoteles y no darse cuenta de la vida fuera de ellos. La apertura y el cierre son puntos de vista desde los que se modelan integridades, no son algo material. Precisamente por ser puntos de vista tanto en la realidad como en la forma de entender esta realidad, la apertura y el cierre siempre se complementan y combinan mutuamente.

Esto no quiere decir que una sociedad no sea más tradicional y cerrada que otra. La Atenas clásica tiene una existencia más abierta que la Esparta clásica y más cerrada que la Sofía contemporánea, que por su parte es más abierta que la ciudad de Karnobat y más cerrada y tradicional que el París contemporáneo. Sí, pero en otro sentido París resulta más cerrado que la Sofía actual, que es mucho más caótica y, por lo tanto, abierta de forma negativa. Es decir, lo abierto y lo cerrado no son valores por sí mismos —como los considera Karl Popper— sino que son orientaciones hacia ciertas escalas de valores que se cruzan con otras.

Mi dedicación a la literatura griega antigua por una parte me ayudó a que se me aclararan algunos aspectos de la contemporaneidad, y por otra parte —lo que no se atiene a la tradición de la filología clásica—, me hizo usar argumentos de otras esferas. En cuanto a lo último, daré un ejemplo referente a un filólogo clásico, científico de renombre mundial, Walter Burkert, autor de la maravillosa investigación *Homo Necans*, dedicada a la relación entre los ritos y los mitos en lo que concierne al sacrificio. Burkert ha encontrado y logrado el equilibrio entre la tradición de la filología clásica y la ciencia contemporánea, equilibrio que no he podido alcanzar. Él valora muchos hechos, datos y tesis, siguiendo el ejemplo de la gran filología clásica del siglo XIX,

pero, a la vez, introduce con audacia en sus tesis un planteamiento moderno: del libro de Freud *Tótem y tabú*.

En la decimoquinta edición de *Homo Necans* (1997), más de veinte años después de la primera (1972), Burkert dice en su epílogo: para existir bien, la filología clásica debe abrirse hacia la antropología y la etnografía; tal apertura la ha hecho él mismo en *Homo Necans*, pero en exceso, y por eso varias cosas ahora le parecen incorrectas y las cuestiona. Yo mismo procedía más o menos de la misma manera. Incorporaba modos de reacción ajenos a la filología clásica, luego los cuestionaba y los sustituía por otros. Por supuesto, lo hacía con mucha más libertad, en el peor sentido de la palabra, sin la limitación de una institución que me orientase y corrigiese de verdad.

Hacía también lo contrario: introducía en la contemporaneidad determinados rasgos de la Antigüedad. Así hice con la hermenéutica dialógica de Platón, convirtiéndola en una especie de método para lograr un pensamiento humanitario más eficiente. A propósito, su dialogicidad me ayudó a evitar el error de considerar la existencia de un método universal. Porque, de todos modos, aunque una comunidad científica sea disciplinada y bien estructurada, los científicos en el ámbito de las humanidades no pueden llegar a un campo nocional unificado. La única certeza es que cualquier campo nocional puede estudiarse y observarse desde un punto de vista crítico.

A propósito, la literatura también forma tal campo nocional. En esto se basa la segunda definición de la literatura según la concepción hermenéutica que estoy exponiendo: la literatura es un conjunto de maneras literarias de decir, de discursos, de lenguajes literarios. Mi trabajo con la literatura me ha convencido de que los literatos barajan una cantidad de discursos reducida. Está claro por qué: porque los arrastra el hablar cotidiano, que no soporta mucha diferenciación. Los análisis literarios habituales hablan ante todo de discursos propios de los géneros, de narración, argumento, diálogo y monólogo, estilo directo e indirecto, mientras que los discursos literarios son muchos más y, además, se entremezclan. Para que se establezca su número y para que todos los discursos sean objeto de los análisis literarios, es necesario un largo trabajo por parte de muchos investigadores y equipos científicos, así como un cambio general de la comprensión. Los discursos literarios no son formas externas sin referencia al significado, sino una especie de importadores de un mínimo significado de marco al texto literario. Esta compleja estructura del sentido está formada tanto por los discursos como por los temas que se desarrollan en el texto y por los contextos que ya hemos mencionado.

Siendo una construcción compleja de textos, el texto literario puede entenderse de una manera múltiple y a la vez es algo íntegro. En el plano del sentido su totalidad es garantizada por el mundo y la realidad que se modelan dentro de él, lo que significa lo siguiente: (1) que representan un mundo exterior y una realidad (*la mimesis* aristotélica), (2) que siguen el concepto de un medio cultural de ellos (el llamado contexto), (3) que construyen un mundo y una realidad particulares dentro del texto literario, que se distinguen, por una parte, del supuesto mundo exterior y de la supuesta realidad exterior, y, por otra, del mundo y la realidad contextuales. Esto es difícil de entender, especialmente con las costumbres de comprensión que tenemos y que hemos heredado de la época del estructuralismo y del pensamiento formalista, que, con mucha razón, habían ignorado una serie de ideas sobre el contenido de los textos literarios, así como los confusos conceptos de mundo y de realidad. Sin embargo, yo los retomo al hacer la diferencia entre el mundo y la realidad, e intento distinguir su manifestación exterior de la manifestación literaria contextual y de su realización en el texto literario. De todas formas, en este campo no existe una metodología bien elaborada.

En tercer lugar, la literatura consiste en hacer y en usar textos literarios; es un ámbito para la existencia de una forma específica de comunicación. Precisamente esto he presentado a ustedes *grosso modo* en cuanto al uso antiguo y contemporáneo de textos literarios. Según lo que he dicho anteriormente, en los dos ámbitos los textos literarios se usan para que se alcance algo que no se puede alcanzar de otro modo, pero, no obstante este parecido, entre los dos ámbitos hay una diferencia sustancial: en el ámbito cultural contemporáneo el texto es usado por el individuo concreto, incluso cuando está en el teatro junto a otros espectadores, mientras que en el ámbito antiguo el individuo concreto tiene como intermediario a un grupo orgánico de personas, con el cual está relacionado.

Pero ¿quiénes son los comunicantes que alcanzan algo al intercambiar mensajes? Uno de ellos es el individuo concreto, incluso en la comunicación literaria de la Antigüedad, independientemente de la importante mediación de la comunidad festiva. El otro no es ni el autor ni el texto. La afirmación de que el lector comunica con el texto es una metáfora incorrecta. La identidad del otro se entiende por el resultado del acto de la comunicación literaria: con la ayuda del texto literario el individuo concreto se relaciona con un otro ideal, con el que intercambia significados y contenidos. Queda claro qué pasa con la persona que entiende el texto.

Pero ¿qué pasa con el otro ideal? Apenas esbozado en el texto, adquiere consistencia y es como si cobrara vida. El otro posible cobra vida de

una manera semejante en la escena del Teatro de Dionisio, pero también puede cobrar vida en el plano de las ideas. Así sucede cuando el texto es leído y comprendido por el lector. La lectura hace recordar lo que ocurre con un ajedrecista que juega contra sí mismo e inevitablemente se divide en dos personas: una de ellas siempre es en mayor medida «él mismo» que la otra, por así decirlo. Este vínculo de comunicación puede ser formulado también de otra manera: a través de la comprensión del texto literario uno comunica consigo mismo como si se tratara de otra persona.

En cuanto al hombre antiguo que escucha el texto junto a otras personas, la mediación del colectivo de los demás y el heroísmo del personaje cuya historia se comprende señalan claramente la dirección de esta comunicación: es una sublimación del que comunica consigo mismo como si fuera otra persona, a la cual ayuda tanto el grupo como el héroe del texto. Queda claro que esta sublimación es, además, una especie de socialización que llega a ser una cosmización. Lo es también en el caso contemporáneo de la comprensión del texto por el lector individual, a pesar de que tanto el *socium* como el cosmos son diferentes en la época actual. Mediante la idealidad formada durante esta comprensión el individuo concreto penetra en la comunidad virtual de otros como él, que también sufren una sublimación igual.

Entre todos estos planteamientos constantes, comunes para la situación literaria contemporánea y la situación literaria antigua, figuran las definiciones de la literatura: (1) la literatura como un conjunto de textos que forman un hipertexto, (2) la literatura como un conjunto de discursos con un inevitable discurso representativo, (3) la literatura como un conjunto de situaciones comunicativas, una de las cuales habitualmente representa las demás. Indudablemente las definiciones podrían ser muchas más. Lo único en que insisto es que debemos servirnos de más definiciones para poder pensar en la literatura de una forma más efectiva.

He presentado la literatura griega antigua más con la ayuda de unos planteamientos generales que mediante planteamientos específicos. Para compensar lo que no he hecho, voy a formular dos planteamientos que se refieren más bien solo a la literatura griega antigua. Siendo esta literatura algo coherente que puede reducirse a un hipertexto, me parece que este hipertexto queda determinado por el siguiente modelo de realidad, que con razón podría considerarse la «esencia» del ámbito literario y cultural de la Grecia Antigua. Podemos presentarlo con la siguiente afirmación usando la primera persona de plural: vivimos en un mundo humano concreto; para poder comprenderlo, debemos salir de él (no por completo sino hasta cierto grado) y subir a una plataforma desde la cual se vea tanto nuestro mundo como el otro mundo que no es

nuestro; nuestro vivir es una palpitante vacilación entre los valores de lo temporal de aquí y de lo íntegro y constante del más allá, valores que son difíciles de compaginar. Es una literatura particular donde lo ideal y poderoso es de ultratumba y a la vez se logra de manera laica. Es un mundo particular: amplificado y la vez laico y no laico.

La literatura griega antigua se manifiesta también en otro hipertexto histórico como transición de una cosa a otra: de la literatura oral a la literatura escrita, de la literatura escuchada a la literatura leída, de la literatura percibida colectivamente a la literatura usada individualmente, del alto discurso presentado en las fiestas y diferente del habla cotidiana a un discurso que se diferencia menos de dicha habla. Hay un acercamiento lento hacia la cotidianidad menos interesante que, sin embargo no se alcanza por dos razones: porque la cotidianidad antigua no logra convertirse en un mundo independiente digno de consideración y porque la trascendencia festiva —dada de antemano— que por compensación ata la palabra literaria al modelo de lo íntegro, de lo constante y de lo ideal estable, guarda con esmero la falta de literaturidad de esta palabra. Dicho sea de otra forma, durante su desarrollo de muchos siglos la literatura griega antigua intenta convertirse en una literatura en el sentido estricto de la palabra, pero después de algún éxito temporal y relativo en la mitad de este camino, más bien no logra hacerlo.

El éxito está por venir en el futuro desarrollo literario europeo y parece haberse alcanzado en la Edad Moderna: la literatura se convierte en literatura en el sentido estricto de la palabra, se hace posible que cada uno pueda usar los textos literarios sin tener como mediadora a una u otra multitud humana. Claro que se trata solo de una posibilidad que no llega efectivamente a realizarse hasta el final y que de manera inevitable produce unos géneros de literatura y arte tales que recuerdan la situación literaria de la Antigüedad, que hemos presentado.

Procedencia de los textos

La lectura y su labor es una parte del libro de Bogdan Bógdanov *Europa: comprendida y hecha*¹. Sofía, 2001. Una variante de la primera parte de este texto, titulada «La lectura, el lector y los otros», fue presentada en una conferencia que contaba con la presencia de Wolfgang Iser: «La lectura en la época de los *mass media* e Internet». Sobre las ideas de este último autor, cfr. Iser, W.: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München, 1976, y *The implied reader*, Baltimore, 1987. Sobre las ideas de Hans Robert Jauss cfr. *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt am Main, 1974. Sobre las de Paul Ricoeur cfr. Ricoeur, P.: *Temps et récit. 3. Le temps raconté*, Paris, 1985, como también «Die Schrift als Problem der Literaturkritik und der philosophischen Hermeneutik», en W. Fink (ed.): *Sprache und Welterfahrung*, München, 1978. Sobre las ideas de W. Heidegger cfr. Heidegger, W.: *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963; más concretamente, pp. 164 y ss.

Mito, filosofía y ciencia o sobre el modo de comprensión simbólico y analítico es una parte del libro *Separados y juntos*, Sofía, 2005, y desarrolla la idea de las siguientes dos publicaciones: «Pisándole los talones al escapadizo sentido», artículo de introducción a *La alfarera celosa* de Claude Lévi-Strauss, Sofía, 1994 (2ª reed., Sofía, 2001), y «Dialéctica del mito de A. Losev y los problemas actuales del mito», epílogo del libro *Aleksey Losev, dialéctica del mito*, Sofía, 2003. Sobre las ideas de Roland Barthes cfr. los ensayos *La imaginación del signo* y *¿Por dónde empezar?* Sobre las ideas de Paul Ricoeur cfr. Ricoeur, *Signe*, p. 883, y Ricoeur, *Mythe*, p. 890.

El pobre relato sobre el vencedor. El Octavo Epinicio Nemeo de Píndaro es una parte del libro de Bogdan Bógdanov *Europa: comprendida y hecha*, Sofía, 2001. Sobre los temas «fiesta» y «religión» cfr. con más detalles el libro del mismo autor *Historia de la cultura clásica griega*, Sofía, 1989, pp. 122 y ss. Sobre Píndaro y las peculiaridades del epinicio cfr. H. Fränkel: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1993, pp. 486

¹ Consignamos aquí en castellano los títulos originalmente en búlgaro.

y ss. En el presente texto la relación «fiesta-literatura» se aborda de una manera diferente a la tesis principal en el libro de Bogdan Bógdanov *Mito y literatura I*. Cfr. el capítulo 4 «El epinicio de Píndaro: lucha por una vida propia de la obra».

Amor, familia y poder. El relato del amor de Jerjes en el libro noveno de la *Historia de Herodoto* está publicado en el foro de Bogdan Bógdanov en su web-sitio oficial (www.bogdanbogdanov.net), en la sección «Amor, familia y poder». El texto es el tercero después de *Los dos perfiles del relato sobre Candaules y Gyges en el libro primero de la Historia de Herodoto* y *Dos historias dinásticas-matrimoniales sobre reyes espartanos en los libros quinto y sexto de la Historia de Herodoto*.

Amor y relato. La ideología del amor en los diálogos *Banquete y Fedro de Platón* está publicado en dos partes en el foro de Bogdan Bógdanov en su web oficial (www.bogdanbogdanov.net), en donde se organizan periódicamente discusiones sobre la literatura griega clásica y la teoría literaria, en la sección «Amor y relato».

San Agustín y Marco Aurelio o sobre el conversar con uno mismo es una parte del libro *Separados y juntos*, Sofía, 2005. Sobre el tema de la *diatriba cínico-estoica*, y en especial sobre las diatribas de Epicteto, que fueron modelo para Marco Aurelio, cfr. la introducción de J. Souilhé a *Epictète*, pp. XII y ss. Sobre la estructura «superyó, yo y ello», desarrollada por Freud en la segunda etapa de su teoría psicoanalítica después de 1920, y especialmente en *El yo y el ello* (1923), cfr. S. Freud en *Más allá del principio del placer*.

De la literatura griega antigua, la literatura y la comprensión de textos literarios fue un trabajo presentado durante el seminario interdisciplinario «Phrontisterium Classicum», organizado por la Cátedra de Filología Clásica en la Universidad «San Clemente de Ójrid» (Sofía) en 2009, y presenta manifiestamente el modelo de comprensión de Bogdan Bógdanov de la literatura. El texto completo está publicado en www.bogdanbogdanov.net.

Colección Ariadna

1. Joaquín SUEIRO JUSTEL: *Historia de la lingüística española en Filipinas (1580-1898)*. 2007² [1ª ed. 2003]. 208 pp. ISBN: 978-84-935495-3-4.
2. Cristina PÉREZ CORDÓN & José Luis RAMÍREZ LUENGO (eds.): *El español en sus textos. Manual de comentarios lingüísticos e historiográficos*. 2007. 176 pp. ISBN 978-84-935495-0-3.
3. Carlos FOLGAR & A. Margarita TURRIÓN: *Lecciones sobre la lengua del Quijote*. 2007. 104 pp. ISBN: 978-84-935495-2-7.
4. Alexandre VEIGA: “Copretérito” e “irreal” / “imperfecto” o “inactual”. *El doble valor gramatical de cantaba en el sistema verbal español y algunos problemas conexos*. 2008. 165 pp. ISBN: 978-84-935495-6-5.
5. Sonia REY MÉNDEZ: *El diccionario de dudas, dificultades e incorrecciones en el siglo XIX. Antolín y Sáez (1867) y Orellana (1871)*. 2009. 92 pp. ISBN: 978-84-92658-04-6.
6. José Luis CIFUENTES HONRUBIA: *Clases semánticas y construcciones sintácticas. Alternancias locales en español*. 2010. 243 pp. ISBN: 978-84-92658-08-4.

Colección Didagma

1. M.^a Victorina CREGO GARCÍA: *Ejercicios sobre las clases de palabras del español*. 2008. 170 pp. ISBN: 978-84-935495-5-8.
2. Manuel PEÑALVER CASTILLO: *Estudios sobre ortografía y gramática del español*. 2009. 117 pp. ISBN: 978-84-92658-05-3.

Colección Logophiles

1. Helena LÓPEZ PALMA (ed.): *La deixis. Lecturas sobre los demostrativos y los indiciales*. 2004. 286 pp. ISBN: 84-933341-2-X.
2. Joaquín GARCÍA-MEDALL (ed.): *Fraseología e ironía. Descripción y contraste*. 2006. 142 pp. ISBN: 84-933341-8-9.
3. Cristina CASTILLO MARTÍNEZ & José Luis RAMÍREZ LUENGO (eds.): *Lecturas y textos en el siglo XXI. Nuevos caminos en la edición textual*. 2009. 192 pp. ISBN: 978-84-92658-02-2.

Colección Onoma

1. Claudio RODRÍGUEZ FER (ed.): *Valente: el fulgor y las tinieblas*. 2008. 189 pp. ISBN: 978-84-935495-7-2.
2. Alexandre VEIGA: *El componente fónico de la lengua. Estudios fonológicos*. 2009. 493 pp. ISBN: 978-84-92658-00-8.
3. Mario GARCÍA-PAGE: *Poesía española contemporánea (siglo XX). Ocho poetas, ocho estudios de lengua literaria*. 2009. 197 pp. ISBN: 978-84-92658-01-5.
4. Antonio DOVAL ADÁN: *El mundo en la primera década del siglo XXI. De los problemas globales a los conflictos locales*. 2010. 133 pp. ISBN: 978-84-92658-12-1.
5. Bogdan BÓGDANOV: *Modelos de realidad. Desde la lectura de los clásicos*. 2010. 130 pp. ISBN: 978-84-92658-11-4.

Colección *Perspectiva Pedagógica*

1. José Manuel SUÁREZ SANDOMINGO (coord.): *La interculturalidad pedagógica*. 2004. 117 pp. ISBN: 84-933341-3-8.
2. José Manuel SUÁREZ SANDOMINGO (coord.): *Mediar para remediar conflictos*. 2005. 104 pp. ISBN: 84-933341-5-4.
3. Elena RIVAS VIEITES (coord.): *La intervención pedagógica en la adopción*. 2008. 150 pp. ISBN: 978-84-935495-4-1.
4. José Carlos OTERO LÓPEZ (coord.): *La pedagogía del ocio. Nuevos desafíos*. 2009. 101 pp. ISBN: 978-84-935495-9-6.

Colección *Thema*

1. JoDee ANDERSON, Jesús VARELA ZAPATA & José Manuel ORO CABANAS (eds.): *América, Américas. Perspectivas sobre el Nuevo Mundo y su relación con Europa*. 2009. 213 pp. ISBN: 978-84-92658-07-7.
2. Joaquín SUEIRO JUSTEL, Miguel CUEVAS ALONSO, Vanessa DACOSTA CEA & María Rosa PÉREZ (eds.): *Lingüística e Hispanismo*. 2010. 484 pp. ISBN: 978-84-92658-06-0.

Colección *Yuso*

1. René PELLEN: *Las abreviaturas en la grafía de la Gramática castellana (1492). Entre el manuscrito y el libro impreso*. 2005. 110 pp. ISBN: 84-933341-4-6.
2. Mar CAMPOS SOUTO (ed.): *Del Libro de Alexandre a la Gramática Castellana*. 2005. 236 pp. ISBN: 84-933341-6-2.
3. María KÍTOVA-VASÍLEVA: *Aproximación a las particularidades semántico-funcionales de las cláusulas formalizadas por verbos regentes de actitud volitiva + infinitivo en el Poema de Fernán González*. 2007. 184 pp. ISBN: 978-84-935495-1-0.

Otros

- María Isabel GONZÁLEZ REY (ed.): *Le français en clichés. Sur le Chemin de Saint-Jacques*. 2004. 140 pp. ISSN: 1699-0749.
- María Isabel GONZÁLEZ REY (ed.): *L'humour: un outil pédagogique en classe de FLE*. 2005. 167 pp. ISSN: 1699-0749.
- María MONTES LÓPEZ & Montserrat LÓPEZ DÍAZ (eds.): *Perspectives fonctionnelles: Emprunts, économie et variation dans les langues*. 2006. 544 pp. ISBN: 84-933341-7-0.
- Alexandre VEIGA & María Isabel GONZÁLEZ REY (eds.): *La diversité linguistique*. 2008. 440 pp. ISBN: 978-84-935495-8-4.
- Joaquín SUEIRO JUSTEL, Miguel CUEVAS ALONSO, Vanessa DACOSTA CEA & María Rosa PÉREZ (eds.): *III Congreso Internacional de Lingüística Hispánica (CILHIS)*. 2010. 229 pp. ISBN: 978-84-92658-09-1.