



EL SILENCIO, EL DOLOR Y EL SENTIR DE SÍ

LORENA ROJAS PARMA

Fecha de recepción: 23-05-2017

Fecha de aceptación: 15-07-2017

Resumen: El artículo se propone la consideración de lo que se ha llamado «sentir de sí», una experiencia paradójica del espíritu que no puede ser articulada en palabras. Una experiencia que al tratar de decirse pierde su sentido, se banaliza, lo que provoca un contraste doloroso con la intensidad de lo que se siente. A partir de ello se reconsidera la intimidad y el silencio, junto a su relevancia en el saber de sí y el saber ajeno. Se concluye sobre el valor de serenar los juicios hacia el otro, y el riesgo de juzgar sólo hechos y resultados.

Abstract: *This paper proposes the consideration of what have been called 'Self-feel', a paradoxical experience of the Spirit that cannot be articulated in words. An experience that tries to say itself loses its meaning, becomes trivialized, which causes a painful contrast with the intensity of what you feel. From this it is possible to reconsider intimacy and silence, together with its relevance in the self-knowledge and the knowledge of others. It concludes on the value of quieting judgments toward the other, and the risk of judging only facts and results.*

Palabras clave: sentir de sí, silencio, paradoja, juicio, intimidad.

Keywords: *Self-feel, Silence, Paradox, Judgment, Intimacy.*

Cada quien lleva un fantasma incómodo. A espaldas
suyas hacemos nuestra alegría. Somos los hombres
de la tarea equivocada. Trabajamos para privarlo
de comida, pero él nos ara por dentro. Los legados
del error. Formamos mesnada. Labramos sin pausa
disfraces.

RAFAEL CADENAS, *Intemperie*

α. LO QUE NO PUEDO DECIR

¿Algún penitente silencio siniestro? ¿Tú acaso lo escuchas?
CÉSAR VALLEJO, *Amor prohibido*

La misteriosa diosa de Parménides, la que en el maravilloso «viaje» del filósofo revela el camino verdadero de *lo que es*, pronuncia, con su tono implacable, una difícil sentencia: *to gar auto noein estin te kai einai*, «lo mismo es pensar y ser».¹ Difícil no sólo por los problemas de comprensión que trae consigo, y sus tremendas implicaciones filosóficas, sino por los alcances que tiene para nosotros, los mortales «bicéfalos» (*dikranoi*),² como ella nos llama, que caminamos sin rumbo y aturdidos de tanta confusión en el pecho. Difícil porque hay un lugar de la vida en el que, algunas veces, nos toca *padecer* sin ningún auxilio del *logos* –sin palabra, sin razón–, y que, precisamente por el peso de sufrirlo, nos cuesta mucho decir que *no es*. Darle la espalda y desvanecerlo en los linderos de lo inexistente. La diosa abre un abismo de irrealidad donde debemos abandonar lo que se resista a la razón, lo que en su contingencia confundida de *no ser* haga imposible el pensamiento y el decir. Debemos abandonar, sin más, el camino que *no es*. Pues lo que *no es*, en efecto, no puede decirse, porque no existe.³ El ser estable, racional, el de un corazón que no tiembla (*atremes*),⁴ regio en su pasividad, es lo que hace vida nuestro pensamiento y nuestra palabra verdadera.⁵ Sin embargo, los que aún lloramos en el valle de lágrimas del devenir, los que no hemos logrado que la jerarquía de la verdad argumentada fundamente la existencia, miramos con recelo y nostalgia ese precipicio de lo indecible que la diosa llama *no es*. En nuestra locura, a veces sentimos que las experiencias calladas que se refugian en el corazón, ese que sí padece por trémulo, susurran ecos del no ser, esto es, verdades de uno que pasan indiferentes y altivas a las exigencias de la razón y la palabra, y que se resisten con fuerza olímpica al olvido de lo inexistente. Se mantienen en silencio y, por si fuera poco, algunas veces en contradicción, paradójicas, inexplicables, pero no por ello menos poderosas cuando actúan en nosotros. No aludo con esto a lo inconsciente, o a la sombra, o a lo desconocido del alma que pulsa por aparecer; sino a lo que nosotros reconocemos, aceptamos, una vez que lo *sentimos* como un padecer que se nos impone.

Me refiero a un *sentir de sí* que sobrecoge a algunas almas, que se atraviesa de desencuentro, de absurdo, de paradoja, *que se caracteriza*

¹ *Poema, fragmentos y tradición textual de Parménides*, trad. A. Bernabé, Edición bilingüe, Istmo, Madrid, 2007, frag. 3, p. 23.

² Frag. 6.

³ Frag. 8, 5-10.

⁴ Frag. 1, 25-30.

⁵ Frag. 8, 30-40.

justamente por ello, y que, como consecuencia, sólo puede vivirse en la estricta complicidad del silencio. En la noche de lo que no puede pensarse ni decirse –sólo sentirse-. En las líneas que siguen, iré perfilando –no sin dificultad- esta experiencia interior y silenciosa que, de estar presente, interviene en el saber de sí, con toda su irracionalidad, mientras lo hace más próximo a un *sentir de sí*. Digo con precaución «de estar presente», pues, como veremos, no se trata de una experiencia común. En efecto, no todo sentir es paradójico ni se torna indecible. Esa condición tiene que ver con la resistencia al *logos*, esto es, con la *inevitable pérdida de sentido cuando trata de decirse*, y con el contraste que supone esa banalización con respecto a lo que realmente se siente y afecta la vida. Es esa experiencia gruesa que escapa al decirse, que nos deja estremecidos, y que algunos probablemente podamos reconocer desde nuestro silencio. Quizá no resulte tan extraño el sentir de sí, si atendemos a esas experiencias que no logramos narrar al otro con plenitud, con la emoción asombrosa que nos produce, o con el pesar o el amor que nos provoca. Cuando la palabra no nos auxilia para *decir* lo sentido por nuestro tembloroso corazón. Esa condición *indecible*, en este caso, como veremos, guarda vínculos con paradojas existenciales, con sentimientos descontraídos misteriosamente reunidos en un mismo sentir. Esto implica, como consecuencia, el reconocimiento de un lugar de uno mismo donde mora una suerte de reserva, y desde donde se siente conmociones que no logran salir a la luz del otro. Tal condición inexpresable sugiere pocas posibilidades de que eso ocurra; sin embargo, tendremos que oponernos a la presunta inexistencia, o a la desestimación de lo que permanece ausente en los vínculos que hacemos con los demás. Saber de sí es un proceso que no puede prescindir del otro; lo sabemos desde Sócrates. Pero ante experiencias que se mantienen, por su naturaleza, como trataremos más adelante, en los espacios silentes de la intimidad, subestimar su importancia en la propia vida que se examina, es encubrir lo que también nos constituye. Lo que se implica en el saber de sí, puede exceder lo que otro ve y sabe de mí. Más aún, puede sobrepasar el *cómo* me muestro ante el otro. Y ese espacio que se reserva, invisible a la palabra, que se intuye y se siente, que no halla su verdad en el acto comprensivo del otro, no puede condenarse al ostracismo, sin más, como si no me perteneciera. Sin querer emanciparme de los otros, no deja de ser curioso que lo que uno «es» –con toda la complejidad que esto supone- exija solamente validaciones *ad populum*.

No todo sentir es, por supuesto, inexpresable. Uno puede *decir* lo que siente, con toda la intensidad del caso, y ser comprendido. Es imposible leer *De profundis* y suponer que se ha perdido el sentido auténtico de lo padecido por Wilde. Y es un ejemplo de los muchos que podríamos invocar. Pero el sentir de sí que nombro descontraído o paradójico, por no hallar mejores términos, el que se banaliza ante la palabra, se torna indecible o intraducible a la comprensión. Tiene que ver, por ejemplo, con el silencio de lo inenarrable de una experiencia religiosa, o de una experiencia capaz de

concertar emociones que se asumen irreconciliables en un mismo sentir. En efecto, en ocasiones, cuando se narra acontecimientos interiores, sucesos del alma, se hace imposible volver palabra la auténtica dimensión de lo sentido o lo vivido. Así, leemos que Hadewijch de Amberes escribe, en una de sus cartas, que Cristo al descender al altar «... me besó y con este signo quedé marcada. Y pasé a ser una con él en presencia de su Padre, que me recibió en su Hijo y lo recibió a él en mí», y describe, entonces, una experiencia compleja en la que lo divino y lo sensible, el misterio de Dios Padre e Hijo, se vuelven un acto de amor que se consuma en ella. E inmediatamente sostiene:

Esto podría pasar por maravilla. Pero aún cuando confieso que parecen maravillas, *estoy segura que no te asombrarás*, sabiendo que el lenguaje celestial supera la comprensión de los terrenales. Para todo lo terrenal se encuentran las palabras y se puede decir en neerlandés, pero aquí no me sirve el neerlandés ni tampoco las palabras. *A pesar de que conozco la lengua lo más a fondo que se puede, no me sirve para lo que acabo de mencionar y no conozco medio de expresarlo.*⁶

Aunque la beguina esté hablando –nada menos que- de su beso y su unión amorosa con Cristo, aunque *parezca* maravilla, sabe bien que *no* habrá asombro en su lectora –probablemente tampoco comprensión-: es inenarrable una experiencia de esa naturaleza. Y no por carencia de la palabra, pues confiesa su destreza en la lengua, sino porque *no puede ser dicha*. «No me sirve para lo que acabo de mencionar y no conozco otro medio de expresarlo»: esto alude precisamente a la pérdida de sentido, de fuerza, de intensidad de la experiencia cuando trata de comunicarse, de *contarse* al otro. Y debe ser indecible en términos absolutos, pues asume que hablar del beso de Cristo, *no* causa asombro y que el idioma no le sirve de nada. Y aunque no nos corresponda ahora juzgar los vínculos amorosos con Cristo, -pues no somos Alberto Magno-, retomo la distancia que marca Hadewijch entre *lo que se hace palabra* y *lo que se resiste a ella*. Sin restarle realidad, intensidad o verdad a lo no dicho. Hay algo vital de lo sentido que permanece en la reserva y el silencio. Esto no implica, por supuesto, que el sentir ajeno al *logos* tenga alguna «profundidad» de la que adolezca el sentimiento que se describe estremecedoramente. Haber aludido a *De profundis*, lo deja muy claro. Por el contrario, se trata de un sentir de sí atrapado en su silencio y extraviado del poder de ser dicho. Escribe Hadewijch en uno de sus *Poemas de rima mixta*, donde el séptimo nombre de Amor es Infierno:

Y como el infierno todo lo arruina,
no se alcanza en el amor otra cosa
que tortura sin piedad,

⁶ HADEWIJCH DE AMBERES, *Cartas*, 17, en V. CIRLOT y B. GARÍ, *La mirada interior*, trad. de las autoras, Martínez Roca, Barcelona, 1999, p. 91. Cursivas añadidas.

ni un instante de reposo...
esto supera los tormentos del Infierno.
el que ha conocido a Amor y sus idas y venidas,
ha experimentado y puede entender
por qué es verdaderamente apropiado
que Infierno sea el más alto de los nombres de Amor.⁷

Que el amor pueda ser sentido como el *infierno* que *todo lo arruina*, nos recuerda que el amor es una experiencia privilegiada para reflexionar sobre estremecimientos complejos, abrumadores y algunas veces inexpresables del espíritu. Su inmunidad a la razón es tan devastadora, como lo sabemos desde la tragedia, que la filosofía suele verlo con la desconfianza y el temor que se guardan ante lo inasible e incomprensible. Lo que desborda la quietud del concepto y la claridad. Bien lo han dicho Lancelin y Lemonnier: «Es un lugar común fuertemente instalado: el amor y la filosofía no forman buena pareja. Viven en cuartos separados, al menos desde el comienzo de los tiempos modernos».⁸ El amor nos enfrenta al desierto de los argumentos, y nos abandona en regiones de la intimidad que no se domestican con razones. Por eso el *Fedro*, de Platón, quizá siga siendo la reflexión más lúcida sobre la locura, Eros y la sabiduría. El amor es, por tanto, una experiencia idónea para aproximarnos al sentir de sí que se hace invisible a la palabra.⁹ Al que logra consuelo en esos versos profundos de Hadewijch, pues, como ella misma lo advierte, *el que ha conocido a Amor y sus idas y venidas, ha experimentado y puede entender...* Ese *conocer*, esa *experiencia* que permiten *entender* por qué Amor es Infierno, ella no los narra, porque no los *puede* narrar; y remite a la experiencia, a la que sobrepasa a la palabra, al sentir de sí ante el cual *la lengua... no me sirve para lo que acabo de mencionar y no conozco medio de expresarlo*. A veces queda una reserva de uno mismo, silenciosa, rebelde incluso a la palabra honda del poeta.

Así, el amante estremecido con un amor aterrador, atravesado de dolor, detenido entre el deseo y la renuncia; conmovido por un sentimiento

⁷ *Poemas de rima mixta*, 16, lín. 149-168, en V. CIRLOT y B. GARÍ, op. cit., p. 90.

⁸ A. LANCELIN y M. LEMONNIER, *Los filósofos y el amor*, Kairós, Buenos Aires, 2013, p. 9.

⁹ Lo que no quiere decir, por supuesto, que todo amor sea inexpresable. La experiencia mística guarda cercanía con esa condición indecible de lo sentido. Por ello ilustra con belleza el sentir de sí al que hago referencia, cuya característica inexpresable sólo puede aludir a la experiencia. En esta ocasión, sin embargo, es el amor del amante «terrenal» el que me permite pensar este sentir de sí, el que se contiene y se padece en su silencio. Pero, valga decir, no es el amor la única posibilidad de pensarlo; todo el que guarde una experiencia inenarrable, un sentimiento inevitable y perturbador en su gracia, paradójico como el amor infernal, sabe del sentir de sí. Del maravilloso amor místico, en este caso femenino, tomo en préstamo su sentimiento indecible y contradictorio. El amor como «Infierno» o una «muerte terrible», es de una hondura y un saber del alma tan estremecedor que, ciertamente, hay poco o nada más que decir.

que no puede expresar con claridad, porque *no* es «claro», y, sobre todo, que no puede expresar *sin trivializarlo*, da vida a esta experiencia. Sin trivializarlo significa que sus palabras, cuando las intenta, no expresan la magnitud de lo sentido, mientras recibe respuestas del otro que así lo confirman: «eso no es más que una confusión», «un sinsentido que no significa nada» o simplemente indiferencia. Echando de menos una reacción cercana y solidaria a su sentir, alguna *sympatheia*, un poco como Hadewijch cuando extraña el asombro de su lectora, una vez que le cuenta de su amor con Cristo. El de este amante es un sentir de sí por inenarrable, por implicar visos de absurdo. Hablamos de la presencia simultánea de sentimientos opuestos, irreconciliables, al modo de una paradoja existencial, que perfila un sentir que no se logra hacer palabra expresiva, palabra «auténtica», como la llama Merleau-Ponty, «aquella por la cual una idea empieza a existir».¹⁰ En efecto, ni una *idea* ni la *expresión* del sentimiento empiezan a existir. «La posesión de sí», sostiene el autor, «la coincidencia consigo mismo», experiencias vitales del espíritu, no constituyen, dice, «la definición del pensamiento: éste es, por el contrario, resultado de su expresión...»¹¹ Por tanto, es cuando hay expresión, cuando se piensa, como bien lo plantea a lo largo de la *Fenomenología de la percepción*.¹² Pero ahora no estamos hablando de pensamiento, que exige la palabra y la expresión, sino de una experiencia, de un sentir, que puede estar eximido de esa expresión auténtica. A diferencia del pensamiento, la imposibilidad de decir de forma genuina un sentimiento no lo hace inexistente en quien lo siente. Sería como sostener que una experiencia que efectivamente estamos teniendo -aunque nadie más la tenga- en realidad «no la estamos teniendo, no nos está ocurriendo». Y esto, desde Protágoras, sabemos que es inadmisibile.¹³ La coincidencia con uno mismo, la posesión de sí, como *no definen* al pensamiento, pueden rebasar los linderos de la expresión y el pensar. Es uno el que sabe y siente de sí; si se traiciona o se posee. Me refiero, entonces, a un sentir de sí que se impone a la palabra y a sus fuerzas expresivas. A una experiencia capaz de sustraerse a lo narrado, a lo descrito, a lo comunicable, y que no tiene que llevar consigo la inteligibilidad que exige el pensamiento. No siempre el sentir es «claro» o cómplice de la

¹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 2000, p. 400.

¹¹ M. MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 398. Expresión que no es más que la «ilusión» de «haber eternizado en nosotros un momento de vida fugaz».

¹² Cfr. pp. 194 y ss.

¹³ El hombre es medida de todas las cosas, precisamente, desde su *aisthesis* que en ningún caso es falsa. Cfr. *Teeteto*, 152a y ss.; SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis pirrónicas*, I, 216 y ss.; A. MELERO, *Sofistas, testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1996; L. ROJAS-PARMA, 'Protágoras y el significado de *aisthesis*', *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, Vol. 71, 2015, pp. 127-149.

expresión, ni de la palabra genuina que porta, al modo de Wilde, la conmoción de lo sentido.

Quizá sea oportuno recordar que «es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido», como sentenció con razón el filósofo.¹⁴ Pero como estamos hablando de sentir, y de un sentir que incluso se exime de la palabra,¹⁵ podemos plantearnos esta irreverencia ante «lo lógico». En efecto, si se desafía al pensamiento y al principio de no contradicción, se carece de lenguaje significativo, como dice Aristóteles, y «un individuo tal no diría realmente nada ni para sí mismo ni para el otro».¹⁶ Como ocurre con el sentir de sí que no se dice ni se piensa. *Pero se siente*. Y si hablamos de sentir, el filósofo nunca exigiría *logos* y *apodeixin* a lo sentido. En realidad, el sentir de sí es más próximo a la «oscuridad» de Heráclito, pues el deseo y el rechazo, el amor y la renuncia, la serenidad y la desesperación, están presentes *al mismo tiempo* como en una naturaleza que se impone, y trae recuerdos de aquella *physis* que hace de todo lo mismo. «Como (una) y misma cosa existen en nosotros: lo viviente y lo muerto, lo despierto y lo durmiente, lo joven y lo viejo...»¹⁷ Es un sentir de sí como la *physis*, que «gusta de ocultarse».¹⁸

Esa paradoja amorosa del amante que perfila un sentir de sí, también la ilustra, y de nuevo recorro a la espiritualidad femenina del siglo XIII, unas líneas de Beatriz de Nazaret:

¡Ah, santos deseos de amor, qué fuerza cobráis en un alma amante!
¡Es una pasión bienaventurada, un agudo tormento, un dolor constante,
una muerte terrible y una vida muriendo!¹⁹

En el sentir de sí del amante silente deben resonar con fuerza esas palabras monacales. Y ni Beatriz ni el amante nos las podrían «explicar». Este amante que renuncia sin poder *dar razón*, sin poder *explicarlo*, pero con «un agudo tormento» y «una vida muriendo», padece en silencio su experiencia. Es probable, además, que su *actuar, lo que hace, lo que se ve*, resulte *incomprensible*. Entre otras cosas, al faltarle la palabra, le falta lo que

¹⁴ *Metafísica* Γ, 1005b 15 y ss. *To gar auto hama huparchein te kai me huparchein adunaton to auto kai kata to auto*

¹⁵ Lo que no puede hacer el amante del sentir de sí, es lo que tampoco puede el que trata de refutar el principio de no contradicción: decir algo con sentido para sí mismo y para el otro, cfr. *Metafísica* Γ, 1006a, 20.

¹⁶ *Metafísica*, Γ, 1006a 20-25.

¹⁷ *Tauto t' eni zon kai tethnekos kai to egegoros kai to katheudon kai neon kai geraion...* trad. de M. MARKOVICH, *Heraclitus*, Mérida, U.L.A., 1969, frag. 41 (88 Diels-Kranz).

¹⁸ Frag. 8 Markovich, (123 Diels-Kranz). *Physis kruptesthai philei*. En el sentido de Heráclito, por supuesto, nada se resiste al *Logos*, porque todo es y está regido por el *Logos*. Sin distinción entre lo material y lo incorpóreo, en medio de la complejidad de la *physis*, sin embargo, la posibilidad del *decir* lo real sólo admite los fragmentos «oraculares». Para la refutación de Aristóteles, cfr. *Metafísica* Γ, 1006a 36-1009a 20.

¹⁹ BEATRIZ DE NAZARET, *Siete modos*, VII, 93-97, en V. CIRLOT y B. GARÍ, op. cit., p. 133.

Schopenhauer justamente llama «elocuencia», es decir, «... la habilidad de suscitar en los otros nuestro parecer sobre una cosa o nuestra intención al respecto, la habilidad de incitar en los demás nuestro sentimiento al respecto y hacerlos simpatizar con nosotros...»²⁰ Sentimos la tentación, entonces, de sentenciarlo y de exponer otras maneras de haber podido actuar, mejores y más acertadas, por supuesto, esas que suelen comenzar con el ingrato pluscuamperfecto del subjuntivo «hubiera», para pontificar «hubiera hecho», o peor aún «yo hubiera hecho», como si supiésemos del otro lo suficiente para hacer esos juicios.²¹ Algunas veces, cuando se habla del prójimo, la *epoche*, de Pirrón, sigue siendo un buen camino. El sentir de sí, por tanto, se desentiende del otro y atenta contra la consistencia, la coherencia y ampara desencuentros, paradojas, dilemas, que conscientemente se padecen, y que son parte –si es el caso- de las experiencias que nos constituyen. No somos claros y distintos, transparentes, libres de contradicciones, laberintos, desiertos, perplejidades; en el alma habitan misterios que, algunas veces, con dolor y belleza, se tornan en sentir de sí.

En un verso de la *Hora absurda*, escribe Pessoa:

Todas mis horas están hechas de jaspe negro,
mis ansias todas talladas en un mármol que no existe,
no es alegría ni dolor este dolor con el que me alegro,
y mi bondad inversa no es ni buena ni mala...²²

8

Desde lo que no es alegría ni dolor, pero que es un dolor que nos alegra, una *bondad inversa* que no sabe de bien ni de mal, desde un amor cuyo nombre más alto es infierno, *se vive* en el corazón del sentir de sí. Como se vive esa «pasión bienaventurada» de Beatriz, que también es una

²⁰La definición de Schopenhauer contrasta especialmente con el sentir de sí, pues muestra su minusvalía, por así decirlo, ante la palabra. A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, F.C.E., México, 2012, p. 120. Complemento al libro primero, cap. 11.

²¹ Podemos recordar el célebre abandono de Kierkegaard a Regina Olsen. Pues aunque él lo «explique», entre otros conocidos lugares, en una de sus cartas a Emil Bösen -me refiero, en este caso, a la carta de 1 de enero de 1842-, y trate de decir que el abandono es por el bien de Regina, que no quiere «iniciarla en sus tristezas», suele quedarnos –al menos a algunos- un sabor a absurdo e incompreensión. Sabemos que el matrimonio es para el filósofo «la suprema expresión del amor», y que, a pesar de ello, renuncia a él. «Por una razón -escribe De Rougemont- que sigue siendo su postrer secreto». O quizá, por la imposibilidad de *decirla*. Aquí hay amor y renuncia. Y si recordamos también una definición como la de Diotima, en la que el amor es deseo de poseer siempre lo amado, cfr. *Banquete*, 206b, esa simultaneidad de contrarios es, ciertamente, incompreensible. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Cartas del noviazgo*, Leviatán, Buenos Aires, 2005, p. 101; D. DE ROUGEMONT, *Los mitos del amor*, Kairós, Barcelona, 1999, pp. 97; 73 y ss. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, Alianza, Madrid, 2003, p. 158.

²² F. PESSOA, 'Hora absurda', trad. A. Ordoñez, en *Nexos*, México, n° 34, 1980, pp. 35-37.

«muerte terrible». Como el amante que renuncia, sin poder dar cuenta de su retirada; el que roba otra línea a Pessoa para decirse, sin poder decir más: *y tu idea sabe a recuerdo del sabor de un espanto...* Es el sentir que se guarda en sus paradojas, el que se vive en horas absurdas, y que no aspira reconocimiento. El que, en el mejor de los casos, es como el Apolo de Heráclito, que no revela (*oute legei*) ni oculta (*oute kruptei*), sino que insinúa (*semainei*).²³

Jean-Luc Chrétien en su disertación sobre *Lo inolvidable y lo inesperado*, describe lo inolvidable de una manera –bella, además– que se aproxima a lo que se perfila como sentir de sí: «Lo inolvidable no es aquello que aprehendemos a perpetuidad y que no puede hurtarse a la memoria, sino aquello que no cesa de aprehendernos y a lo que no podemos hurtarnos». ²⁴ En otras palabras, lo que llamamos sentir de sí no se supone sentido infinitamente, como imposible de dejar de sentirse; sino como lo que nos arroja y nos contiene en su sinsentido, y que, a pesar de ello, no podemos disolver o ignorar porque «no podemos hurtarnos» a él. El sentir de sí, como ocurre a la reminiscencia, se hace vida tras una experiencia, pero una experiencia que, por lo descrito por Chrétien, ha de ser «inolvidable». Con tanto impacto sobre el espíritu que incluso se torna en paradoja y desafía al sentido. Nadie siente por uno, por supuesto. Pero un sentir que no puede ni hacerse palabra, que se traiciona cuando se narra, pero que nos estremece en su silencio, sólo puede ser un *sentir de sí*.

9

β. «¿QUIÉN PUEDE TESTIMONIAR?»

Quando se falsea la justicia, ¿no lo ve el Señor?
Lamentaciones, 36

Esto implica, entonces, que no estamos hablando de un secreto. El sentir de sí no es un secreto que guardamos de nosotros mismos. Eso es otra experiencia, es otro momento del espíritu. El secreto, ciertamente, tampoco puede decirse, pero el suyo es un «no poder» por inconveniente, arriesgado

²³ *Da señales*. Frag. 14 Markovich, (93 Diels-Kranz). El amparo que brinda la poesía, en este caso, al sentir de sí, tiene que ver con lo que apunta Gadamer con mucho tino: «Pues lo que ella evoca por medios lingüísticos es, ciertamente, intuición, presencia, existencia; pero en cada individuo que recibe la palabra poética encuentra ésta un cumplimiento intuitivo propio que no puede ser comunicado», H.-G. GADAMER, 'Poetizar e interpretar', en *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 77. La poesía ofrece refugio justamente a ese *cumplimiento intuitivo propio que no puede ser comunicado*, a ese hondo sentir de sí que algunas veces sufre la desestima de su silencio. Él es *intuición, presencia, existencia*. Se reconoce, entonces, un espacio de uno que *no puede ser comunicado*, que no puede ser dicho, y que la palabra poética es capaz de invocar y acoger en toda su verdad.

²⁴ J.-L. CHRÉTIEN, *Lo inolvidable y lo inesperado*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 110.

o comprometedor; así, por una prohibición y no por una auténtica imposibilidad. Además, junto a ese «no poder decirse» que lo caracteriza, su deseo íntimo es *ser contado* y, por supuesto, comprendido. Se sostiene en la prohibición –adornada de promesas y juramentos– mientras permanece al asecho de salir a la luz, de cumplir su deseo de *ser contado*. Pero el sentir de sí, aunque quiera, *no puede ser dicho*, y menos aún comprendido; pues su particularidad no es lo oculto, sino resistirse a la palabra. Se atribuye a Joseph Mankiewicz que «la diferencia entre la vida y las películas es que el guión tiene que tener sentido»; parafraseando esta sentencia maravillosa diríamos que el secreto, para que lo sea, tiene que tener sentido, y mucho sentido para que haga honor a su *status* de secreto. Pero el sentir de sí, como ocurre con la vida, no lo tiene *una vez que trata de hablarse*; y se rebela ante la palabra al punto de ser inexpresable. Lo más extraño es que tiene «sentido» en la interioridad de quien lo siente, o lo padece en su sinsentido, que es un poco lo mismo. El secreto implica siempre al otro, del que se habla o a quien se le habla. Su fuerza es el silencio temporal, la publicidad de voz baja, y su relación infiel con lo oculto. Pero lo que ahora nos ocupa se exime absolutamente del otro y de la palabra; pues justamente allí se vacía de sentido. A diferencia del secreto, no hay nada qué contar.²⁵

Así, no se trata de algo que *debamos* callar. Como una verdad amorosa de esas que no conviene revelar. Y es importante distinguir el sentir de sí del secreto, especialmente en asuntos del amor. En el caso del secreto, se sabe

10

²⁵ "El secreto se define como un 'encubrimiento intencional', como una ocultación de algo que merece un juicio negativo, sea por parte de las audiencias excluidas, sea por los mismos que mantienen el secreto", H. BÉJAR, 'Individualismo, privacidad e intimidad: precisiones y andaduras', en C. CASTILLA DEL PINO (comp.), *De la intimidad*, Crítica, Barcelona, 1989, p. 46. Sin embargo, no estoy segura que el secreto implique, como dice la autora más adelante, «un código de lealtad muy estricto», p. 47. Más cerca de la naturaleza del secreto está el célebre mito del peluquero del rey Midas. Tras recibir el castigo de Apolo de convertir sus orejas en horribles orejas de burro, el rey se dedicó a esconderlas bajo su corona. «Sólo su peluquero –escribe Grimal– sabía el secreto, y le estaba prohibido, bajo pena de muerte, revelarlo a nadie. El pobre hombre, abrumado por el peso de un secreto tal, no pudo contenerse más y, haciendo un agujero en el suelo, confió a la tierra que el rey Midas tenía unas orejas monstruosas». Conocemos el final: Las cañas que crecían de aquella tierra se pusieron a repetir, murmurando al viento «el rey Midas tiene orejas de burro», Cfr. P. GRIMAL, *Diccionario de mitología*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 357. El mito concentra de manera maravillosa el corazón del secreto: la imposibilidad de mantenerlo callado *siempre*, como se supone que ha ocurrir –a menos que se nos autorice a decirlo–; la necesidad de contarlo a alguien (a algo, en este caso) que es «seguro» y «confiable» (como el agujero de la tierra), y que, por supuesto, «también» mantendrá el silencio; y terminar en murmullos que se esparcen con la fuerza de voces que trae el viento. Es grandiosa la imagen del murmullo de viento: pues es posible que se entienda a medias lo que se dice y, lo que logra entenderse, para que recobre su pleno sentido, se adereza con la propia fantasía del que lo repite –lo murmura–. El deseo íntimo del secreto es ser contado, con ese tono especialísimo del murmullo, *sotto voce*. El secreto lleva consigo una dinámica compleja entre el silencio, la promesa y la revelación inevitable.

muy bien por qué no puede hacerse público un amor. Y aunque haya un hondo sufrimiento en quien guarde consigo esa verdad, en todo ese drama hay palabra. Con toda seguridad, graves reproches contenidos; lágrimas queriendo ser narradas. El amor de Fedra por Hipólito en la tragedia, nos lo ilustra muy bien. Sabemos que Fedra *no puede* hablar, y su silencio *es*, por supuesto, el del secreto. Confesar su amor apasionado por el hijo de su esposo, trae consigo, como ella misma lo confiesa, gravísimas consecuencias. Su entrega a la muerte paulatina, su repentino disfrute por la caza, son indicios de su amor; y cuando la nodriza *logra descubrirla*, entonces – lamentablemente- tiene algo *qué contar* a Hipólito. Sabemos de la magnitud de la tragedia una vez que el secreto sale a luz: Fedra no podía hablar por la gravedad de su secreto, no porque fuese inexpresable su sentimiento. Pero el sentir de sí es algo distinto. Su experiencia compleja de amor «no dicho», como se ha apuntado, implicaría la imposibilidad de la palabra genuina, de la expresión auténtica. Además, por su orfandad de *logos* necesariamente prescinde del otro, permanece ajeno a la comprensión, y no puede estar a la espera de nada.

Es como Cernuda, cuando escribe en *Precio de un cuerpo*:

Si yo te hablase
Cómo el amor depara
Su razón al vivir y su locura,
Tú no comprenderías.
Por eso nada digo.²⁶

11

Es el corazón de un sentir de sí que se pregunta, con García Lorca, *¿Qué lluvia de silencio me ha dejado estremecido?*²⁷

Pero el de Fedra es un amor secreto. Su conflicto es que «ama al hijo de su esposo». Y eso *se puede decir*, en el sentido de ponerse en palabras; aunque no *se deba decir*. Se comprende perfectamente bien lo que Fedra calla; y no pierde su sentido –por el contrario- cuando se revela. Así, amar al que no se debe, al equivocado, al del escándalo, no ilustra lo inexpresable del sentir de sí. Y el amante que lo sufre, el que desea y rechaza, el que desespera en serenidad, poco tiene qué ver con histrionismos como los de Fedra, y con yerros escandalosos de *los que se puede hablar*.

Ahora bien, si no se trata ni siquiera de un secreto, desde el punto de vista del otro se puede cuestionar la relevancia de esta experiencia. Podría asumirse como una fantasía, imaginación, confusión, incluso «locura» - versiones del *no ser*- que poco tendrían qué hacer, en todo caso, con el estar factual en el mundo, con ese espacio donde la gente sabe cosas de uno y donde uno es lo que la gente sabe. Sin embargo, estamos hablando de sentir, de sentir de sí, de lo que tiene que ver con lo que ocurre íntimamente,

²⁶ L. CERNUDA, *Antología*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 307.

²⁷ En 'Nido', *Antología poética*, Edaf, Madrid, 1981, p. 60.

aunque sea paradójico, y que no se esfuma ni se disuelve porque no pueda ser dicho. El Abraham de Kierkegaard, su «Particular», lo sabe muy bien. Y puede venir a socorrernos por un momento. La «paradoja» protagoniza su vida, y la incompreensión del prójimo es el borde de su existencia:

Y la angustia y el dolor de la paradoja residen en que Abraham – hablando en términos humanos- no puede hacerse comprender por ninguna persona. Sólo en el momento en que su acto está en contradicción absoluta con lo que siente, sólo entonces sacrifica a Isaac, pero al pertenecer la realidad de su acción a la esfera de lo general, es y continuará siendo un asesino.²⁸

Esa «esfera de lo general» sabemos que alude a la ética, y la experiencia de Abraham implica la situación más extrema de dificultad e incompreensión por parte de los demás, de los que encarnan el buen vivir que todos reconocen. Y sentimos que el *reconocimiento* de los otros tiene aquí un rasgo importante en la vida tranquila que se aspira llevar. Es extraño cómo tal imposibilidad de *hacerse ver*, de no contar con un escultor que descubra nuestras maravillas internas,²⁹ resulte tan importante para la vida. Sentirse incomprendido parece una manera de no poder prescindir del otro. Si juzgamos, entonces, a Abraham desde allí, desde la «generalidad», ignorando los procesos de su interioridad, su angustia y su amor, por supuesto que no es más que un asesino. La reflexión de Kierkegaard sobre Abraham nos deja siempre en el desierto del asombro ante los misterios del espíritu, su contradicción y su espesor, y nos alerta ante el juicio que sólo se orienta por las conductas del otro como si no hubiese nada más. Como si tras el hacer del hombre *nunca* hubiese fondo y conmoción; como si inevitablemente todo fuese «su resultado».³⁰ Así, por ejemplo, lo afirma Rosset: «Fuera de los signos y de los actos que emanan del yo y me identifican como quien soy, no hay nada que sea mío ni propio de mí».³¹ Y si bien ahora no me refiero al «yo», sin embargo, esa alusión a vaciarnos de lo «mío» o «propio de mí», si la asumimos, sin más, haría de Abraham el más oprobioso asesino. Y todo su amor y su angustia se desplomarían en los

²⁸ KIERKEGAARD, op. cit., pp. 134-135. Cfr. ROUGEMONT, op. cit., pp. 82-83; sobre la paradoja, pp. 102-105.

²⁹ Alusión al inicio del discurso de Alcibíades sobre Sócrates, cfr. *Banquete*, 215b.

³⁰ Cfr. KIERKEGAARD, op. cit., p. 121. *Gignomena*, como diría Sócrates, cfr. *Teeteto*, 157b. La experiencia de Abraham -la fe-, es distinta de la experiencia del sentir de sí, pues Abraham actúa en absoluta contradicción con lo que siente: su amor por Isaac. Pero el sentir de sí implica la presencia, al mismo tiempo, de emociones irreconciliables. Al modo del amante que renuncia a su amor, que siente de sí entre el deseo y el rechazo. O de la beguina que consume su amor con Cristo, pero que también es Dios Padre intangible. Ambos encarnan un sentir de sí cuando congregan emociones incompatibles, paradójicas, que se escapan a la palabra cuando tratan de *decirse*, de *decirse con sentido*, y de expresar lo *auténticamente vivido*. Sin embargo, el que siente de sí comparte el silencio con Abraham.

³¹ C. ROSSET, *Lejos de mí*, Marbot, Barcelona, 2007, p. 6. Cfr. *Teeteto*, 157b.

abismos del *no ser*. Como se desplomaría todo este sentir de sí, que mora tras los «signos y actos que emanan del yo». En este caso hay un fondo y, aunque silencioso y tenso, no por ello inexistente. Y si lo es para el otro, es evidente que *no* para el que lo siente. La verdad de lo sentido no se calibra con el asentimiento o no de los demás. Así, pregunto con Derrida: «¿Hay testimonio para la locura? ¿Quién puede testimoniar? ¿Testimoniar es ver? ¿Es dar razón?».³² Testimoniar sobre el otro, ser *martyr* (testigo), ¿es sólo ver?

Cuando Nietzsche compara a Kant y Schopenhauer con Platón, Spinoza, Pascal, Rousseau y Goethe, no lo hace refiriéndose a sus talentos, sino a sus almas, y señala que los dos primeros saldrían perjudicados, pues «sus ideas no representan la historia de un alma apasionada, no hay en ellas una novela que adivinar, nada de crisis, de catástrofes, de horas de angustia; su pensamiento no es al mismo tiempo la biografía involuntaria de un alma».³³ Si somos un hacer sin fondo, si no hay «nada propio», si no es posible ninguna angustia callada, no habría nada que adivinar, nada que sospechar, ningún alma sufriente que se sostenga en un silencio apasionado. Probablemente Kant, en estas comparaciones de Nietzsche, lleva la peor parte: es «insignificante», «carente de amplitud y potencia» -si bien es «honrado en toda la extensión de la palabra»-, porque «ha vivido pocas cosas, y su manera de trabajar le roba el tiempo que necesitaría para vivir: no hablo, entiéndase bien, de groseros acontecimientos exteriores, sino de las oscilaciones y los destinos a que está sujeta el alma solitaria y silenciosa, cuando tiene sus ocios y se consume en la pasión y en la meditación».³⁴ Ese *vivido* enfatizado tiene que ver con los destinos del alma solitaria, con sus vaivenes interiores, con sus cavilaciones inflamadas, donde va ocurriendo la vida. Los «groseros acontecimientos exteriores» no son la existencia entusiasmada, ni las catástrofes que sufre el alma consigo misma. Tampoco el sentir de sí que no encuentra su camino en el *spectaculum*. Que no es tribuna. En realidad, y si no somos abandonados de la imaginación, siempre hay algo seductor en entrever al otro, presentirlo, para adivinar, como bellamente dice Nietzsche, «la biografía involuntaria del alma». «¿Quién puede testimoniar?»³⁵

Si fuésemos sólo el resultado, esos signos y actos del yo, seríamos sólo esos groseros acontecimientos exteriores ya nombrados, mientras nos decantamos sólo a través de nuestras obras y hechos. Con ello, problemas filosóficos tan gruesos como las intenciones, por ejemplo, quedarían –una vez más- en entredicho, y si bien disertar sobre ellas escapa a este espacio,

³² J. DERRIDA, 'Ser justo con Freud', *Resistencias al psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 107. Cfr. R. PADEL, *A quien los dioses destruyen*, Sextopiso, Madrid, 1995, p. 231.

³³ F. NIETZSCHE, *Aurora*, Editores mexicanos unidos, México, 1981, p. 178.

³⁴ NIETZSCHE, op. cit. p. 178. Cursiva del autor.

³⁵ Y quizá tampoco Nietzsche debería *testimoniar* con tanta vehemencia sobre Kant.

ahora aludo a que, como parte de la interioridad, de lo *no visto* y *no sabido* por el otro –si es el caso- quedarían disueltas en los resultados de lo que hacemos. Algunas veces hay una feliz coincidencia entre resultado e intención; otras veces, sabemos que no es eso lo que ocurre.³⁶ Y si no es posible medir, probar, demostrar el propósito de nuestra acción una vez que su resultado no ha sido el esperado –aunque sí pueda decirse-, no negamos la experiencia desagradable que nos invade cuando eso sucede.³⁷ Pedro Abelardo sostenía que en la remuneración del bien y el mal, Dios no se fija en el «resultado de la obra», pues «sólo atiende a la intención»: «Juzga el espíritu mismo en la intención o propósito, pero no en el resultado o en la obra externa... No se han de calificar [las obras] de buenas o malas sino a través de la intención de quien las ejecuta. Esto quiere decir que el hacerlas no es bueno o malo, sino porque se hacen bien o mal con la intención con que deben o no deben hacerse».³⁸ Si es Dios –y *no* el prójimo- el que puede hacer estos juicios sobre nosotros, si sólo un ser superior puede saber del auténtico propósito sin errar, se percibe una distancia, por así decirlo, con respecto al juicio que pueda hacer el prójimo que *nos ve*; esto es, el que sólo ve el resultado, el hecho, la obra. Pues eso es, en efecto, *lo visible*. Si Dios ha de juzgarnos porque *puede* hacerlo, el juicio del semejante será siempre parcial o falible. Finito, como nuestra ineludible condición. Dios será el único capaz de nuestro silencio y de nuestro desencanto cuando el «resultado de la obra» no haya sido el esperado. Así, el que podría juzgarnos con verdad es el que conoce nuestro corazón, la inquietud que lo agobia. «¿Quién puede testimoniar?» Parece que sólo Dios.³⁹

14

³⁶ Cfr. EPICTETO, *Enquiridión*, Ánthropos, Barcelona, 1991, edición bilingüe, trad. J. M. García de la Mora, Capítulo XLV, p. 95. Asimismo, dice Krishna a Arjuna que el sabio no se apegaba a los frutos de sus acciones; «Esta persona desapegada siempre está libre de las reacciones resultantes del bien y del mal», es independiente de lo que está fuera de su dominio, como el éxito o el fracaso, *El Bhagavad Guita, tal como es*, The Bhaktivedanta Book Trust, Los Ángeles, 1976, 20, cap. IV, p. 121.

³⁷ Sin considerar ahora las intenciones inconscientes, cfr. S. Cavell, 'Una cuestión de intención', en *Analys-art*, Caracas, vol. 13, 1995, pp. 32-37; o el denso problema que señala Sócrates cuando distingue *creer* que se sabe lo que se quiere, de lo que *realmente* se quiere, cfr. *Gorgias*, 466b-468e.

³⁸ PEDRO ABELARDO, *Conócete a ti mismo*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 39-40.

³⁹ Una visión serena acerca de los juicios que hacemos sobre los otros, en la que se asume una perspectiva «limitada» del hacer ajeno, es la de Castilla del Pino: «Imaginar la intención que antecede a un acto es imprescindible, pero certificarla para darla a la publicidad no es tolerable. Las más de las veces, esta aseveración intencional se acompaña de otras que parecen conferir autoridad, como 'yo lo conozco bien', 'dímelo a mí: si estuvimos en el colegio juntos', y cosas por el estilo. El observador de la actuación sobre la que infiere debe atenerse, *si ha de hablar de ella*, sólo y exclusivamente a lo observado, que es lo público, no a la intención de la actuación observada, que es íntima», Castilla del Pino, C.: «Público, privado, íntimo», en Castilla del Pino (comp.), op. cit., p. 30. Cursivas añadidas. Sin embargo, inevitablemente sólo podría hablar del resultado o de la acción, de *lo que se ve*. Por ello, quizá siempre esté en lo cierto Epicteto cuando afirma: «... no hables

Con todo, ahora tratamos una situación más dramática del sentir, pues se enfrenta a la imposibilidad de hacerse palabra. Decía Gorgias, también con drama, que si algo existiera y fuera cognoscible sería incomunicable.⁴⁰ Ya nos alertaba desde su *logos* educado ante la dificultad del decir, incluso lo pensado. Recordamos también a Siddharta, en aquella escena en la que dice a Govinda, lleno de preguntas, que la sabiduría cuando es dicha se vulgariza. Y con Siddharta doy un paso más para referirme a la sabiduría de uno mismo. Pues esa imposibilidad que se vive desde el silencio, también es una revelación de nosotros mismos. De un sentir que nos vivifica, aunque lleve consigo la pena que causa lo que no logra ser dicho. Pero si se prescinde del otro, emprender el camino de conocerse se aleja de los procesos del «mírate a ti mismo» (*ide sauton*),⁴¹ de Sócrates, luz primera del *saberse*, pues ese *mirarse* siempre implica al otro para *mirarse*, y una relación de amor en la que los amantes fungen como espejos de sí mismos. El alma mirándose en otra alma, recibiendo desde allí su propia imagen, cumple con la honrosa tarea de «cuidar de sí». Aunque estos caminos del conocerse, muy a pesar de Sócrates, no sean los caminos de todos. El sentir de sí no es un dios, como el dios que encuentra el enamorado en el alma amada, que es su propio dios,⁴² pero tiene el ímpetu de lo divino porque supera nuestras fuerzas. Y tampoco nos resulta extraño que lo divino no pueda ser dicho. Se trata de una experiencia quizá, inusual, pues no todas las almas del mundo saben de este no-poder-decirse-de-sí-mismo. Cuya existencia es más sencilla y hasta más feliz, llena de lo que se comparte, de lo que se sufre o se ama junto al otro. La vida en la que «la verdad se dice de muchas maneras», en la que uno llora o ama al amparo del otro. «Al éxtasis del sufrimiento se opone el éxtasis de la palabra».⁴³

Pero saber de uno desde el silencio es otra experiencia. Es complejo porque se trata de una mirada de sí que prescinde del otro, de ese verse en el alma ajena, y que se hace posible sin la reflexión que exige el *logos*, sin la claridad que aporta el pensamiento. Sin el diálogo interno que lo caracteriza.⁴⁴ Este camino del saber de sí nos conduce a consultar, al modo del oráculo, nuestras experiencias íntimas, esenciales. Inolvidables. Esas que a veces no se enfrentan, por la confusión de su impacto o por su desafío al pensamiento. Y escuchar su sentencia, como si hablara una Pitia, y atender al

de la gente reprendiendo o alabando o haciendo comparaciones», op. cit., pp. 74-75. *Malista de me peri anthropon psegon e epainon e sugkrinon*.

⁴⁰ Cfr. SEXTO EMPÍRICO, *Contra matemáticos*, VII, 65 y ss.

⁴¹ *Alcibíades I*, 132d.

⁴² *Alcibíades I* 133c; *Fedro*, 252c y ss.

⁴³ Chrétien, op. cit., p. 99.

⁴⁴ Cfr. *Gorgias*, 493b-c; *Fedro*, 253e-255b; *Teeteto*, 189e-190a; *Sofista*, 263e.

sentido de lo revelado en enigma. Quizá esa sea la única palabra posible.⁴⁵ Eso nos ronda, y se hace sueño, lágrima, deseo, aunque regresa inevitablemente al silencio. La sabiduría de uno mismo no se puede «explicar». Ese sentir de sí silencioso, pero con el poder de darnos hondura, fondo, también nos constituye, también es saber de sí.

γ. NO LO DIGO, NO SE VE, PERO EXISTE

¡Sabed sufrir un poquito por amor de Dios sin que lo sepan todos!
SANTA TERESA DE JESÚS

Bicéfalos y confundidos, errantes, creyendo que *es* lo que *no es*, nos pinta la diosa de Parménides en una evidente imagen de locura. Viendo lo que *no es* como lo que *es*, confundidos entre lo que no existe creyendo que existe, al modo de un *maniates*. La locura es, como afirma Padel hablando de la locura antigua, un «vagabundeo» del alma y el cuerpo, un salirse del recto camino, andarse por los costados de la razón, en un vagabundear sin rumbo por los bosques perdidos del hogar.⁴⁶ Ese vagabundeo es un movimiento que nos recuerda ese andar sin rumbo de los bicéfalos, en medio de la inestabilidad siempre lejana de la seguridad del *logos*. Así, abandonaremos esa locura del *no ser* cuando nos detengamos en lo que se piensa y se dice con sentido, y suspendamos el «movimiento» en favor de la racionalidad de lo comprensible. Ese espacio silencioso que se le escapa a la razón, y la *hybris* que a veces la acompaña, ese sentir de sí inexpresable, parece que tiene sus visos de «locura». Nada distinto diría la diosa, o cualquiera que rechace *lo sentido* que no logra expresarse.

A propósito del silencio, sostiene Bernabé:

La intención de la diosa es decretar la simultánea expulsión de 'lo impensable' y 'lo irreal' del ámbito de lo válido. De uno y otro sabemos, además, que la causa última de este decreto de ostracismo no es otra que la imposibilidad: hay una única *polis*, una única ciudad; y esa 'ciudad', única ciudad posible (por única ciudad pensable), arroja a su exterior un resto que ya no será silencio, sencillamente, nada, la nada de lo que ni-es-ni-es-pensable.⁴⁷

La condena al ostracismo de lo indecible, del silencio que se disuelve en «nada», es la que los mortales errabundos de la diosa miramos con nostalgia. Los que sentimos la resistencia de eso «imposible» a estrechar

⁴⁵ «La sibila con boca delirante enuncia cosas lejanas a toda alegría», Heráclito, Frag. 75 de Markovich; (92 Diels-Kranz). *Sibulla... mainomenoi stomati... agelasta... phtheggomene*.

⁴⁶ Cfr. PADEL, op. cit., pp. 183 y ss.

⁴⁷ BERNABÉ, op. cit., p. 157.

vínculos con la inexistencia, aunque no se piense ni se diga. Convertir ese silencio en nada, vaciarlo de su significado vital, nos vacía también un poco de nosotros mismos. Y conocerse no siempre es vaciarse, es reconocer lo que está en uno, y hacerse cargo.⁴⁸ Convertir el silencio en nada es admitir, además, que sólo «hay» lo que se *ve*, y que sólo somos lo que somos con el otro. Desde el punto de vista ajeno, probablemente sea así; desde el punto de vista del que siente, la experiencia puede ser distinta.

Con el sentir de sí no hablamos de una condición grata para la vida: se exige del espejo amoroso que hace posible verse a través del otro, del alma que mira al alma, como bellamente lo dijo Platón, lo que ya nos hace lúcida la pena. No hay alivio del decir o del compartir. Se resiente el auxilio de esa *sympatheia*, de alguna palabra cómplice. En cierta forma, el sentir de sí implica asumir una condición de *hupokrites*, pues *lo que se ve* es algo distinto de lo sentido. Pero con una salvedad: el buen actor desaparece para dar vida a su personaje; busca dentro de sí y logra hacerlo presente. Pero el que siente de sí no se vuelve «otro», no desaparece y vive desde lo que no se expresa.⁴⁹ Y en su camino de desdoblamiento, sintiendo distinto de lo que hace, no es más es un actor deshonesto. Esto supone que compartirse sí importa, que no poder hacer palabra genuina lo sentido es penoso. Que hay algo vital en el mostrarse y el hacerse ver. Y aunque la experiencia de ese mal *hupokrites* no sea pública, reconocida, inevitablemente la padece. Por tanto, esa condición inexpresable no parece tener el poder sobrenatural de hacer inexistente lo que se vive.

Así podemos sentirlo en un verso de Rafael Cadenas:

*Soy la eclosión muda de lo yacente. Una horda gárrula
sale de la inercia y vuelve a ocultarse.
La respiración no puede con lo no dicho. Lo no dicho
golpea contra las paredes. Voy, dando traspies, a cumplir.*⁵⁰

Esa horda gárrula *no puede hablar*.

Dando traspies, el mal *hupokrites* va a cumplir.

Y a pesar de *lo no dicho*, es importante volver a unas líneas de Rosset, que apuntan precisamente a lo contrario:

Pues la gente se atiene a nuestros hechos y gestos (da igual que éstos hayan sido en realidad trucados y falseados), no a lo que nos pasa por la cabeza. Y el ámbito de los hechos y los gestos, como el de los papeles y documentos, ligado a nuestra identidad social, es lo único que tiene curso

⁴⁸ Cfr. *Alcibíades* I, 133d y ss.; *Fedro*, 252e-253a.

⁴⁹ Si es un amante que siente deseo y rechazo, amor e ímpetu de renuncia, cualquier acción o palabra que exprese con la amada o sobre la amada, será siempre insuficiente, inadecuada, traidora del propio sentir. Entonces habrá de *actuar* según la circunstancia y el contexto, y no según su corazón.

⁵⁰ R. Cadenas, *Intemperie*, Caracas, Actual, 2011, p. 51.

oficial; todo lo demás, todo lo que podamos pensar o imaginar provisionalmente, pertenece al orden inescrutable e incierto de nuestras fantasías y ensoñaciones, de nuestras *cogitationes privatae*, como diría Descartes, o sea de una identidad personal que nadie conseguirá jamás llegar a conocer ni hacer reconocer oficialmente.⁵¹

Es indiscutible que «la gente se atiene a nuestros hechos y gestos», y que eso nos otorga la «identidad social». Y es indiscutible casi todo lo que se afirma. Sin embargo, al «pensar» e «imaginar» habría que añadir «sentir» –no creo que ahora se asuma implícito en el pensamiento y la imaginación–, que si, en efecto, se nos presenta inescrutable, *no por ello se nos ha de volver incierto*. Es «incierto», para el autor, porque pertenece a nuestras fantasías y ensoñaciones; porque nadie llegará a conocerlo ni podrá ser reconocido. De manera que lo cierto o no de lo sentido –y para que deje de ser una ensoñación– depende de su reconocimiento público. Si bien no me ocupa, como a Rosset, el grueso problema de la identidad, ni me refiero a *cogitationes privatae*, por supuesto, me parece oportuno retomar estas ideas que afectan el sentir de sí. Pues lo que es incognoscible para los demás, lo que no se vuelve hecho o documento oficial, entra en los espacios de la fantasía y la quimera. En otras palabras, en aquellos antiguos abismos del *no ser*. Como si el sentir de uno mismo, por no ser público, y en este caso silente, fuese inevitablemente irreal. Por tanto, nuestro sentimiento callado no sería más que una ensoñación o una fantasía provisional. Lo que trae consigo la necesidad de asumir un vínculo necesario entre existencia y reconocimiento público; porque lo que el otro no ve de mí, parafraseando a la diosa, *no es*. Hemos de decir que, como consecuencia, no es importante el que siente, el que padece lo que no puede ser reconocido, pues queda condenado al ostracismo de lo incierto. Y tiene sentido que no sea importante, además, si su sentir no es más que una ensoñación. La posibilidad de lo *que es*, de lo *que es* de uno, depende del reconocimiento.

Así, la vida sería un poco «me reconocen, luego existo». Lo que, sin duda, tiene sentido. En efecto, si nadie me reconoce como Fedra, probablemente no sea Fedra. Si nadie reconoce a Creonte como su rey, *no es* rey. Pero si nadie hubiese reconocido a Odiseo a su regreso, ¿habría dejado de ser Odiseo? Son momentos distintos de reconocimientos, pero reconocimientos al fin sobre alguien. Puedo decir, sin embargo, que soy Fedra aunque nadie me reconozca tal; que Odiseo es Odiseo aunque ni Penélope lo haya reconocido nunca; y que Creonte es el rey. Pero la vida, en todos los casos, y especialmente en el último, será muy difícil de sobrellevar. Pues es preciso señalar la complejidad de «ser» sin el otro. Con todo, el sentir de sí inevitablemente *ocurre*, si ocurre, en quien lo sienta, sea o no reconocido, y tiene qué ver con el saber de sí. Puede haber un lugar de reserva cuya existencia es ajena al reconocimiento. Si nadie nunca hubiese

⁵¹ ROSSET, op. cit., p. 5.

reconocido a Odiseo, ni siquiera Argos, ¿habría dejado de saberlo de sí? Que el origen de la identidad, cambiante y en devenir, tenga que ver con el reconocimiento del otro, probablemente admita poca discusión. Pero que toda experiencia, como el sentir de sí, pueda ser real sólo si es reconocida, es una *hybris* que desconoce la complejidad de la vida. Quizá más interesante sería decir que quien regresó a Ítaca veinte años después, ya no era Odiseo. Y, sin embargo, la sentencia definitiva será de Penélope: *...que si en verdad Odiseo ha vuelto a casa, otras maneras mejores tendremos para reconocernos: signos tenemos que sólo nosotros sabemos y nadie más.*⁵²

Así, sin desestimar lo que podamos argumentar a favor de la identidad social, como identidad posible, a veces no es fácil conceder que lo único verdadero de uno mismo dependa del *populum*, o que seamos sólo el documento en curso que el otro ve. Esto puede traer consigo un inclinarse, por así decirlo, hacia el asentimiento ajeno más que al cuidado de sí. Podemos invocar, a propósito de esto, las hermosas palabras que Epicteto escribe al filósofo: «Si alguna vez llegas a volverte hacia lo externo por querer agradar a alguien, sabe que habrás perdido el rumbo acertado. Conténtate, pues, en toda circunstancia, con ser filósofo (*en panti to einai philosophos*). Y si también quieres parecerlo (*ei de kai dokein boulei*), parécetelo a ti mismo y basta (*sauto phainou kai hikanon esti*)».⁵³ Asumiendo que Epicteto no se estremecería con un sentir de sí controvertido como el que nos ocupa –o con ningún otro–,⁵⁴ por supuesto, lo que resalto ahora es su auténtico desprendimiento de las opiniones ajenas, su advertencia sobre tomar el camino «hacia lo externo» (*exo straphenai pros*) como un rumbo equivocado, especialmente si lo que se busca es agradar o satisfacer (*aresai*) al otro. Lo que, en cierta forma, marca un poco el tono de nuestro actuar. Epicteto apunta al desacierto de vivir según los otros, buscando reconocimiento y abandonando el cultivo del propio ánimo que, para el estoico, debe mantenerse sereno y en sosiego. Y si la tentación de querer «parecer» abruma al filósofo, será suficiente que se lo parezca a él; así, ni siquiera el parecer (*phainou*), que siempre implica al otro, se aparta de sí mismo. Lo importante es él, no el auditorio. Por tanto, esa mencionada vitalidad del mostrarse, la necesidad de hacerse ver, Epicteto permite, al menos, repensarla: «parécetelo a ti mismo y basta». Hay, quizá, una posibilidad de emanciparse del «ser para el otro», o de necesitar al otro para «ser». Aunque, difícilmente, educaremos el alma en el sosiego, en lograr la *ataraxia*, sin la vida con los demás. En todo caso, estar en serenidad y ser siempre paciente, como aspira el estoico, *no lo otorga el otro*. Es la consecuencia de un exigente trabajo interior, y algo que uno sabe de sí. Y pretender reconocimiento, como dice Epicteto, no es un proceder del

⁵² *Odisea*, XXIII 100-110.

⁵³ EPICTETO, Capítulo XXIII, op. cit., p. 43. Modificaciones a la traducción.

⁵⁴ Cfr. EPICTETO, Capítulo I, op. cit., p. 3.

filósofo.⁵⁵ Sin embargo, el sentir de sí se lamenta por no poder ser hecho palabra genuina, extraña la reacción cálida del cómplice que comprende, y eso es un lamento por no poder ser reconocido. Porque no hay *alma que mira al alma*, sin reconocimiento. Lo que se puede plantear críticamente, desde Epicteto, es la vida vuelta hacia lo externo, la que sólo busca ser reconocida, asumiendo lo que ahora se cuestiona: que lo real sea equivalente a lo públicamente reconocido. Pues aunque el sentir de sí llore su silencio, no deja de existir ni de ser *sentido*.

Por tanto, si sólo somos hechos y gestos, al modo de papeles y documentos públicos, si lo que parecemos es lo único que llevamos con nosotros, experiencias como la del caballero de la fe, de Kierkegaard, o su Abraham, o las maravillas del alma de Sócrates, a las que alude el Alcibíades apasionado del *Banquete*, sólo serían quimeras o fantasías. Ellos, sin embargo, y ellos en especial, no son sólo el resultado; no son sólo el gesto de documento oficial. Y ninguno, como Epicteto, aspira reconocimiento. Si así fuese, si sólo fuesen fantasías, el caballero no sería más que un plumífero entregado a la contabilidad italiana,⁵⁶ Abraham un brutal asesino y Sócrates un viejo obstinado despreciado a muerte por Atenas. Y es evidente que en todos los casos podríamos decirlo, pues eso es *lo que se ve*. Pero qué juicio tan desacertado, tan pobre –y horrible- estaríamos haciendo.

En un sentido distinto, que cuestiona procesos interiores y lastima el sentir de sí, Rosset finalmente afirma: «Quien crea conocerse bien se ignora más que nunca, al no tener ningún sentimiento consistente de sí mismo al que hincar el diente... quien logra finalmente ver a los demás de frente, no ve nada».⁵⁷ ¿Qué significa tener «un sentimiento consistente de sí mismo»? Consistente no es nada en el mundo, lo sabemos desde Heráclito, y no tendríamos por qué serlo nosotros. Menos aún si somos capaces de tener sentimientos paradójicos. Con todo, podríamos preguntarnos si esa falta de consistencia del sentimiento de sí mismo, implica necesariamente su ignorancia. En efecto: ¿hay que ser consistente para ser cognoscible? Esto recuerda el argumento platónico contra el movimiento, según el cual sólo se alcanza la verdad si se ha alcanzado la esencia de lo buscado.⁵⁸ Y en tanto esencia (*ousia*) es estable y eterna y, así, distinta de lo sensible. Por tanto, «consistente». Recuerda también argumentos orientales como los budistas, para los que la irrealidad de todo –nosotros inclusive- se sustenta en su situación cambiante, mortal y condicionada.⁵⁹ La más importante de sus

⁵⁵ Esto también lo sabemos desde Sócrates, y nos lo recuerda con belleza el mismo Epicteto, op. cit., Capítulo XLVI, pp. 96-97.

⁵⁶ Cfr. KIERKEGAARD, op. cit., p. 91.

⁵⁷ ROSSET, op. cit., p. 8.

⁵⁸ *Teeteto*, 186c. Cfr. 186b-e; *Fedón*, 65c; 84b.

⁵⁹ Cfr. NAGARYUNA, 'Pratītyasamutpādhridayakārikā', trad. F. Tola y C. Dragonetti en F. Tola, y C. Dragonetti, *Filosofía budista*, Los cuarenta, Buenos Aires, 2013, pp. 91-113.;

consecuencias es que en realidad «nada existe», por esa condición inestable –que denuncia Rosset del sentimiento de uno mismo-, y que la «constitución» de las cosas es el vacío.⁶⁰ Por ello, si es irreal, *stricto sensu*, el «interior» –el alma, la conciencia, las percepciones, los sentimientos, todo-, también lo es el exterior. Así, lo que se ve de uno, la «identidad social», sería tan irreal como todo lo demás. Pues no ha dicho Rosset que esa identidad social esté libre de inconsistencia –lo que, por supuesto, sería muy extraño-. De manera que se nos dificultaría también argumentar a favor de esa exterioridad; y terminaríamos en una situación justificable –como Buda o Schopenhauer- desde el vacío. O, buscando la estabilidad, tendríamos que refugiarnos en esencias. Lo que, en este caso, resultaría mucho más extraño.

Por ello, siempre es posible repensar si nuestra condición fluyente y cambiante, como la de todo lo que existe, nos hace tan absolutamente desconocidos. Pues, de ser así, saber de nuestros sufrimientos, amores, tomentos o alegrías, todas condiciones pasajeras, sería imposible. Y habría que pensar con detenimiento si el que soporta un dolor intenso, del cuerpo o del alma, de pancreatitis o de despecho, no tiene un «sentimiento consistente de sí mismo al que hincar el diente». Y si el sentir de sí pudiera no ser *tan* fugaz, como tampoco pudiera serlo un dolor que se resista a la morfina, no puede dejar de ser transitorio, como todo sentir, pues, de lo contrario, habría que llamarlo «eterno». Y eso, claro está, es un absurdo. Lo que quiero señalar es que quizá no sea necesario tener un sentimiento consistente y eterno, para tener noticia de uno mismo. Que asumir que somos un fluir de opiniones, deseos, tristezas o placeres, como ya lo dijo Diotima,⁶¹ quizá no impida que nos conozcamos en nuestros distintos momentos vitales. Que saber de los cambios que acontecen en nosotros, es saberse. ¿Quién puede decir, sin más, que es ininterrumpidamente «consistente»? ¿Y quién no se ha desbordado de su propio sentimiento?

Por otro lado, esa suerte de límite que impone el sentir de sí con respecto a los otros, por sus características, invita a un andar contemplativo por las afueras de la *polis*, es decir, un andar solitario que deambula en su sentimiento colmado de silencio. Quizá otra posibilidad para el que calla su vida interior, si consideramos, por ejemplo, la vida del caballero de la fe.⁶² Otra ocasión para pensar en esa identidad social, y percibir hasta dónde es posible que nuestro sentir sea la quimera del *no ser*. Y otra posibilidad para

Samyukta-āgama anonyne, en A. Bateau, *Buda, vida y pensamiento*, Edaf, Madrid, 1981, pp. 170-171.

⁶⁰ Cfr. NAGARYUNA, verso IV, op. cit., p. 112. De Rougemont recoge esta referencia: ""Oh Nagasena, dime si existe algo parecido al alma'. 'Nada hay parecido al alma'. Un texto Zen chino añade: '¿hay alguna enseñanza que dar al pueblo?' 'Sí'. '¿Cuál?' 'No hay espíritu, ni Buda, ni ninguna cosa que exista'", op. cit., p. 180.

⁶¹ Cfr. *Banquete*, 207e.

⁶² Cfr. KIERKEGAARD, op. cit., pp. 92 y ss.

pensar si sólo somos lo que otro ve. El sentir de sí lleva consigo el mayor temor del solitario, la trivialidad,⁶³ y por ello escoge caminar por los bosques, ríos y mitos de los bordes de la ciudad, donde su espíritu vagabundea mientras se adueña de sus sucesos interiores. Preferiría sólo la compañía de Fedro bajo un plátano, o el canto de las cigarras,⁶⁴ en lugar de atravesarse a sí mismo en medio del ruido del ágora. Es el espíritu del que se aparta.

Como el que nos narra Cadenas, en sus versos de *Realidad*:

Tuve que disentir,
ocultarme,
desaparecer.

Tuve
que ser una disonancia.

Tuve que dejarme ir
a la deriva
sin explicar.⁶⁵

Así, probablemente a éste *se le note* un alejamiento. Y no sería muy difícil imaginar su perfil social. Ese alejamiento físico se ampara en su propio sentimiento, en su miedo a banalizarse, esto es, en ese trasfondo desconocido que, de ser incierto, no explicaría el «hecho» de tal alejamiento. Quizá sean justamente los juicios ajenos los que constituyan fantasías y ensoñaciones. Y quizá también guarden una cierta semejanza con los juicios de los «pedantes doctorales», como llama Kierkegaard a los que sólo juzgan resultados.⁶⁶ No todo solitario, por supuesto, tendría que saber del sentir de sí; por tanto, con más cuidado aún habrá que juzgar la identidad social del que se aleja. A menos, claro, que busquemos algún «patrón» que homogenice, como uniformes de fábrica, las vidas humanas. Pero como estamos hablando de vida interior, eso no es posible. Por tanto, ese que tuvo que disentir, ocultarse, ser una disonancia, como dice Cadenas, ¿no guarda nada en su alma que convoque ese destierro? ¿Es realmente sólo lo que actúan sus gestos y hechos? ¿No hay ningún sentir «a qué hincar el diente»? «¿Testimoniar es sólo ver?»

Sin embargo, como ahora no estamos entonando una oda a la soledad, reconozcamos, sí, que quien se comparte, se comprende a sí mismo en medio de los otros, quien allí encuentra su lugar y su sentido, es más feliz que el

⁶³ Cfr. KIERKEGAARD, S.: *In vino veritas*, Madrid, Guadarrama, 1975, p. 19. Pues la trivialización es justamente lo que ocurre cuando el sentir de sí trata de expresarse.

⁶⁴ Cfr. *Fedro*, 229a y ss.

⁶⁵ CADENAS, op. cit., p. 69.

⁶⁶ Cfr. KIERKEGAARD, *Temor y temblor...*, p. 121.

solitario que vagabundea en sí mismo.⁶⁷ Pues en él hay una concordancia con el mundo en la que «lo interior» se hace más permeable y poroso a los demás. Hay una afinidad con lo otro que permite una armonía compartida. En este sentido, es preciso señalar que la dificultad ante la palabra que padece el sentir de sí, es parte de esa experiencia, nunca responsabilidad o incapacidad del otro. Y esto es importante: el otro *no* se banaliza por no poder comprender; se banaliza el sentir de sí, una vez que trata de decirse. Sólo basta pensar en Abraham tratando de «explicarse». Es el sentir de sí el que hace nicho aparte, el que desiste de lo ajeno, el que se resguarda en lugares del alma que sólo se emocionan y dan cobijo al sentimiento. Lugares ágrafos que lo amparan sin exigir coherencia o consistencia; sin exigir *nada distinto de lo sentido*.⁶⁸

Podemos pensar de nuevo en el amante silente *aparentando* serenidad, con su «vida muriendo», con sus horas absurdas, con su quebranto callado. Con un fondo que se guarda de sus hechos. Que no deja de ser una conmoción profunda en su corazón, aunque no se vea ni se diga. Rosset afirma que «da igual que éstos [los hechos y gestos] hayan sido en realidad trucados y falseados». Y da igual *para los otros*, sin duda, que reciben esos hechos y gestos. Pero ¿da igual para el amante? ¿Da igual para el que está mostrándose, en efecto, mediante gestos trucados y falseados como un mal *hupokrites*? Es evidente que no. Y no se desmerece la gestualidad y los hechos con los que nos ofrecemos a los otros, sino que se reconoce que *hay* fondo, en ocasiones, tras esos gestos trucados. El estremecimiento del amante, que quizá sienta que la misma Parca viene por él cuando ve a la amada, es desconocido para el otro pero muy bien sabido y sentido por él. Y eso es suficiente para que sea «real». ¿O podremos decir que el sentir que no es público *no es real*? Y en medio de sus gestos trucados o su aparente dominio ante los demás, bien puede hacer suyas las palabras de Soyen Shaku, el célebre maestro Zen: «Mi corazón arde como fuego pero mis ojos son tan fríos como cenizas muertas».⁶⁹ Y, claro, tendrá razón Rosset: «quien logra finalmente ver a los demás de frente, no ve nada». ¿Cuándo dejamos de ser lo importante para que sólo lo sea el auditorio? ¿Hemos de admitir, sin más, que «real» es sinónimo inequívoco de «público»?⁷⁰ «¿Testimoniar es ver?»

⁶⁷ Razón tiene Epicuro cuando afirma que la amistad es el bien más importante para la felicidad, aunque, por supuesto, no se refiera a grandes algarabías o perfiles públicos. Cfr. Máxima XXVII. EPICURO, op. cit. p. 72. Scolio XXVII, op. cit., p. 176.

⁶⁸ *Sólo el amante y el amor lo saben. (Amor, terror de soledad humana)*, Cernuda, del primer verso de *Precio de un cuerpo*, op. cit., p. 307.

⁶⁹ *Nada sagrado, textos Zen*, Caracas, Oscar Todtmann, 2009, p. 36.

⁷⁰ Es oportuno recordar el agrio comentario de Calicles a Sócrates, en el *Gorgias*, en el que buena parte de su crítica radica en cómo se ve Sócrates a los ojos de la ciudad. Y, por supuesto, sus «recomendaciones», cfr. 486a y ss. A Critón le preocupa, justamente, qué va a parecer a los demás si él y sus amigos permiten que Sócrates sea, en efecto, ejecutado,

Si desestimamos la experiencia íntima, el sentir de sí, en este caso, tendríamos que sostener que experiencias complejas como la de ese amante, que se repite a sí mismo, con Hadewijch, *esto supera los tormentos del Infierno*, el que padece en su cuerpo la conmoción del sentimiento, *este dolor con el que me alegro*, no son más que meras ensoñaciones. Experiencias fantasiosas, fatuas, «irreales», que poco importan, *porque no se dicen, porque nadie las ve*. El *status* de realidad será adquirido cuando haya reconocimiento. Lo que implica, por supuesto, publicidad y que tenga sentido para los otros. Sin embargo, sea lo que fuere lo que se argumente, uno sabe lo que siente de sí, lo que estremece en silencio los nervios de su emoción, lo que asombra. Como san Juan de la Cruz, cuando escribe:

Aquella fonte está escondida,
qué bien sé yo do tiene su mánida,
*aunque es de noche.*⁷¹

Es tentador recordar de nuevo a Kierkegaard, en otra carta a Emil:

Ve al café de al lado, pero sé prudente. Te lo suplico, ejercítate en el arte de dominar cada experiencia, de aprovechar el azar, de inventar en el acto una historia sin miedo ni temor. Es posible engañar a la gente tanto como una quiera, lo sé por experiencia, y en esto por lo menos yo tengo una temeridad sin límite. Pero ella no debe sospechar que me inquieto por su causa, podría engañarse en esto y contraer una enfermedad peligrosa.⁷²

24

Es el drama del *hupokrites*. Del que calla lo sentido. ¿Cómo se desestima el fondo pleno de sentir que se guarda tras el engaño? Sócrates decía que la opinión de la mayoría no debía atemorizarnos, como a niños.⁷³ Y el mejor contraste que podamos invocar, es justamente un maestro profundo como Sócrates, dueño del alma y sus caminos, ocupado conocedor de sí mismo, amo del diálogo que se entromete en la intimidad ajena del pensamiento que hace el alma. Que no teme ni abandona el ágora. Es el maestro que renuncia a todo –incluso a la vida– antes de permanecer en contradicción consigo mismo, única «voz» que le importa.⁷⁴ No es incapaz de *decirse* –de *decir*– a quien dialogue pacientemente la verdad de lo que hace. Su alma «no estalla en contrarios»,⁷⁵ y desde el más hondo saber de sí, se dice bueno y virtuoso. Sin embargo, las verdades de su *logos*, que

cfr. *Critón*, 45e y ss. Sin importarle en absoluto la justicia o no de la salida abrupta de la prisión. Es Sócrates quien condiciona semejante decisión a si se adecuaba o no a la justicia, cfr. 46b y ss.; 48c. Todo el diálogo muestra precisamente la justicia de Sócrates al margen de si lo parece o no lo parece. Ignora *si se ve* justo. Él sabe que *lo es*.

⁷¹ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Poesía completa*, Fontana, Barcelona, 1994, p. 40.

⁷² S. KIERKEGAARD, *Cartas del noviazgo*, Leviatán, Buenos Aires, 2005, p. 87.

⁷³ Cfr. *Critón*, 44c; 48a.

⁷⁴ Cfr. *Gorgias*, 482b.

⁷⁵ J. PATOČKA, *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991, p. 84.

reinterpretan las de su emoción, poco tienen que ver con lo que opinen «los muchos»,⁷⁶ menos aún con que lo reconozcan. Nada le importa su «identidad social». Por el contrario, fuerte es su interioridad cuando hace suyo el «conócete a ti mismo».⁷⁷

Finalmente, si se habla de ensoñaciones, con un tono de desaire, de fantasía incierta, de quimera, en fin, de aquel viejo y condenado *no ser*, es inevitable recordar de nuevo a Pessoa cuando dice *Hay dolencias peores que las dolencias*. Cuando lo que *sentimos* es nuestro y cierto como la vida, cuando el sentir de sí nos abrumba; cuando la embriaguez y la paradoja nos hacen lúcidos:

Hay dolencias peores que las dolencias,
hay dolores que no duelen, ni en el alma
pero que son dolorosos más que los otros.
Hay angustias soñadas más reales
que las que la vida nos trae, hay sensaciones
sentidas sólo con imaginarlas
que son más nuestras que la misma vida.
Hay tantas cosas que, sin existir,
existen, existen demoradamente,
y demoradamente son nuestras y nosotros...
Por sobre el verde turbio del ancho río
los circunflejos blancos de las gaviotas...
Por sobre el alma el aleteo inútil
de lo que no fue, ni puede ser, y es todo.

Dame más vino, porque la vida es nada.⁷⁸

25

δ. UN COROLARIO: SÓLO PUEDES HABLAR DE TI

*Nunca he pretendido agradar a las masas,
pues lo que a ellas les gusta, yo no lo conozco...*
EPICURO

El saber de sí, el cuidado del alma, es la tarea de la vida que vale la pena vivirse.⁷⁹ Y si reconocemos el sentir de sí, *lo sentimos*, como lo siente el amante solitario, con sensaciones *que son más nuestras que la vida misma*, será preciso darle un espacio en los caminos del conocimiento propio. Es un aspecto de uno mismo reservado, inexpresable, paradójico, como ha sido el caso, que se guarda de los otros, y que no se diluye en una mera ensoñación. Como si nunca hubiésemos abandonado a la diosa de Parménides. El sentir de sí no puede enviarse a los derroteros del olvido, como un confuso y

⁷⁶ *Hoi polloí, Critón*, 47c.

⁷⁷ Cfr. J. HUMBERT, *Sócrates y los socráticos menores*, MonteÁvila, Caracas, 1995, p. 84.

⁷⁸ F. PESSOA, *Obra poética*, Aguilar, Rio de Janeiro, 1965, p. 120.

⁷⁹ Cfr. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 38a.

enloquecido *no ser*, pues no por eso deja de sentirse. Desde la distinción de Hadewijch de Amberes, aludimos a lo indecible de la experiencia y del sentir, sin abandonar su realidad conmovedora. Con esta perspectiva, ha sido posible cuestionar si las experiencias silenciosas deban ser desestimadas, sin omitir las consecuencias de conocer y juzgar al otro. En efecto, si se trata de uno mismo, uno sabe de su sentir de sí; pero si se trata del otro, surge el inevitable interrogante sobre cómo desestimarlo o no, si es desconocido. De lo que se trata –pues es lo único que podemos hacer- es de reconocer experiencias como el sentir de sí, esto es, lugares de reserva que puede afectar la vida del que es objeto de nuestro juicio. Con ello, no perder de vista que juzgar al otro es siempre un riesgo, un borde y no una certeza, un seguro <<te conozco>>, o un arrogante <<sé bien por qué lo haces>>. De allí que alguien, desde su sufrimiento o su amor infernal, pueda preguntar con firmeza: *¿quién puede testimoniar sobre mí?*

Quizá el contraargumento a esto sea que no tiene ni sentido plantearlo, pues nunca podremos saber del otro a esos niveles de intimidad. Esa proeza sólo podría hacerla Dios, como lo leemos en Abelardo. En consecuencia, sólo seguiremos teniendo los hechos. Con todo, insisto en ello, guardar un espacio discreto a la fragilidad y finitud de nuestro ver, de nuestro juicio, si es imposible evitarlo, quizá sea más conveniente por moderado y respetuoso. Decir sobre el otro, como si fuésemos una Pitia armada, aunque sea con la voz baja del secreteo, puede abandonarnos en un juicio pobre que sólo lastime o fantasee de la vida ajena. Algunas veces la *epoche* es lo que expresa el gusto del espíritu. Y los tropiezos, excesos, desaciertos, fracasos que trae consigo el andar de la experiencia, si se han hecho alma, suelen suavizar –o callar, en el mejor de los casos- nuestra narración sobre los acontecimientos del otro. O, como dice Epicteto, el sabio siempre tiene el recurso a la *hupexaireseos*, la reserva.⁸⁰

Saberse es un proceso inacabable y complejo, saber si uno es como Tifón o goza de un alma suave y sencilla,⁸¹ exige siempre *verse* con atención. Por ello, un sentir de sí ajeno al otro, no por ser un secreto, como vimos, sino porque su naturaleza no es compartirse, es parte del saber de sí. Por supuesto que el otro nada tiene que hacer con ese sentir. Pero permitirse una sospecha sobre ello puede tener como consecuencia, en lugar de una desestimación, o un volverse tiniebla incierta, que lo <<reconocido>> no necesariamente nos agota; que algunas veces hay espacios, verdades de la existencia, <<un cumplimiento intuitivo propio que no puede ser comunicado>>, en palabras de Gadamer, que no son totalmente permeables al mundo. Y que eso es importante. No todos somos Don Juan, que es sólo inmediatez y superficie -y esto es un extremo-. Pero quiere decir que puede haberlos, que los hay; y que no siempre hay fondos inaccesibles al otro. Pero

⁸⁰ Cfr. EPICTETO, op. cit., Capítulo II, p. 12.

⁸¹ Cfr. *Fedro*, 230a.

que también hay Desdemonas inocentes aunque «los hechos» las acusen hasta la irrupción de una tragedia. Y sólo nos queda confiar en nuestra sensatez, orientarnos desde la *sophrosyne* y la sensibilidad, para intuir, entrever, cuándo estamos ante quien puede despertar en nosotros el respeto por lo no dicho. La experiencia humana es mucho más compleja que la regularidad, por supuesto; y, con ello, que lo mensurable –resultados, hechos, obras-. Más aún cuando hablamos de un sentir de sí que no es «reconocido». Por tanto, el saber sobre uno, considerado desde el punto de vista ajeno, ha de asumirse incompleto, finito, falible, y debiera estar *consciente de esa falibilidad*. Tampoco somos solamente lo que el otro nos otorga. Ese es sólo el juicio del prójimo, que no es Dios. Menos aún si la paradoja, el sinsentido, la *hora absurda* también pueden prendernos.

Nietzsche sostuvo en sus *Fragmentos póstumos*, que conocer era una lucha contra «la sensación de algo nuevo», «la conversión de lo aparentemente nuevo en algo viejo». ⁸² Y quizá eso sea *precisamente* lo que no podemos hacer con el semejante, ni él con nosotros: convertirnos en algo viejo, ya sabido, consistente. Es probable que aquellos que se encierran en rutinas que pretenden inalterables, que llevan la vida como un manual de instrucciones, donde el *eros* que preside lo espontáneo ha sido desterrado, terminen siendo algo sabido, aburrido de predecible. Sin embargo, ni en ese caso, quizá, podamos librarnos de fantasear sobre el prójimo, que a lo mejor tan sólo se protege de la vida en sus celebérrimas rutinas.

Asumir un halo misterioso en el otro, que el otro lo asuma en uno, es mucho más bello que agotarnos en los hechos de curso oficial. Abandonar las fantasías que elaboramos sobre los otros –que siempre llevan algo de nosotros mismos-, en favor de una palabra discreta, respetuosa de lo no sabido, sospechosa de un sentir de sí, también goza de más belleza.

Epicteto nos deja una línea poderosa para pensar lo que «somos» a partir de *lo que se ve*:

«Pero ¿quién puede darle a otro lo que no tiene él mismo?» ⁸³

Por tanto, el otro *sólo habla de sí*, cuando habla de nosotros. Y escribe Hadewijch, con temor:

«... es demasiado lo que me falta para satisfacer al amor, pero también temo que gente extranjera venga a sembrar ortigas allí donde deberían florecer rosas» ⁸⁴

⁸² F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*, Norma, Bogotá, 1993, p. 78, 34[244].

⁸³ EPICTETO, op. cit., Capítulo XXIV, p. 45. *Tis de dounai dunatai hetero, ha me echei autos*;

⁸⁴ HADEWIJCH DE AMBERES, Cartas, 19, op. cit., p. 87.