

EL CUIDADO DE LA MUERTE

The care of death

Ángel GABILONDO

Universidad Autónoma de Madrid (España)

BIBLID [(0213-356) 4, 2002, 163-181]

RESUMEN

El artículo propone una lectura del sentido y el alcance de la filosofía como un aprender a morir, un ejercitarse en el amor. Acentúa este carácter de que es un ejercicio y un saber, un cuidarse de la propia conducta, una *epiméleia*. Para ello, parte del carácter ejemplar de la muerte de Sócrates y se ocupa de la relación entre la vida filosófica y el temor de la muerte. Lo hace desde una propuesta de libertad que estima menos aceptable la servidumbre que la muerte. Reclama la atención a los textos de Platón y estudia lo que en ellos se dice de la muerte y en los que se subraya la inmortalidad de los discursos y de su incidencia en lo que se entiende por «aprender». Se trata de un cambio radical que afecta, no sólo a la visión de algo, sino al cultivo de lo justo y lo piadoso, como lo que hay en nosotros de inmortal. El tema del cuerpo requiere entonces otra valoración. Muestra al respecto, con la lectura de Heidegger, que esta modificación y transformación incide más allá de la mirada mortal del filósofo que se hace cargo de que no hay una trascendencia total. Esto permite hablar de *subjetivación* como proceso, el de los modos mediante los cuales constituirse en sujeto mortal. Tal será la clave de una concreción. La singularidad de cada vida depende de su particular aprender a morir.

Palabras clave: muerte, aprender, cuidado de sí, ejercicio, praemeditatio, subjetivación, vida filosófica.

ABSTRACT

This article propounds a reading of philosophy's meaning and scope as a learning to die, a training oneself at dying. In order to underline that philosophy is

an exercise and a knowledge, a care for one's own's conduct or *epiméleia*. This article begins with the exemplary character of Socrates' death, and considers the relationships between philosophical life and fear of death. It does so from an understanding of freedom which finds less acceptable serfdom than death.

The article carefully analyses what Plato in his works says about death, the immortality of discourses, and their importance to «learning». Learning is a radical change which not only affects the vision of something, but the cultivation of justice and piety which are immortal in us; the body thus requires a different evaluation.

Through a Heideggerian approach, the article shows that such a radical change goes beyond the philosopher's mere realisation that his mortal sight is not capable of total transparency. It speaks, then of *subjectivation* as a process, of the modes through which one becomes a «mortal subject». Such is the key to a concretion: the singularity of each life, which depends on his particular learning to die.

Key words: death, learning, self-care, exercise, praemeditatio, subjectivation, philosophical life.

1. APRENDER CON LA MUERTE DE SÓCRATES

Ciertamente se da con la muerte de Sócrates algo que podría calificarse de ejemplar. Y no porque resulte inmediatamente trasladable o asimilable, sino por lo que tiene de valor ético y de singular. Es esta singularidad lo que merece la atención, su modo de relación con su propia muerte. Si en los *Essais* de Montaigne se alude en varias ocasiones al ejemplo de Sócrates, ello responde al conocimiento que cabe tener de la experiencia de la muerte de otro, del otro (*autrui*) y a la necesidad de considerar formas de afrontar la muerte como verdad de la variedad de los hombres y sus vicisitudes, a fin de sufrirla como buenamente se pueda. No se trata sino de esa curiosidad que se interesa por lo que pasa en cada cual y en su entorno y, en especial, por lo que dice en esos momentos como forma de irrupción de una singularidad. «La muerte es espantosa para Cicerón, deseable para Catón, indiferente para Sócrates»¹. «La muerte tiene formas variadas unas respecto de otras, y adopta diversas cualidades según la fantasía de cada uno»². La concreción de la muerte viene a responder a la experiencia interior del individuo, es la verdad de su acontecer individual. Tal variedad y diversidad es la que ocupa a Montaigne, y ello modifica lo que quepa decir acerca de la muerte ejemplar. Lo es en la medida en que comporta el testimonio de la experiencia íntima y es fuente de sucesos y meditaciones personales. En tal caso, «la superioridad cualitativa de la experiencia interior sobre el saber objetivo tendrá tanto más valor»³. Este modo

1. Michel DE MONTAIGNE, *Essais, Oeuvres Complètes*, Albert Thibaudet y Maurice Rat (eds.), París, Gallimard, 1962, I, L, «*De Democritus et Heraclitus*», 290 [trad. cast. *Ensayos*, Dolores Picazo y Almudena Montojo (eds.), Madrid, Cátedra, 3 vols., 1987, p. 372].

2. *Essais*, III, 9, «*De la vanité*», 962 (trad. cast., p. 241).

3. Hugo FRIEDRICH, *Montaigne*, p. 289 (francesa).

decisivo de vivir la muerte propia de otro, la suya, es ya una meditación, una premeditación en la que la muerte misma viene a ser otra. Dicha meditación tiene el carácter de una verdadera práctica. Las risas de Simmias en el *Fedón* porque «los que filosofan andan moribundos»⁴ son elocuentes en el modo en que lo están y se hacen dignos de merecer estarlo.

Cobra su alcance la caracterización de la filosofía que se inscribe en el *Fedón*⁵ y se expresa con gran acogida por la tradición en las palabras de Cicerón: «filosofar es aprender a morir»⁶. El sentido y alcance de este *aprender* resulta clave para el asunto que nos ocupa. No se trata de una simple predisposición y menos aún de una voluntad decidida. Si la voluntad se ve afectada, y tal es el caso, es precisamente para que con su intervención no pretenda ni zanjar ni enfrentar sin más la situación. Aprender a morir es aprender el morir, es un ejercicio y un saber, un modo de proceder. Si la filosofía es un ejercitarse en el morir, un aprender a morir con complacencia, este ejercicio es el que compromete toda una vida. La vinculación entre el aprender y el ejercicio responde a una verdadera ocupación, a un cuidado (ἐπιμελεια) que viene a ser el cuidado de uno mismo (εαυτον). Supone un efectivo estar preocupado por algo, un cuidarse de la propia conducta. «En primer lugar, ejercítate, mi querido amigo, y aprende lo que hay que saber»⁷. El propio Alcibiades desconoce con qué arte podríamos cuidar de nosotros mismos —«no sabría decirlo»— y Sócrates insiste en que «al menos en un punto estamos de acuerdo: en que no sería con el arte con el que pudiéramos mejorar cualquiera de nuestras cosas, sino con el que nos hiciera mejores a nosotros mismos»⁸. Ahora bien, no parece viable saber qué arte le hace a uno mejor si no sabemos en realidad lo que somos⁹. Si ἐπιμελεια es una ocupación reglada, todo un trabajo, con sus procedimientos y sus objetivos y no una simple actitud de conciencia, o una forma de atención sobre sí mismo, lo es en la medida en que la vinculación entre ese ejercicio y esas prácticas con el aprender afecta a una serie de tareas, ocupaciones y actividades que constituyen una verdadera técnica¹⁰. Dicha técnica responde a todo un modo de proceder de quien en lugar de ocuparse de las riquezas, de la reputación y de los honores, convoca a sus conciudadanos y se siente convocado por ellos a «ocuparse de sí mismos».

4. PLATÓN, *Fedón*, 64 b.

5. *Fedón*, 64 a.

6. CICERÓN, *Tusculanas*, «Del desprecio de la muerte» I, 31, 75.

7. PLATÓN, *Alcibiades*, I, 132 b.

8. *Ibíd.*, 128 d. Véase, Pierre HADOT, «La figure de Socrates» en *Exercices Spirituels et Philosophie antique*, París, Études Augustiniennes, 1981, pp. 77-90. Tales ejercicios consisten en «aprender a vivir», «aprender a morir», «aprender a dialogar» y «aprender a leer» (cfr. pp. 13-58).

9. *Ibíd.*, 128 e.

10. Michel FOUCAULT, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité*, París, Gallimard, 1984, p. 65 (trad. cast., Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 49).

No es nuestra intención detenernos ahora en estas técnicas de sí¹¹, ni parece adecuado reducir el aprender a morir a una forma más de ocupación o cuidado. El morir convoca a un ejercitarse en ello, que sólo irrumpe en la experiencia de la muerte del otro o de uno mismo en tanto que el otro de sí. En este sentido, no ha de ignorarse lo que la muerte de Sócrates supone para el mismo Platón. La meditación de su muerte es premeditación de la suya como fecundidad de la vida y lectura filosófica. «Sócrates» no es sino irremediabilmente Platón. Sin embargo, al mismo tiempo, Sócrates es el Otro de «Platón» o, si queremos, Sócrates es Platón en cuanto Distinto de sí mismo, pero no en el sentido de que esté situado fuera o más allá de Platón, sino por ser precisamente el ser otro *de* Platón. De esta manera, los principales términos de la cuestión han quedado así planteados. El nexo que une la relación *entre* Sócrates y Platón es del mismo tipo que el que une identidad y diferencia, que es la cuestión originaria y central de la lógica occidental y del filosofar teórico en cuanto tal¹². La presencia de la muerte de Sócrates se desplaza más allá del suceso en el que fallece. Llega a ser la convocatoria de una forma de aprender que abre otras posibilidades. Ejercitarse en morir comporta toda una tarea de memoria que es una auténtica *paideia*. No es sólo una cuestión de progreso moral en el que se perseguiría una suerte de victoria moral. Es la necesidad de procurar una auténtica experiencia que, sin carecer de un alcance singular, incluso peculiar, se constituye en una forma privilegiada de decir que no ha de obviarse. Esta forma afecta de modo decisivo a todo decir que se ve involucrado y corresponde a un vivir que se hace cargo de la muerte inherente a la vida¹³. La cuestión no es, por tanto, la de eludir, sin más, la muerte. Ni siquiera, quizá, la de pretender acceder a un estado en el que no resulte temible. Ejercitarse es prolongarla y saborearla¹⁴.

Pero con la lectura de Montaigne el ejercitarse es ya otro. Empieza por no ser en modo alguno un acopio de doctrinas al respecto que, en mayor o menor grado, otorguen una forma de distanciamiento. Se trata de procurar una proximidad, de hacer la experiencia de una cercanía. Incluso en el caso de la muerte del otro es cuestión de *mi* experiencia de ella. Incluso en el caso del estar a punto de la propia muerte, el conocimiento extremo de una situación extrema no pasa de ser sino una compañía más del miedo que irrumpe a su lado, pero no un don de la muerte misma. Sólo en su alejamiento, en el retorno pleno de las sensaciones irrumpe el miedo de la muerte¹⁵. El cultivo de esta proximidad es una forma de ejercicio que

11. Véase Michel FOUCAULT, «Les techniques de soi», en *Dits et écrits*, t. IV (1980/1988), París, Gallimard, 1994, pp. 783-812.

12. Romano GASPAROTTI, *Sócrates y Platón, la identidad en sí misma diferente y la cuestión de lo divino al comienzo de la filosofía griega*, Madrid, Akal, 1996, p. 16.

13. MONTAIGNE, *Essais*, III, XIII, «De l'expérience», pp. 1070, 1081, etc.

14. *Essais*, II, XIII, «De juger de la mort d'autrui», p. 593 (trad. cast. p. 349).

15. *Essais*, I, XX, «Que philosopher c'est apprendre à mourir» y II, VI, «De l'exercitation». A raíz de un accidente, Montaigne medita sobre la experiencia personal y concreta de la proximidad de la muerte.

comporta otra serenidad. «Para familiarizarse con la muerte, no hay más que haber estado cerca de ella. (...) No se trata aquí de mi ciencia sino de mi estudio; y no se trata de la lección de otros sino de la mía»¹⁶.

Este juego de la muerte del otro es ahora en la cercanía la experiencia como modo de ejercitarse en el morir. En ella se procura la reconciliación con la muerte y tal vez se trastornan las lecturas convencionales acerca de lo que quepa decir del cuerpo y del alma. Tal ejercitación inscrita, como hemos señalado, con un conjunto de prácticas que tuvieron en la Antigüedad clásica o tardía una gran importancia son signo de los que se denominaba *ἐπιμελεια εαυτου*, y en latín, *cura sui*, oscurecida por el resplandor de *γνωθι σεαυτον*. Sin reducir el cuidado de sí al conocimiento de sí, baste recordar que en la *Apología* Sócrates se presenta como maestro de dicho cuidado y subraya la vergüenza que supone «preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio, no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible»¹⁷. Resulta interesante destacar que esta consideración tiene lugar en un contexto en el que se analiza la relación entre la vida filosófica y el temor de la muerte. Y en el que se hace sosteniendo la necesidad de afrontar en su caso el riesgo de morir y de no dejar de hacerlo arguyendo que ahora se busca «vivir filosóficamente» y examinarse a sí mismo y a los demás para abandonar el puesto «por temor a la muerte o a cualquier otra cosa»¹⁸. La cuestión es que solamente así uno es capaz de afrontar las batallas de la vida y, más aún, de eludir la servidumbre. Se trata, en última instancia, de ser libre y de temer más la esclavitud que la muerte¹⁹. En definitiva, «un hombre así es el que mejor reúne en sí mismo todo lo necesario para vivir bien»²⁰.

El asunto es especialmente significativo por la vinculación que se señala entre este temor («temer la muerte») y el «creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe». Sócrates señala que «no es otra cosa»²¹. De este modo el temor no es sino una forma de falta de cuidado de sí, un indicio de ausencia de vida filosófica, la pretensión de un falso conocimiento que usurpa el espacio de la *ἐπιμελεια*. Esta tarea con sus procedimientos y objetivos constituye todo un dominio de actividades complejas y reguladas. «Puede decirse que, en toda filosofía antigua, el cuidado de sí se ha considerado a la vez como un deber y como una técnica, una obligación fundamental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados»²². No es nuestra intención efectuar en este caso un

16. «Pour s'apivoiser à la mort, je trouve qu'il n'y a que de s'en avoisiner; (...) ce n'est pas ici ma doctrine, c'est mon étude; et n'est pas la leçon d'autrui, c'est la mienne», *ibíd.*, 357.

17. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 29 e.

18. *Ibíd.*, 28 e.

19. *La República*, 386 b.

20. *Ibíd.*, 386 d.

21. *Ibíd.*, 29 a.

22. Michel FOUCAULT, «L'herméneutique du sujet» en *Dits et écrits*, pp. 353-365, p. 355 (trad. cast., en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. III, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 275-288, pp. 277-278).

recorrido, ni siquiera somero, de lo que supone lo que constituye un verdadero movimiento de la existencia. Sin duda cabe reconocer el desplazamiento de esta ocupación de sí desde una modificación de la mirada «hacia “lo alto” hasta una «inversión *in situ*», o desde una tarea de preparación hasta la de lo que conforma labor de toda una vida, que conlleva toda una serie de relaciones afectivas y sociales. Lo que nos importa destacar en este caso es la forma concreta de este ejercicio del aprender a morir. Con independencia de la evolución del cuidado y más allá del debate sobre la diferencia del procedimiento en Platón respecto, por ejemplo, de Séneca²³, la cuestión no deja de ser una forma, un modo de apropiación, un cultivo de la memoria. Si tal aprender es tarea de toda la vida, lo es en la medida en que no se resuelve en la posesión de un procedimiento, conocimiento o saber en el que reposar. La ejercitación permanente no persigue alcanzar una verdad escondida, sino que se presenta como una ocasión de recordarla apropiadamente. «En la cima de todos estos ejercicios se encuentra la célebre μελετη θανατου –meditación o, mejor aún, ejercicio de la muerte–. No consiste, en efecto, en un simple recuerdo, siquiera insistente, de que se está destinado a morir. Es un modo de hacer de la muerte algo actual en la vida»²⁴.

En esta dirección es en la que cobra otro alcance la muerte de Sócrates, que alumbró su presencia en el modo de vivir filosófico. No es cuestión simplemente de que *en* ella se anticipa la nuestra, sino que *con* ella se ofrece otra mirada sobre la propia vida. La mirada ya no es sólo una mirada propia, anticipa una mirada otra. Esta presencia extraña, casi extranjera, de Sócrates viene a ser una suerte de improbable orilla, la de quien nos deja sumergidos en las vicisitudes de la vida y en la necesidad de que cambiemos de cuerpos, «luchemos y nos esforcemos pacientemente por nosotros mismos, intentando salvarnos con nuestra propia virtud y alcanzar el puerto». Se trata de todo un curso de incontables nacimientos», en los que el momento del supremo trance, «la divinidad no reta, sino que permite que el demonio personal le preste su ayuda». En última instancia, no es una pasividad, sino que «quienes han llegado a ser genios (δαίμονες) animan y ayudan, «con sus manos y sus voces», a quienes se aproximan»²⁵ Tamaño gesto de aproximación

23. Foucault señala que se trata en su caso de «un movimiento muy diferente al que prescribe Platón cuando pide al alma que se vuelva sobre sí misma para encontrar su verdadera naturaleza. Plutarco o Séneca sugieren, por el contrario, la absorción de una verdad dada a través de una enseñanza, de una lectura o de un consejo que se asimila hasta que forma parte de uno mismo, hasta que se convierte en un principio interior; permanente y siempre activo de acción. En una práctica como ésta no se encuentra una verdad escondida en el fondo de sí mismo mediante el movimiento de la reminiscencia; se interiorizan verdades recibidas mediante una apropiación cada vez más lograda. (...) La memoria juega aquí evidentemente un gran papel; no en la forma platónica del alma que descubre su naturaleza originaria y su patria, sino en la forma de ejercicios progresivos de memorización». «L'herméneutique du sujet», *op. cit.*, p. 361 (trad. cast., pp. 283-284). Parece en todo caso precipitado vincular de ese modo la lectura del aprender como recordar.

24. *Ibíd.*, p. 365 (trad. cast., pp. 287-288).

25. PLUTARCO, «Sobre el demon de Sócrates», en *Obras morales y de costumbres*, VIII, Madrid, Gredos, 1996, pp. 199-266, véase 593 e-594 a, pp., 253-254. Seguimos la traducción de Miguel Ángel Granada en

para con el esfuerzo continuado convoca esa intervención. Y para ello se requiere un tiempo y hay un tiempo, «mientras estemos sumergidos en los asuntos terrenos», para dicha ejercitación. Semejante ejercitación propicia la intervención de Sócrates mismo como *démon* —«desea liberar»—, cuya mirada *ultima* la vida. Ahora bien, *ultima* no se reduce a vivir cada día como si fuese el último.

Hay, en efecto, en Séneca elementos para proyectar este tipo de lectura sobre toda una tradición. Sin embargo, dicha perspectiva resulta insuficiente. Se busca llegar a poder decir en verdad, poder decir en el ejercicio del morir palabras vivas. Sólo así cada día es vivo, una vida vivida. «En el momento de ir a dormir digamos, con alegría y con el rostro sonriente: he vivido»²⁶. Aprender a morir comporta el ejercicio de una alegría y el cultivo de ese decir. La *praemeditatio* hace de ese ejercicio la práctica (*exercitatio*) que constituye una verdadera dotación de pertrechos en los que afrontar no sólo la muerte sino la vida. De este modo, la muerte de Sócrates es un «desaprender» (*de-discere*) la fatua fecundidad de determinado saber morir. *Aprender* no se sacia en una posesión. Es el movimiento el que resulta significativo, su presente, ese estado de no saber, ese itinerario en el seno del mismo²⁷.

2. LA SEMILLA INMORTAL

La alternativa del comienzo del *Fedón* de Platón puede inducir a pensar que de lo que se trata es de optar por una forma de presencia en la que queda postergada una determinada escucha: «¿Estuviste tú mismo (...) o se lo has oído contar a otro?»²⁸. Sin embargo, lo que desde el inicio del diálogo se muestra en una radical vinculación es el hecho mismo de la forma de morir y las palabras. La escucha es ya otra y no sólo a lo dicho, sino a su vinculación con el modo de afrontar la situación, de enfrentarse a su propio fin. «¿Qué es, entonces, lo que dijo el hombre antes de su muerte? ¿Y cómo murió?»²⁹. Esta proximidad que se anticipa en las reuniones y conversaciones previas, en la compañía de Sócrates³⁰, propicia otro tipo de relación. Con

«Epicuro y Giordano Bruno: descubrimiento de la Naturaleza y liberación moral (una confrontación a través de Lucrecio», en *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 125-141. Con la metáfora del «naufragio con espectador», quien ha accedido a este no lugar entre mundos se da cuenta de una liberación, que acaba siendo en Lucrecio «rebelión de un hombre mortal contra los dioses», una inversión que con Epicuro conlleva la apertura de las puertas de la naturaleza (Ibíd. p. 131).

26. SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio* I, Madrid, Gredos, 1986, carta 12.

27. Sobre el sentido presente de este «aprender», bien distinto del del aoristo, que es un término al que se accede o resultado al que se llega, véase Odile MORTIER-WALDSCHMIDT, «Le verbe *apprendre* (μαθηθαιεν) chez Platon: effets sémantiques de l'opposition présent-aoriste», en VV.AA., *Études sur l'aspect verbal chez Platon*, Bernard JACQUINOD (ed.), Université de Saint-Étienne, 2000, pp. 339-352, p. 352.

28. PLATÓN, *Fedón*, 57 a.

29. *Fedón*, 57 b.

30. «...entrábamos a hacer compañía a Sócrates y con él pasábamos la mayor parte del día» (*Fedón*, 59 d).

Sócrates en el *Fedón* un determinado modo de proceder aprende una y otra vez su propia muerte. Sócrates nos insta a hacernos partícipes de aquello que, a la par, reclamamos: «¿...nos la puedes comunicar también a nosotros?»³¹.

Hay en este *nosotros* una proclamación de otra forma de comunidad, la de quienes filosofan, la de quienes corren el riesgo de pasar su vida entregados a la filosofía en el recto sentido de la palabra, «no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos» y siempre andan y «están moribundos»³². Cabe esperar de quienes hacen de su vida una vida filosófica, de quienes implican de tal modo su suerte, una determinada forma de vivir y de morir. Se subraya de este modo la vinculación entre el ser digno de muerte y el tipo de muerte de quienes son verdaderamente filósofos³³. Incluso se espera de ellos otro ánimo cuando están en trance de morir. No se acude, por tanto, en busca de una comprobación o de una constatación. Se reclama otra compañía y otras fuerzas, la que la propia filosofía otorga, la que ella misma recibe, aquella en la que consiste. Hacerse digno de la propia muerte, que es tanto como merecerla, libera asimismo otra lectura del merecer.

Resultaría, pues, ridículo que quien se ha dispuesto a sí mismo durante toda la vida a estar lo más cercano posible del estar muerto y a vivir de tal manera, se irrite luego cuando le llegue. «Los que de verdad filosofan se ejercitan en el morir (αποθνησκειν μελετωσι). Y son aquellos a quienes resulta menos temible el estar muertos»³⁴.

La valentía es ya otra y consiste en un modo de comportarse que puede calificarse de *saludable*. La cuestión es ser sano. Y para ello resulta fecundo un determinado considerar la muerte: «es más probable que nosotros no estemos aún sanos (υγιες)³⁵, pero debemos portarnos valientemente y esforzarnos en estar sanos, tú

31. *Fedón*, 63 c.

32. *Fedón*, 64 a-b.

33. *Fedón*, 64 b.

34. *Fedón*, 67 e. La muerte de la que aquí hablamos es una separación espiritual entre el alma y el cuerpo: «Separar al máximo el alma del cuerpo y acostumbrarse a ella a recogerse y concentrarse en sí misma, fuera del cuerpo, y a habitar en lo posible, tanto en el tiempo presente como en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como de unas cadenas» (Ibíd.). Tal es el ejercicio espiritual platónico. Pero hay que entenderlo bien y, sobre todo, no separarlo de la muerte filosófica de Sócrates, cuya presencia domina todo el *Fedón*. La separación entre el alma y el cuerpo de que es aquí cuestión, sea cual sea su historia, nada tiene que ver con un estado de trance o catalepsia, en el cual el cuerpo perdería conciencia, y gracias al cual el alma estaría en un estado de videncia sobrenatural. Todos los desarrollos del *Fedón* que preceden y siguen a nuestro fragmento muestran bien que lo que busca el alma es liberarse, despojarse de las pasiones ligadas a los sentidos corporales, para lograr la independencia de pensamiento (*Fedón*, 65 e, 66 c, 81 b, 83 b-d y 84 a). De hecho, nos representaremos mejor este ejercicio espiritual comprendiéndolo como un intento de liberarse del punto de vista parcial y pasional, ligado al cuerpo y a los sentidos, para elevarse hasta el punto de vista universal y normativo del pensamiento, para someterse a las exigencias del *Logos* y a la norma del Bien. (Pierre HADOT, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, París, Études Augustiniennes, 1981, p. 50.

35. *Sanos* no sólo en cuanto al cuerpo, pues υγιες también es «sabio», «sensato», del mismo modo que διαίτα es «norma de vida», pero igualmente «dieta alimenticia saludable» o χαίρω no sólo es «alegrarse», sino «desear buena salud», «saludar».

y los demás con vistas al resto de vuestra vida, y yo con vistas a la muerte»³⁶. Esta salud combate el deseo de un simple perdurar de la insensatez. El cuidado de uno mismo es, ante todo, el cuidado de la verdad³⁷, su reconocimiento en lo que le hace decir a Sócrates, la atención frente al descuido que no nombra «las causas de verdad»³⁸. La precipitación consistente en caracterizar como causa al cuerpo, en decir que hago lo que hago *por* él, porque sin él no podría hacer, sería un enorme y excesivo abuso de expresión. Lo que en esta ocasión nos ocupa nos conduce a acentuar no tanto el alcance de la inmortalidad del alma a la que el texto se refiere, sino el de la *vida* del cuerpo. Éste se presenta no como la causa, sino como «aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa»³⁹. Se produce de este modo un fructífero desplazamiento. *Aquello sin lo cual* un cuerpo está vivo es el cuerpo mismo. Y lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo es alma. Ésta no acepta la muerte. Ni acepta la muerte ni se quedará muerta⁴⁰. La cuestión de cómo es el alma efectivamente «requeriría toda una larga y divina explicación», pero baste con señalar lo que, a juicio de Platón, «podríamos entonces decir: se parece a una fuerza...»⁴¹.

Tal vez resulte desconcertante una caracterización tan imprecisa, pero no por ello menos pregnante filosóficamente. La concordia entre *aquello sin lo cual* y lo que *se parece a una fuerza* que no acepta la muerte sólo se quiebra cuando ésta «se va y se aleja (...) cediendo el lugar a la muerte»⁴² y clausurando «este tiempo a cuya duración llamamos vivir»⁴³. La educación y crianza de *lo que se parece a una fuerza*, el alma ordenada y sensata, la vida pura y moderada propician la compañía de viaje de los dioses como guías. De lo contrario, todo es errancia e indigencia hasta que sea la necesidad la que arrastre hasta la morada correspondiente⁴⁴. Quizá no parezca sensato afirmar esto, pero «vale la pena correr el riesgo de creerlo así –pues es hermoso el riesgo– y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo»⁴⁵. De este modo, el riesgo es ya riesgo filosófico. Y en ese caso se confirma, si bien de otra manera, que «la muerte es precisamente una transformación»⁴⁶ también del propio discurso que ha de aprender a fallecer y no

36. *Fedón*, 90 e-91a

37. «Os cuidaréis poco de Sócrates y mucho más de la verdad»: *Fedón*, 91 c.

38. *Fedón*, 98 e.

39. *Fedón*, 99 b.

40. No ha de olvidarse que en *Fedro*, 245 d-e argumenta que lo que constituye «el ser del alma y su propio concepto» es principio del movimiento, lo que se mueve a sí mismo. Y esto no puede perecer ni originarse».

41. PLATÓN, *Fedro*, 246 a.

42. PLATÓN, *Fedón*, 106 e.

43. *Fedón*, 107 c.

44. *Fedón*, 108 c. Así como en la vida, el destierro va más allá de la muerte. La muerte antes que el destierro (PLATÓN, *Critón*, 52 c.). De esta manera refuta Sócrates a Critón que busca en el momento final una salida supuestamente airosa.

45. PLATÓN, *Fedón*, 114 d.

46. PLATÓN, *Apología*, 40 c.

resultar pusilánime, como Orfeo que «no se atrevió a morir por amor como Alcestis, sino que se las arregló para entrar vivo en el Hades»⁴⁷.

Ahora bien, este aprender no es una mera entrega al morir. Hay una resistencia, la que se apunta en *lo que se parece a una fuerza*, una resistencia que es ya no simplemente la del alma, ni siquiera, sin más, la del cuerpo. Puede vincularse al *daímon* (δαίμων) de cada uno, el que le cupo suerte en vida⁴⁸ y que se cultiva en otro aprender, el de *Eros*, asimismo *daímon*, un gran demon, algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal, entre la divinidad y lo mortal⁴⁹. Aprender el morir convoca a esta vida filosófica en la que, no ha de olvidarse, «es necesario que el Amor sea filósofo y, por serlo, algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia, entre los dioses y los hombres». «Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las cosas de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros, llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo (...), es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres»⁵⁰. Es en este sentido en el que en Platón «el amor es también amor e inmortalidad»⁵¹.

Desde semejante planteamiento se procura otra fecundidad. Aprender a morir conlleva otra forma de procreación. Ello le conduce a «la sapientísima Diótima» a hablar de «los que son fecundos según el alma», según *lo que se parece a una fuerza*, son capaces de otro concebir, hasta el extremo del ordenamiento de las ciudades y de las comunidades, aquellos cuya forma de sabiduría lleva el nombre de moderación y de justicia⁵². Viven en compañía de la belleza, en contacto con la verdad y son semilla de hombres buenos, lo son de otra comunidad y amistad «puesto que tienen en común hijos más bellos y más inmortales»⁵³. Se produce en tal caso una transformación radical del morir en el aprender. La contemplación de la belleza y la vida en su compañía procura engendrar virtudes verdaderas, lo que le permitirá llegar a ser amigo de los dioses y, tal vez, si hombre alguno pudiera llegar a serlo, él mismo inmortal⁵⁴. Una vez más, los caminos resultan desconcertantes. El aprender supone cultivar una forma inesperada de amistad, la que se nutre de una manera de aproximación correcta a las cosas del amor o de un ser conducido por otro⁵⁵. Irrumpe de este modo un efectivo trastorno del decir, el mismo que

47. PLATÓN, *Banquete*, 179 d. Precisamente por ello, de allí lo despidieron sin lograr nada salvo una muerte indigna.

48. PLATÓN, *Fedón*, 107 d.

49. PLATÓN, *Banquete*, 202 d-e.

50. *Banquete*, 202 e-203 a.

51. *Banquete*, 207 a.

52. *Banquete*, 209 a.

53. *Banquete*, 212 a y 209 e.

54. *Banquete*, 212 a.

55. «En efecto, quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su

hace que los guías ya no sean dioses. El propio Fedro viene a ser un buen guía de forasteros. Esta conversión es la que se subraya por Sócrates. Y no sólo por su capacidad de encaminar hacia el árbol propicio, sino de procurar con ello un modo inaudito de hablar del propio Sócrates. Como amigos «entre tanto parloteo» irrumpe otro modo de decir, un modo que resulta desconcertante incluso para Fedro, pero en un sentido bien definido. Al ser conducido por otro, uno viene a ser otro para él y, en cierta manera, para sí mismo. «¡Asombroso, Sócrates! Me pareces un hombre rarísimo, pues tal como hablas, semejas efectivamente a un forastero que se deja llevar, y no a uno de aquí». A estas palabras de Fedro, Sócrates responde de forma especialmente significativa para lo que nos ocupa: «No me lo tomes a mal, buen amigo. Me gusta aprender»⁵⁶. Ello supone el acceso a un lugar apropiado, lugar, sin embargo, asimismo fronterizo. Apropiado para recostarse, leer, escuchar...⁵⁷.

Semejante cultivo procura esta otra inmortalidad que se fecunda con ese aprender que lo es, a la par, de los discursos. El genio Sócrates es ahora genio escritura. Incluso el alma es considerada como un libro⁵⁸ propicio para el porvenir, que retorna sobre sí, capaz de reencontrar sus propias huellas en la *αναμνησις*, la otra memoria. El alma como memoria no llama al interiorismo, sino que abre a una interiorización que es despliegue. El *alma libro* requiere leer, que es un modo de retomar lo que le es más suyo, a fin de responder a su más íntimo vacío⁵⁹. Vinculados, como señalamos, a la amistad y a la comunidad, vienen a inscribirse en ellas y suponen una forma de escritura que, como es bien conocido, germinará y fructificará en el alma de quienes la reciban. Viene a procurar logografía. Y ello permite que, por ejemplo, Licurgo, Solón o Darío puedan llegar a ser considerados inmortales logógrafos en la ciudad⁶⁰. Así, las palabras no se reducen a simple material de entretenimiento y recordatorio y responden a una ocupación seria y adecuada. Se establece una nueva relación entre el aprender y el recordar que ofrece como memoria otra inmortalidad, «cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal que da la felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre»⁶¹. Hay aquí un vuelco

iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo (...) que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece» (Ibíd., 210 e).

56. PLATÓN, *Fedro*, 230 b-d.

57. *Fedro*, 230 e.

58. *Filebo*, 38 e-40 a.

59. «Apprendre» es entonces «reprendre», hacer algo propio. Véase, Claude GAUDIN, «L'âme comme un livre», en *Platon et l'alphabet*, París, P.U.F., 1990, pp. 103-113, pp. 104 y 113.

60. *Fedro*, 258 d.

61. *Fedro*, 276 e-277 a. Véase, Emilio LLEDÓ, *El silencio de la escritura*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991 y *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona, Crítica, 1992.

total de la forma habitual de ver las cosas. Pasamos de una visión «humana» de la realidad, visión en la cual los valores dependen de las pasiones, a una visión «natural» de las cosas, que sitúa cada acontecimiento en la perspectiva de la naturaleza universal⁶².

Y es aquí donde el asunto retorna con nueva fuerza. La inmortalidad de los discursos se nutre de esta *semilla inmortal*, pero a la par responde a una doble conformación en la que ella puede venir a ser y fructificar. Por un lado, a la capacidad de tramar y articular del modo adecuado en que los propios razonamientos afectan a cada una de las afirmaciones «que se formulen siempre antes o ahora. Y esto ni hay posibilidad de que vaya a concluir alguna vez, ni se ha iniciado ahora, sino que tal accidente de los discursos, según me parece a mí —señala Sócrates— es entre vosotros algo inmortal y no envejece»⁶³. Pero, por otro lado, no sólo es recurrente por todas partes y para cada una de las afirmaciones ese algo inmortal, sino que en esa identidad de lo uno y de lo múltiple reside la viabilidad de la «combinación en una trama bien armada», base de la reunión «por la concordia y el amor en una vida común» que posibilita la confección del «más magnífico y excelso de todos los tejidos», aquel que abraza a todos los hombres de la ciudad⁶⁴. Hay, por tanto, en este aprender a morir como ciudad, que es ciudad, una inmortalidad al alcance de los mortales, «en la medida en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz»⁶⁵. La cuestión, pues, comporta un *buen* uso de los bienes y ello implica la vinculación, la *práctica* equiparación (es el saber práctico el que los rige) entre ser feliz y obrar bien.

3. APRENDER AQUELLO POR LO QUE VIVIMOS

La capacidad de articular y vertebrar, de entramar, no es sólo una necesidad política. En realidad, responde a otro tipo de respuesta que resulta especialmente significativa para lo que nos ocupa. La respuesta es a una tarea, a una buena tarea que se contrapone con lo que es propio del malvado «el querer desatar lo que está construido de manera armónicamente bella y se encuentra en buen estado»⁶⁶. Dicha tarea es la de una efectiva aplicación a la creación de los seres vivos que comporta llevar a cabo, imitando el poder de generación, hacer el resto «entretejiendo lo mortal con lo inmortal». Para llevarlo a cabo, se trataría de tomar «el principio inmortal del viviente mortal». Tal será la forma de imitar al que los había

62. Pierre HADOT, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, op. cit., p. 29. Véase también Pierre HADOT, «La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle», *Revue de théologie et de philosophie*, 1972, pp. 225-239.

63. PLATÓN, *Filebo*, 15 d. y Homero, *Odisea*, VI, 218.

64. PLATÓN, *Político*, 311 b-c.

65. *Ibíd.*

66. PLATÓN, *Timeo*, 41 b.

creado⁶⁷. Esta *μιμησις* implica la necesidad de vincular «las revoluciones del alma inmortal a un cuerpo sometido a flujos y reflujos»⁶⁸. En esta perspectiva, se da en el aprender a morir la práctica que procura una determinada inmortalidad. Si el malvado, el que abona el deseo y la ambición, «engendra todas las doctrinas mortales y se vuelve lo más mortal posible»⁶⁹ y no es capaz de una *μιμησις* adecuada, sin embargo, el que cultiva un determinado aprender, el que es capaz de recordar, procura en el aprender a morir dosis de inmortalidad. «Para el que se aplica al aprendizaje y a los pensamientos verdaderos y ejercita especialmente este aspecto en él, es de toda necesidad que piense lo inmortal y lo divino, y, si realmente entra en contacto con la verdad, que lo logre, en tanto es posible a la naturaleza humana participar de la inmortalidad. Puesto que cuida siempre de su parte divina y tiene en buen orden al dios (*δαίμων*) que habita en él, es necesario que sea sobremanera feliz (*ευδαιμονοειναι*)»⁷⁰.

Hay en el aprender a morir los elementos de una no posesión. No es preciso insistir en que en este asunto tampoco nunca se sabe del todo. Aprender este *no saber* no es sino una forma más de correspondencia para con el modo de proceder que denominamos *filosofía*, un saber que sabe su *no saber*, y ni siquiera ello del todo. Si las naturalezas filosóficas «se apasionan siempre por aprender»⁷¹ es en tanto que atienden a lo que es susceptible de mostrarles algo de la realidad siempre existente y que no deambula sometida a la generación y a la corrupción.⁷² Ello viene a ser un factor determinante para «distinguir la índole filosófica de la que no lo es»⁷³, de tal manera que semejante aprender se constituye en el modo de proceder no coyuntural sino constitutivo del quehacer filosófico. Pero basta recordar que lo que hace que cada cual sea lo que es, el que realmente es cada uno de nosotros, «llamado alma inmortal», «es lo más antiguo de todo cuanto participa de generación y que es inmortal y gobierna a todos»⁷⁴. En la medida en que «los cuerpos de los muertos no son más que imágenes»⁷⁵, hay en dicho aprender un hacerse cargo de este considerarse seguido en vida por el propio cuerpo⁷⁶ que, a la par,

67. *Timeo*, 41 d y 42 e. «El dios en persona se convierte en artífice de los seres divinos y manda a sus criaturas llevar a cabo el nacimiento de los mortales. Cuando éstos recibieron un principio inmortal de alma, le tornearon un cuerpo mortal alrededor, a imitación de lo que él había hecho. Como vehículo le dieron el tronco y las extremidades, en los que anidaron otra especie de alma, la mortal, que tiene en sí procesos terribles y necesarios». (*Timeo*, 69 c).

68. *Timeo*, 43 a.

69. *Timeo*, 90 b.

70. *Timeo*, 90 b-c.

71. PLATÓN, *República*, VI, 485 b.

72. *Ibíd.*

73. *República*, VI, 486 a.

74. PLATÓN, *Las Leyes*, XII, 959 b y 967 e.

75. *Las Leyes*, XII, 959 b.

76. «El alma es algo completamente distinto del cuerpo, y que así como en esta misma vida no es ninguna otra cosa que el alma la que hace que cada uno de nosotros sea lo que es, mientras que el cuerpo no hace más que seguirnos a todos nosotros como una mera imagen...» (*Ibíd.*).

supone propiciar «el alma que es filosófica»⁷⁷. En definitiva, también se trata de determinar la que lo es o no. Por ello aprender implica este cultivo de la naturaleza filosófica (φιλοσοφον φυσιν) que ha de encontrarse en la enseñanza *adecuada* para crecer⁷⁸. Y aquí «adecuada» es paciente, pormenorizada, insistente y, de nuevo, cuidadosa.

El cuidado del aprender, el cuidado que es *el aprender* supone reconocer que no todo se reduce a *incorporar* determinados procedimientos. Ciertamente, «no se puede vivir una vez transformada y destruida la naturaleza del cuerpo», y la paradoja es que puede hacerse en el trastorno del alma. Se puede vivir destruido y pervertida la naturaleza de «aquello por lo que vivimos»⁷⁹, vivir sin justicia y sin virtud. Pero el cultivo de aquello por lo que vivimos implica una verdadera modificación y un trastorno del mirar. Tal vivir con otro mirar es vivir con otras miras. Mirar como el propio alma es capaz de mirar, mirar a su amor por la filosofía (εις την φιλοσοφιαν) y pensar en lo que abraza y alcanza y a qué compañía apunta en su calidad de alegada de lo divino e inmortal y siempre existente. Más aún, si atiende a *como qué* llegaría a ser. Este mirar al amor del saber del alma y a las cosas que se abraza⁸⁰ implica una forma de cultivo que conlleva la viabilidad de hacerse cuanto antes inmortal, a fin de no quedar apresado por la palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: «Almas efímeras (ψυχαι εφημεροι), éste es el comienzo, para nuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte»⁸¹. Apresados en definitiva por un inicio en el que, en todo caso, se propicia una elección. Este inicio es el de un permanente iniciar. «Helos aquí conducidos a nacer, marchando veloces como estrellas fugaces»⁸². Aprender es hacerlo a no dejar de nacer.

Hacerse cuanto antes inmortal es tanto como cultivar cuanto hay en nosotros de inmortal, lo justo y lo piadoso. Sin justicia y sin virtud, los supuestos bienes de la vida y el vivir mismo vienen a ser el mayor mal, incluso si se es inmortal para siempre⁸³. No es, por tanto, la inmortalidad en sí misma considerada un valor absoluto. De lo que se trata, más bien, es de *participar en la inmortalidad*. Es cuestión, simplemente, de inscribirse en un ansia que es ya de por sí innata y corresponder a esa voluntad de alcanzarla. Resulta, por consiguiente, más apropiado hablar de *acercarse sumamente a la inmortalidad*⁸⁴.

Nada por ello menos adecuado que considerar que el cultivo del morir implica un indiscriminado salir a su encuentro, como si atendiera en alguna suerte

77. PLATÓN, *República*, VI, 486 b.

78. *República*, VI, 492 a.

79. *República*, IV, 445 a-b.

80. *República*, X, 611 e-612 a.

81. *República*, X, 617 d.

82. *República*, X, 621 b. Véase, Massimo CACCIARI, *Drama y Duelo*, presentación y traducción de Francisco Jarauta, Madrid, Metrópolis, 1989, p. 17, donde el presente texto se conjuga con Plotino.

83. PLATÓN, *Las Leyes*, II, 661 c-d.

84. *Las Leyes*, IV, 721 b-c y 739 e.

de exterioridad la proximidad desde una supuesta plenitud. Un decoroso morir es en ocasiones considerar que es más decoroso morir. Entre otras ocasiones, en aquellas que han de eludirse y de las que son fácil presa quienes prefieren ganar con oprobio una vida vergonzosa antes que una hermosa y bienaventurada muerte con valentía⁸⁵. Tamaña falta de valor no hace sino dejar de participar en la inmortalidad de esa fuerza sin lo que no vivimos y de aquello por lo que vivimos, una desatención para cuanto hay en nosotros de inmortal. Es en este contexto en el que han de inscribirse todas las consideraciones de Platón sobre la necesidad de que sea el alma del autor el que pague la muerte dada con otra muerte semejante. Al privar al cuerpo de alguien del alma, es precisamente la ley del legislador mortal la que le conmina a que se aparte de la vida común, esto es, que culmine aquello que ha efectivamente iniciado⁸⁶.

El cultivo de la naturaleza filosófica se inscribe en la propia fuerza del alma. Es ésta la que es filosófica. Hay en su aprender a morir otra forma de desprendimiento que no encuentra el reposo de fallecimiento alguno. El alma no sabe morir, su inmortalidad es un límite filosófico y este límite es el que concretamente permite hablar de *alma filosófica*⁸⁷.

4. LA TRANSFORMACIÓN DEL ALMA

Si el aprender es en la consideración de lo que venimos señalando, aprender un género de vida distinto, esto es, establecer una vida verdaderamente dichosa⁸⁸, implica una modificación que no es un simple cambio de maneras. Para Platón, el ejercicio de la muerte es un ejercicio espiritual que consiste en cambiar de perspectiva, en pasar de una visión de las cosas dominada por las pasiones individuales a una representación del mundo gobernada por la universalidad y la objetividad del pensamiento. Es una conversión (μεταστροφή) que se lleva acabo con toda el alma⁸⁹. Se trata –y puede decirse con Heidegger– de un cambio de dirección (*Umwendung*) que concierne al ser del hombre, un cambio de dirección de todo el hombre en su esencia. Ahora bien, ese cambio y acomodación de la esencia del hombre al ámbito que se le asigna en cada ocasión es la esencia de lo que Platón

85. *Las Leyes*, IX, 854 c y XII, 944 c.

86. Véase *Las Leyes*, IX, 873 a.

87. Véase al respecto los problemas interpretativos que se desprenden de una lectura «mortalista» del alma en Platón, *República*, 609 d.

88. «...και τον επιλοιπον βιον ζην ηθελησεν δισφερωντως...», PLATÓN, *Carta VII*, 327 b.

89. Pierre HADOT, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, op. cit., p. 52. Véase Platón, *República* 525 c 5 y 532 b 8. «Con la totalidad del alma»: «En el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es... La educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto».

llamó *παιδεια*⁹⁰. El hecho de que Heidegger considere que la palabra que mejor responde a ello es el término alemán *Bildung*, nos ofrece los guiños suficientes en los que el proceso de formación no se reduce a imprimir carácter, sino que lo hace en la medida en que se deja guiar por una imagen. La propia palabra lo indica. Lo que en esta ocasión resulta más pertinente subrayar es que en el estudio del «símil» de la caverna de Platón Heidegger destaca que no sólo hay toda una serie de desplazamientos, sino que se habla de procesos (*Vorgänge*), tránsitos (*Übergänge*) y sucesos (*Ereignisse*) y no sólo de estancias y posiciones fuera y dentro de la caverna.

La cuestión empieza por ser una acomodación de los ojos (*Ungewöhnung der Augen*)⁹¹, pero lo que resulta especialmente significativo es lo que ello comporta. Si ya la *παιδεια* no tiene su esencia en el hecho de verter meros conocimientos en un alma, sino que «por el contrario, la auténtica formación afecta y transforma al alma en su totalidad»⁹², la modificación no es sólo de lo revelado, sino, a la par, del modo en que se nos revela. En el cultivo del aprender, el propio aprender se ve afectado, se autoafecta, se pliega sobre sí como retorno al pliegue que le nutre. Y tal es la cuestión y el alcance que merece atención. La unidad esencial (*Wesen-seinheit*) de «formación» y «verdad» se concreta en que las diferencias de las estancias y de los grados de los tránsitos se basan en la diversidad de *αληθες*, es decir, del tipo de verdad que rige en cada caso, que hace que, también en cada grado, lo no oculto se haya de pensar y nombrar de un modo o de otro⁹³. No buscamos detenernos en la doctrina platónica de la verdad que un planteamiento semejante comporta. Sin embargo, se requiere para lo que nos ocupa insistir en el alcance de esta transformación del alma que llamamos aprender en tanto «acomodación». Pudiera parecer que se trata de una simple adaptación, o de un cambio de perspectiva o de enfoque que, en definitiva, afectaría a los ojos o, en el mejor de los casos, a la mirada. Pero, para Heidegger, la clave del «símil» radica en el papel del fuego, el reflejo del fuego y las sombras, la claridad del día, la luz del sol y el propio sol. Lo que importa es el modo en que el desocultamiento vuelve accesible a eso que aparece en su aspecto (*ειδος*) y hace que sea visible eso que se muestra a sí mismo (*ιδεα*). Es decir, lo que importa es ese proceso por el que se torna posible la visión de lo que aparece, la aparición de su aspecto gracias a la claridad del resplandor.

Hay, por tanto, otro modo de cuidado que consiste en no quedar cegados por lo que se da o aparece, puesto que es precisamente el aspecto que aparece el que «permite tener la visión de aquello bajo lo que se hace presente cada ente. La auténtica reflexión concierne a la *ιδεα*⁹⁴. Es la *ιδεα* la que puede resplandecer y la que

90. Martin HEIDEGGER, «Platons Lehre von der Wahrheit», en *Wegmarken*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 103-238, pp. 216-217 (trad. cast., en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 173-198, p. 182).

91. *Ibid.*, p. 216 (trad. cast., p. 181).

92. *Ibid.*, p. 217 (trad. cast., pp. 182-183).

93. *Ibid.*, p. 219 (trad. cast., p. 184).

94. *Ibid.*, p. 225 (trad. cast., p. 188).

resplandece y la que, a la vez, hace que algo sea visible. Lo que importa es esta disposición. Y lo es en la medida en que la vinculación entre la cosa vista y el ver, su relación, se despliega en una doble dirección. No sólo el sol, fuente de luz, da a lo visto su visibilidad, también el propio ojo es solar, el propio ojo «lucen» y es únicamente en la entrega al resplandor como puede recibir lo que aparece y aprehenderlo⁹⁵.

Ahora bien, el asunto alcanza un inusitado sentido, a pesar de tenerse por conocido, cuando la propia palabra «imagen» (*Bild*) es la del sol para la idea de bien. Y lo es porque, en tanto que *ἰδεα*, lo bueno es algo que resplandece como tal, es lo que se da a sí mismo y resulta, a su vez, algo visible. El bien es la posibilidad de ver que, además, consume todo resplandecer. Ello nos permite incidir en las líneas del presente texto. Para hacerlo, nos es especialmente significativa una caracterización de *το αγαθον* que no se limite a quedar recogida en una tipificación que responda a los rasgos del pensar occidental en su moderna configuración. Lejos, pues, de una reducción al ámbito del pensar «moralmente» el bien, el alcance que Heidegger nos procura nos permite una mayor fecundidad. «El bien concede la manifestación del aspecto, en la que lo que se presenta tiene su consistencia en aquello que es»⁹⁶. Dicha concesión implica una competencia que, si permite hablar de que «vuelve algo útil o servible», el acento ha de situarse en el hecho de que hace posible la manifestación de todo lo presente en toda su capacidad de visión. Si es volver útil lo es para ese resplandecer que permite que la apariencia sea vista y que lo que sea capaz de resplandecer resplandezca. Y eso que hace posible resulta apenas visible, ya no presente⁹⁷.

La cuestión es, por tanto, la del alcance de esa interrelación entre la reflexión sobre la *παιδεια* y la transformación de la esencia de la *αληθεια*, dado que en ella se juega no sólo el cambio de estancias sino, a su vez, el relato del tránsito de una a otra. Lo que en realidad supone esa diferencia de estancias es una diferencia de *σοφια* en la *σοφια*. Como hemos señalado reiteradamente, no se trata de una mera posesión de conocimientos sino de un modo de arreglárselas, un estar familiarizado que busca ciertas permanencias. Pero, sobre todo, es una predilección (*Vorliebe*) y una amistad (*Freundschaft-φιλια*) hacia esas ideas que permiten lo no oculto⁹⁸.

El acento no es en este caso en la dirección que el propio Heidegger reclama de una «filosofía» que comienza y tiene ya, con Platón, los rasgos y el carácter de

95. *Ibid.*, p. 226 (trad. cast., p. 189).

96. HEIDEGGER, «Platons Lehre von der Wahrheit», op. cit., p. 229 (trad. cast., p. 191). Heidegger estima que gracias a esta concesión, lo ente es incluido y «salvado en el ser». No es preciso insistir en qué medida no sólo «gracias a ello», sino por ello, Heidegger considera que en Platón la transformación de la esencia de la verdad es la transformación que se convierte en la historia de la metafísica. *Ibid.*, p. 237 (trad. cast., p. 197). Véase al respecto, «Les décisions opérées dans le platonisme», en Alain BOUTOT, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, París, P.U.F., 1987, pp. 183-244.

97. Si *αγαθου* es ciertamente *ἰδεα*, lo es pero ya no presente. 1ª ed. (1947). Véase, *ibid.*, p. 227 (trad. cast., p. 189, nota 9 a).

98. *Ibid.*, p. 235 (trad. cast., p. 195).

lo que vendrá en llamarse «metafísica», desde la interpretación del ser como *ιδεα*, que supone una transformación de la esencia de la *αληθεια*. Lo que subrayamos es la distinción de la mirada (*Auszeichnung des Blickens*), a la que corresponde el papel de la *παιδεια*⁹⁹ y la transformación del alma en su totalidad. La predilección y amistad hacia las ideas en que consiste la filosofía lo son en tanto que permiten lo no oculto. Hay, pues, en el aprender del morir una forma de procurar su irrupción no tanto como aquello que hubiera de ser visto, cuanto como lo que ofrece otro modo de ver que, a su vez, hace que ello apenas resulte visible. No es la aparición del morir, es el cultivo de lo que con su aprender resplandece, y no precisamente algo otro, sino todas las cosas otras. La meditación de ese aprender libera sentidos inauditos que no son un sobreañadido a las cosas, sino que son los que propician su ser lo que son en una manifestación que es otro modo de ver, en el que la apariencia aparece como tal, es vista en la mirada mortal de la filosofía. Por ello, la *αληθεια* no solventa ni la carencia ni la necesidad. Es un modo de asumir (*übernehmen*) el desocultamiento, que no se reduce al que Heidegger lee en Platón –sojuzgado bajo la *ιδεα*, «atado a la relación con el mirar, aprehender, pensar, enunciar»–. Y es lo que, con este texto del propio Heidegger leemos: la esencia «privativa» de la *αληθεια* como un elemento positivo que, en verdad, afirma. Lejos de una imputación al ente de la necesidad y la penuria (*Not*) como si fuera un rasgo que confirmara su carácter coyuntural y que hubiera de ser puesto en cuestión, lo cuestionable es el propio ser, a fin de que sobrevenga esa necesidad¹⁰⁰. Es este estado de necesidad y de constricción el que retorna en el aprender.

Asumir el desocultamiento no es entregarse en los brazos de algo que se presenta en un despliegue sin fisuras, como si finalmente se diera alguna estancia sin olvido como la culminación de todos los tránsitos. Ni siquiera cabe considerar que habrá de abrirse un camino que conduzca a la superación de todos los olvidos¹⁰¹. Este olvido otro que irrumpe es el del ser mismo como huella. De este modo, lo que constituye el impulso se resitúa en el seno de la esencia del ser. La cuestión no es, por tanto, simplemente la de superar este olvido. No es cuestión de borrarlo¹⁰². Mantenerse en él no consiste en aposentarse, sino en hacerse cargo de su fecundidad y en considerar la ocultación misma. Ahora el asumir es otro. No ya el de *übernehmen* sino el de *aufheben*. Desde el desocultamiento asumido hasta este olvido asumido algo queda, en efecto superado, el olvido de aquella retirada y contracción, es decir, la ocultación de la ocultación. La ocultación no se oculta¹⁰³.

99. *Ibíd.*, p. 236 (trad. cast., p. 196).

100. *Ibíd.*, p. 238 (trad. cast., p. 198).

101. «Toda la marcha heideggeriana a partir de la *Kebre* consiste en perseguir las huellas de una ausencia. Al término de la misma, encontrará «el ser» allí mismo donde fue olvidada y por el hecho mismo de que lo hubiera sido: encontrará el ser como huella». Marlène ZARADER, *Heidegger et les paroles de l'origine*, París, Vrin, 1986, p. 150.

102. «*Kein Tilgen der Vergessenheit...*», Martin HEIDEGGER, «Protokol zu einem Seminar über den Vortrag» «Zeit und Sein», en *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Max Niemeyer, 1969, pp. 27-60, p. 32 (trad. cast., en *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 1999).

103. Marlène ZARADER, *op. cit.*, p. 44. Zarader recuerda que, por esta vez, Heidegger emplea el término *aufgehoben*, de claros resabios hegelianos. «*Die Seinsvergessenheit "hebt" ich "auf" mit dem Entwachen in das Ereignis*».

Lejos, por tanto, de un proceso mediante el cual la acomodación se redujera a una modificación en la que las diferencias de las estancias y de los grados de los tránsitos condujeran finalmente a un tipo de verdad en el que el desocultamiento consistiera en un recuerdo sin olvido, ni siquiera en la transformación de la esencia de la *αληθεια* se ofrece un definitivo modo de arreglárselas. El aprender no reposa en la garantía de un *pensar ya* de tal manera que, fatalmente, supusiera la eliminación del pensar mismo. Este pensar ya transparente para sí mismo no vendría sino a desatender la dispensación del ser que nombra la palabra *μοιρα*. El olvido es el de la verdad del ser. No es un estado psicológico, como si el aprender hubiera de reinstaurar una deficiencia del sujeto o de encaminarse a algo otro que hubiera de ser hallado y reconocido. De ahí la debilidad de reducir este aprender a una «aprender a ser». Pertenece a la esencia misma del ser el olvido y el ser despliega su esencia como retiro. El retraimiento no es una mera actitud. La retracción es dispensación. Lo que se desvela es una ocultación que es tanto amparo como desamparo. Aprender esta escucha que no encuentra reposo en estancia alguna hace de la traslación el *sino* de toda dispensación.

Así que «...aquél que del pensar espera sólo un seguro y cuenta los días que faltan para que se pueda prescindir del pensar, éste exige al pensar su autoaniquilamiento. La exigencia aparece a una luz extraña si meditamos sobre esto: la esencia de los mortales está llamada a la atención vigilante al exhorto que los manda entrar en la muerte. Ella, como extrema posibilidad del estar mortal, no es el fin de lo posible sino el supremo macizo-albergue (el albergar coligante) del misterio de la llamada del desocultamiento»¹⁰⁴.

Nos encontramos con lo digno de ser pensado. Más aún, con aquello a partir de lo que en cuyo seno cabe pensar. El percibir corriente, cotidiano, de los mortales, el decir habitual, el opinar de los mortales, el que habla desde las palabras toma lo que se le ofrece «de un modo inmediato, enseguida y como lo primero», no presta atención a la presencia, se contenta con el *tanto-como* del surgir y ahí se convierte en el decir de lo que queda fijado, de nombres, en la prevalencia de la emisión sonora y de la forma inmediatamente aprehensible de la palabra, en su reducción al sentido de las palabras que se oyen y que se ven escritas, limitándose a perseguir lo que es siempre distinto de las plazas y sin considerar el lugar como localidad, queda prendado de lo que brilla, de lo que se despeja, del color y sus cambios¹⁰⁵.

Estas palabras desatentas, empeñadas en decirlo todo, en vagar de un lado para otro, responden a la falta de escucha de los mortales, que se atienen a lo ya desplegado, que lo toman como ya desocultado y que no oyen «la llamada del desocultamiento del pliegue»¹⁰⁶.

104. Martin HEIDEGGER, «Moirá», en *Vorträge und Aufsätze*, p. 248 (trad. cast., p. 223).

105. *Ibíd.* Véanse pp. 246-247 (trad. cast., pp. 221-222).

106. *Ibíd.*, p. 246 (trad. cast., p. 221).