



Lliçó magistral

Amistad y memoria

I

En un texto del *Banquete* platónico, uno de sus interlocutores, Aristófanes, narra un mito en el que se caracteriza a las criaturas humanas como unos extraños seres, de extraordinaria fuerza y perfección que, por su deseo de emular a los dioses, fueron castigados por ellos. Estos seres de forma redonda, con cuatro brazos, y dos rostros opuestos en una misma cabeza, fueron cortados, verticalmente, por Zeus, duplicándolos y, de paso, debilitándolos. Las criaturas humanas se convirtieron, así, en seres partidos, incompletos, añorando siempre la mitad desgajada para compensar, en el posible reencuentro, el sentido de la existencia: «Desde tan remota época es el mutuo amor de los seres humanos algo connatural - inserto en ellos mismos- y reunificador de la antigua naturaleza, tratando de hacer de la dualidad en la que se han convertido la unidad que fueron. Cada uno de nosotros es, pues, un símbolo de hombre. De ahí que andemos siempre buscando nuestro propio símbolo, nuestra otra mitad» (*Banquete*, 191 c-d). El mito que habla de estos seres partidos no sólo es una brillante imagen literaria en que se expresa una teoría de la condición humana. El mito refleja, además, algo sustancial a la misma naturaleza concreta de cada uno de nosotros. Esa misma naturaleza tiene un motor y guía, el deseo –*órexis*- que en su incesante inestabilidad está en el origen de toda convivencia, de toda elección. Porque en el suelo de la historia, el deseo se determina, modifica y completa desde las condiciones de posibilidad que emergen de esa misma historia. La fractura de nuestra existencia, la pérdida de autarquía, la continua búsqueda de lo otro, representa, claramente, ese carácter simbólico y fragmentario que anida en nuestro ser. Es verdad que ya no andamos tras las huellas de esa mitad cortada, tal como cuenta el mito; pero, fuera de él, el aliento del deseo, la inseguridad y el azar, la inquietud y la pasión, son manifestaciones de esa existencia quebrada y, por supuesto, estimuladora, que determina la vida.

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

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

Pero también fuera del espacio mítico, la memoria real que nos constituye indica las orientaciones y logros posibles a que nos arrastran los deseos. Fondo de nuestro existir, la posibilidad de evocarlo nos ata siempre, en cada presente, a la fría reconstrucción de otro tiempo en el que ya no podemos elegir. Los vericuetos de esa memoria que, fragmentariamente, evocamos nos permitirían aprender de aquellos pasos que decidieron nuestro destino. Por eso, ser es ser memoria. No tanto por la siempre difícil plenitud de evocación, sino porque, en el hilo del tiempo recordado, podemos encontrar las decisiones, elecciones, azares que nos trajeron al lugar en el que estamos. Criaturas indigentes, condenadas a recuperar esa indigencia en el ámbito de otros seres, intentan reconstruir, inventándose, la mitad perdida. Y esa reconstrucción que movilizó el deseo hacia el futuro se alimenta, además, del pasado. La memoria es, así, el otro elemento esencial de esa búsqueda y creación de la fragmentada y duplicada identidad. Zeus ordena a Apolo que cure las heridas producidas por el corte; que alise las cicatrices; pero que deje bien visibles unas cuantas «alrededor del vientre y el ombligo como memoria (*mnemeion*) del antiguo (*tou palaiou páthous*)», (191 a). El término memoria (*mnemeion*) emerge, en el pasaje platónico, como un hito de ese camino dirigido al encuentro de lo que nos completa. Porque la recuperación fragmentaria del pasado que cada acto de recuerdo implica no consiste en la momentánea evocación, en el presente, de un resto de otro tiempo. El fundamento de la memoria no es sólo su posibilidad de evocar, sino de construir, de crear, de fijar. En el surco del tiempo y en la infinita sucesión de latidos que conforman la existencia, la memoria establece la permanencia, aglutina unos instantes con otros, y enhebra la posible coherencia de cada biografía. Lo que hemos ido siendo ha estado marcado y orientado por las determinaciones que pasaban por el curso del existir. Sin la determinación que pervive hacia el futuro, sin la fijeza que imprime a cada instante su engarce con el instante anterior y posterior, la vida carece de sentido y contenido, y su tiempo no podría contar más que segundos vacíos, sustentados en su propia nada: la imposibilidad de construir el argumento de su continuidad. La memoria es ser, porque es permanencia y porque diseña en cada individuo los perfiles de un carácter, de un rostro, de una «persona», que manifiesta, efectivamente, «una manera de ser». Y esto es fruto de la persistencia de esos engarces que remachan e identifican lo que, en otro caso, sería una vacía e imposible sucesión.

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

La memoria inventa y descubre el espacio que va cobijando la contextura de nuestra ideología, de lo que pensamos del mundo y de los otros seres, la voz de ese lenguaje interior en el que hablamos con nosotros mismos y en el que, continuamente, nos reconocemos. Y esa memoria, que reconoce, habla y da sentido a la monotonía de la naturaleza, está hecha del diálogo que llevamos con las informaciones que nos llegan del mundo exterior. Un proceso de maduración en el que la educación desempeña una parte fundamental. Educar será, sobre todo, construir el argumento que sostiene el incesante acopio de signos y lenguajes que, a veces, nos desborda; sintetizar las múltiples experiencias en un rostro homogéneo, en una «persona». La memoria como centro de liberación o de esclavitud, según haya sido la fluidez o el anquilosamiento de las informaciones recibidas, acaba convirtiéndose en la garantía sobre la que descansa la intimidad, en la voz del lenguaje que somos, del intérprete necesario que no puede cesar de mirar, de juzgar, de asimilar. En el foco de la memoria individual, como esa cicatriz de las criaturas desgajadas que cuenta Aristófanes en el *Banquete*, descubrimos esos vestigios de la experiencia, esos relieves del tiempo que se han salvado de su deslizamiento y que, en cierto sentido, organizan y unifican lo que hacemos. Pero también, como en el mito, esa mirada que podemos dirigir hacia nosotros mismos para reconocernos en el espejo del tiempo que la memoria solidifica, puede ser reflejo del deseo, objeto de la amistad y el amor. La mirada hacia sí mismo no es nunca una mirada neutra, sino que en ella se hace patente no sólo la apetencia del ser, sino su aceptación. Pero esto amplía ya el paisaje del mito hacia nuevos horizontes que abren uno de los más fecundos territorios de la filosofía moral y de la filosofía política.

Porque en esa aceptación de sí mismo y, paradójicamente, en la aceptación y querencia del otro, descubrimos, una vez más, el eje que armoniza la historia de esos seres indigentes, que únicamente pueden vivir si son capaces de sentir el amor y la amistad, si son capaces de soñar, de inventar lo otro que se quiere y que, en ese querer, nos completa y realiza.

II

En la historia del amor y la amistad hay dos momentos capitales, que arrancan ya de las dos primeras reflexiones importantes sobre este fenómeno afectivo. Sorprende que, precisamente, en sus orígenes, los escritos de Platón y Aristóteles dedicasen largas páginas a analizar y describir, con precisión y sutileza, el sentido, fundamento, formas y poder de la amistad. Y sorprende porque, aunque ya en nuestro siglo la psicología y la sociología se han interesado por estos elementos esenciales de interacción social, la amistad y el amor han estado, en buena parte, ausentes en los escritos de los filósofos. Es cierto que, después de los griegos y partiendo de sus ideas, Cicerón y Agustín de Hipona, volvieron a reflexionar sobre la amistad, y que en el *Llibre d'amic e amat* de nuestro Lull resuenan ecos del mejor platonismo, y que en el Renacimiento y la Ilustración, Ficino o Rousseau, por ejemplo, abordan, desde perspectivas muy distintas, el platonismo o la pedagogía de los afectos. Pero, de todas formas, para la importancia que tiene este fundamento de la vida y las relaciones humanas, parece como si el impulso original, que movió a los griegos a hacer una de sus más brillantes y agudas aportaciones teóricas, no se hubiera mantenido, al menos con la intensidad que su comienzo prometía.

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

Como es sabido, el adjetivo *philos* surge ya en los albores de literatura griega y no significa, en principio, «amigo», tal como hoy lo entendemos. «Si el hombre homérico, de las muchas cosas que encuentra en el mundo que le rodea quiere destacar una ante la que se sitúa en una relación muy próxima, utiliza la enigmática palabra *philos*. Las más recientes investigaciones nos indican que se trata de un adjetivo-posesivo pronominal». (Franz Dirlmeier: *Philos und philia im vorhellenistischen Griechentum*. München, 1931; pág. 7). En este sentido *philos* expresa una estrecha relación que se podría definir como «la pertenencia al yo como propiedad, y como propiedad que se aprecia y cuya posesión no es indiferente y que nos da alegría. Porque eso es *philos*, aquello que nos es más próximo: el propio cuerpo, la propia vida» (ob. cit., pág. 7). Textos de los poemas homéricos, de la tragedia y la comedia nos ofrecen abundantes ejemplos. Tan personal pertenencia salta pronto al mundo de los objetos: «así, son *philia* los bienes que nos rodean y que sobrepasan la esfera del Yo: los vestidos, la casa, el lecho, las ofrendas, el arco, la cítara, la nave» (ob. cit., pág. 7). Estos objetos y bienes no sólo nos sirven sino que, en parte, conservan algo de nosotros: el desgaste del roce de nuestras manos, o esas arrugas de nuestros vestidos que se han hecho al aire, al gesto, a los hábitos y movimientos de nuestro cuerpo. Una corriente profunda de pertenencia y fraternidad, por así decirlo, que fluye entre los seres humanos y las cosas. Pero, tal vez, lo más sorprendente, como han mostrado las investigaciones de Dirlmeier, es que *philos* empieza a trascender el cerrado espacio del cuerpo y a proyectarse hacia los otros pero, precisamente, hacia aquellos otros que estaban unidos por los vínculos familiares. *Philia* nace, como decía, en el espacio de la consanguinidad, de aquellos que tenían la misma sangre.

Los primeros pasos en la historia de la amistad se dieron, pues, en el cobijo del grupo familiar. La literatura griega está llena de testimonios que expresan esta *philia syngeniké*. Es lógico que el afecto hacia los otros hubiese que aprenderlo en los brazos de la naturaleza, que dictaba su poderosa ley, defensora y protectora de la propia vida, en el dominio de la solidaridad y la pervivencia. Pero pronto, las formas democráticas de la sociedad, que se consolidan en el siglo V, ofrecen en la relación amistosa y amorosa un cambio fundamental. Ese cambio había sido ya iniciado en el seno mismo de la sociedad aristocrática. El nombre de «amigo», en los poemas homéricos, es el de «hetairos», una amistad que no tiene, en principio, que ver con el clan familiar ni, en consecuencia, con la consanguinidad. La sociedad bélica que describen esos poemas, la soledad ante el destino, el peligro y la violencia, llevan al héroe griego a buscar en el otro - participe también de una existencia acosada- ayuda y compañía. Las primeras formas de una amistad libre, más allá de la consanguinidad y la familia, tienen lugar en ese espacio donde van juntas la muerte y la vida. La defensa real del cuerpo y la defensa ideal de unos determinados valores, que la aristocracia guerrera había sublimado, dibujan el horizonte de referencia para nuevas formas de relación entre los hombres. Esas relaciones habían establecido una fórmula férrea, que expresaba el primer atisbo moral en las vinculaciones humanas: «ama al amigo y odia al enemigo». Un principio feroz como elemento de cultura y concordia, pero que, paradójicamente, ponía al descubierto la necesidad de la *philia*. En un pueblo agarrado por guerras continuas, como fue el pueblo griego, esa teoría del comportamiento, donde entrechocaban los primeros balbuceos de la justicia y la injusticia, dejaba ver no sólo la dureza de la vida, sino la dificultad de defenderla.

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

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

III

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

No es extraño, pues, que el libro VIII de la *Ética Nicomaquea*, donde Aristóteles comienza su larga reflexión sobre la amistad, se abra con una impresionante afirmación: «La amistad es lo más necesario para la vida» (*anankaiótaton eis ton bíon*). Muchas veces me he preguntado por el sentido de esta necesidad y he buscado en los textos clásicos los matices de este adjetivo, *anankaion*. En la *Metafísica* (V. 5, 1015 a2o ss.) explica Aristóteles que «lo necesario es aquello sin lo cual no se puede vivir, por ejemplo, el respirar, o la alimentación».

Entre los diversos sentidos de esta palabra, en el texto aristotélico, no aparece uno que creo que es importante para el significado de la necesidad de la *philia*. La necesidad, como la amistad, corre también por los canales del parentesco. Los miembros de una familia son los *anankaíoi* (necessarii: los parientes de la misma sangre). Platón (*República*, IX, 574 c) hablará de una madre como la amiga necesaria y es muy probable que la expresión aristotélica volviese, a través de la consanguinidad, a recoger el engarce con la naturaleza de la amistad, congregando e identificando a los individuos.

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

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

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

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

La deliberación, como momento previo a la elección, sólo es posible si la mente alcanza, de hecho, a reflexionar; si es capaz de mirar, de descubrir, de pensar, fuera de esos cauces que han construido la sinrazón y la arbitrariedad. Por eso tiene sentido la elección. «Lo elegible es, necesariamente, algo que depende de nosotros», dice Aristóteles (*Ética Eudemia* II, 10, 1225 b 36-37). Y esta dependencia implica, en primer lugar, libertad. Elegimos porque somos libres, porque el mundo se nos ofrece como el territorio de una posibilidad que la elección determina y realiza. Para ejercitar esa libertad, necesitamos poder elegir. Y esa posibilidad no es algo exterior a nosotros mismos. La posibilidad es forma también del tiempo, que es nuestra posibilidad suprema. El blando horizonte de lo porvenir tiene que acompañar, en los «posibles» cauces con que se nos aproxima, a otra más imperceptible forma de posibilidad «interior». El universo de la intimidad –esa palabra tan problemática para la filosofía contemporánea- es, sin embargo, un microcosmos que conserva, de hecho, su libertad - forma singular de posibilidad humanizada- si mantiene alerta el delicado mecanismo de la elección.

La *philia* constituye una de las grandes manifestaciones de esa elección humanizada porque es, esencialmente, una manera de acercarse, desde nuestro mundo personal, al mundo exterior y, en él, sobre todo, a los otros seres personales. La forma de aproximación que la *philia* implica es, tal vez, tan compleja como la del *logos*, del lenguaje, la otra gran forma universal de aproximación entre los hombres. Su complejidad consiste en que el código referencial, para expresarnos hacia el otro, es aún más directo e inmediato que los códigos lingüísticos. En el lenguaje que comunica dos consciencias, hay siempre un universo significativo, fuera de los sujetos que lo utilizan, que apoya y da sentido a las palabras. Un triángulo, pues, donde el vértice referencial del lenguaje preexistente a cualquiera de los dos posibles interlocutores de un diálogo, sobrevuela determina y ciñe la elección de lo que decimos. Pero la *philia* carece de ese código referencial, aunque tantas veces pueda reflejar, en palabras, sus sentimientos y deseos. La *philia* percibe la comunicación con el otro, a través del fenómeno universal de la *sympátheia*, esa percepción afectiva en la que vivimos la alteridad, en el ámbito de lo propio, de lo personal. En este ámbito, el lenguaje es, por supuesto, un camino donde se manifiesta la *philia*, pero ésta se nutre, además, de otros signos que nacen de la mirada, de las manos, de los gestos, del lento ser consciente de nuestra propia sensibilidad (Cfr. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, V, 354, -Schlechta, II, 22).

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

Aristóteles, en su certero análisis de los elementos que constituyen la *philia*, pretende llegar al fondo de este sentimiento y descubrir qué es aquello en lo que se funda. En la revolución terminológica que lleva a cabo, crea varias palabras que expresan la estructura de esa realidad que se nos presenta como armada o querida. En el neutro del adjetivo *philetós* levanta una perspectiva teórica que le permite descubrir, en aquello que queremos, la cualidad que justifica nuestro apego. Ese fundamento ideal sería, pues, lo «amable», en un sentido fuerte de la expresión: aquella cualidad objetiva que despierta nuestro deseo. «Parece, en efecto, que no todo puede ser objeto de predilección, sino lo que es amable, y esto es o bueno o agradable o útil» (E. N. VIII, 2, 1155 b 18-19).

Estos son los tres ámbitos en que se asienta la *philia* y alguna de estas tres características tienen que poseer los seres que queremos. Por encima de lo útil parece situarse lo bueno y lo agradable aunque, en algún momento, estos conceptos pudieran confundirse. Pero los términos que fijan un cierto horizonte semántico, estructurador de preferencias, reclaman la presencia de otra palabra, la *phílesis*, que se refiere al acto concreto en el que vivimos nuestra predilección. El sutil hilo que enhebra estas expresiones, con las que Aristóteles describía un fenómeno de la sensibilidad y de la consciencia que la refleja, dejaba ver la fragilidad y, al mismo tiempo, la condición singular e histórica de esta aventura afectiva. Porque en el mismo capítulo donde habla de estos componentes que llaman a nuestro deseo, presenta Aristóteles lo que constituye una de las aportaciones más vivas y actuales a la filosofía práctica: «Parece que cada uno ama lo que es bueno para él, y que aunque, en general, lo bueno sea amable, para cada uno lo es el bien de cada uno; no tanto lo que es bueno para él, sino lo que se lo parece...; queremos, pues, lo que nos parece querible» (E. N. VIII, 2, 1155 b 24-26).

Este concepto de «bien aparente», al comienzo de los libros sobre la *philia*, sitúa la supuesta objetividad del bien, en el centro mismo de la subjetividad. Es cierto que, en abstracto, se puede afirmar que aquello a lo que llamamos bien es el fin de la apetencia y el deseo de los seres humanos. La *Ética Nicomaquea* se abre, como sabemos, con una tesis radical: «El bien es aquello hacia lo que todo tiende». (I, 1, 1094 a 3). Pero este bien universal, impulsor de la vida y en el que se recogen ecos del platonismo, encuentra en Aristóteles un cierto correctivo histórico. El bien queda diluido en las múltiples formas bajo las que se presenta. Esta multiformidad permite entrever un mundo intermedio, que traza su frontera entre la subjetividad y la objetividad. El supuesto carácter objetivo del bien queda reclinado sobre el lado de la apariencia y, en cierto sentido, construido desde ella.

Ese fluido universo de apetencias y deseos a los que tiende el hombre queda, pues, supeditado al contenido mismo de su propia tensión. «Si se dice que el bien aparente, o sea lo que a cada uno se le presenta como tal, es aquello que queremos, tenemos que deducir que no hay un objeto natural de esa querencia, sino que para cada uno es el bien lo que se le presenta como tal... Y para el hombre bueno lo que, de verdad, lo es... porque en lo que se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de todas ellas». (E. N, III, 4, 1113 a 18-32).

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

El bien aparente, el *phainómenos agathón*, relativiza nuestra capacidad de vivir, al dejar a la responsabilidad humana la fundamentación de la bondad. Porque la apariencia no es sino la perspectiva personal, con que irradiamos, sobre las cosas y sus posibles significados, las formas ideales por medio de las que hemos aprendido a querer y a entender. El gran problema que se plantea desde esa subjetividad que inventa, en el mundo objetivo, parte del universo de sus apariencias, de sus «presentaciones», consiste, sin embargo, en que la libertad con que podemos elegir o pensar, es una libertad condicionada. Nuestra voluntad o inteligencia no es manifestación de una voluntad o inteligencia pura, que actuase desde una facultad neutral o incontaminada. La subjetividad está sometida, partiendo ya del mismo lenguaje que nos clasifica y enseña el mundo, a las presiones de quienes nos lo administran, nos lo interpretan y, en algunos casos, nos lo imponen. La construcción del bien aparente sale del espacio de esa mismidad originaria que, sin embargo, está comprometida en su imposible inocencia por la alteridad de aquellas estructuras sociales que, más o menos inconscientemente, la han ocupado y, muchas veces, avasallado.

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

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

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

IV

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

Este texto nos deja ver un giro fundamental en la teoría del bien y la amistad al enlazar, en la energía de la existencia, ambos conceptos. El amor a sí mismo no es ya una derivación de aquel vínculo familiar que originaba la primera manifestación afectiva de nuestra relación con los otros. Al establecerse la bondad en ese dominio personal donde se ejercita el entendimiento y el juicio, el ser humano empieza a construir aquella mitad ausente que el mito del *Banquete* narraba. La existencia se transforma, así, en un peregrinaje en busca de aquella mitad perdida que alienta en el fondo de cada persona a medida que ejercitamos, a lo largo de nuestro tiempo, la *areté*, la excelencia, que sólo es posible en la práctica de nuestro vivir. «Las cosas que hay que aprender para hacerlas, las aprendemos haciéndolas. Por ejemplo, nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. Así también, practicando la justicia, nos hacemos justos» (E. N. II, 1, 11° 3 a 32-34).

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

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

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

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

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

No me queda sino agradecer con toda mi alma –la expresión es aristotélica- esta generosa prueba de amistad, con la que me ha honrado la Universidad de las Islas Baleares, al elegirme doctor honoris causa de ella. Mi vinculación a esta Universidad viene ya desde mis primeros años como catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Barcelona, cátedra que, con D. Joaquín Carreras Artau de quien fui sucesor, estuvo estrechamente unida al Estudio General Luliano. Pero entre mis lazos con esta isla y con sus instituciones docentes, hay todavía uno aún más personal. Toda la teoría aristotélica de la amistad y la memoria, de la que aquí he expuesto sólo alguno de sus aspectos, habrían sido, para mí, gris teoría, si no hubiese sabido, a través de uno de los seres más extraordinarios que he conocido en mi vida, lo que es la verdadera amistad. Permítanme que lo evoque, también, con un texto aristotélico: «Cuando queremos contemplar nuestro rostro, lo vemos mirándonos en un espejo. De la misma manera, cuando queremos conocernos a nosotros mismos, nos miramos en el amigo, porque, como decimos, el amigo es otro yo» (*Magna Moralia* II, 1213 a 20-25). Esta identidad es una forma de immortalizarnos en la memoria de la *philia*. A esa memoria, a su recuerdo incesante, a Alberto Saoner, quiero dedicar mis palabras.