

Pró-logo(s)

Hai un célebre cadro de Rembrandt en que un proxecto Aristóteles ataviado, sorprendentemente para o noso historicismo actual, a maneira das xentes do século dezasete, pousa a man sobre a cabeza dun busto de Homero ao que mira con ollos melancólicos. Entre os claroscuros, característicos do pintor, a maior intensidade de luz dáse alí onde parecen cruzarse as miradas do filósofo e o poeta. Sabemos que o estaxirita gustaba, especialmente na súa vellez, de “reler” –calquera que fose o significado desta palabra naquela época– ao xenial bardo. Podemos tomarnos a liberdade de ver aí magnificamente expresado o vínculo entre a *filosofía* e a *literatura*. Ou tamén a idea de que o campo do *logos*, da razón, non se esgota, afortunadamente, nos muros que delimitan o espazo ocupado pola *ciencia*. A soa existencia da filosofía mesma na súa dimensión de reflexión sobre a ciencia, de toma de conciencia nun segundo plano de meditación deste fenómeno específico de coñecemento, constitúe unha manifestación desa amplitude do campo do *logos*. Nese cometido a filosofía dá palabra a unha actividade cognitiva precisa, que, a súa vez, dá palabra a fenómenos que desta maneira se arrancan a súa mudez e nos falan das súas relacións. Neste dar palabra, as cousas vanse iluminando, no sen proxectar sombras, e ingresando no terreo da razón. O dobre significado do termo grego “*logos*”, palabra e razón, pon-nos sobre esta idea. O ilustrado saír da escuridade dálle ao home poder sobre as cousas e, ao tempo, aquieta o seu espírito. Por iso o home é un animal falador, e non deixa de explorar os mundos, o real e os posibles, mediante a palabra.

O problema endiañado é que parece, pese ao sostido por algúns filósofos, que pode dicirse o que non é, e, máis misterioso aínda, incluso o que non se pode nin pensar, como na sentenza “na orixe dos tempos...”. Isto é así porque a palabra, mal que pese a dogmáticos como o Jorge de Burgos d’*O Nome da Rosa*, non é a cousa mesma, como o audaz sofista Gorgias se encargou de recordarnos. A palabra “rosa” non ole; e por iso mesmo o que lle fagamos a palabra non lle ocorre a cousa, aínda que como sucede na mente máxica dos nenos, non nos guste nada que



Rembrandt (1653), Aristóteles ante o busto de Homero. Museo Metropolitano de Arte de Nova York.

alguén pronuncie ou escriba mal o noso nome. Mais tampouco a palabra pode flotar no aire sen tocar en nada as cousas, pois así ao xirar por completo sobre si mesma, nada daquelas nos revelará, nin sequera nos axudará a retelas na memoria. No extremo desfarase como tal palabra converténdose en ruído ou mancha.

Un equivocaría-se ao pensar que ese xiro da palabra sobre si é a literatura, aínda que isto se sosteña desde algunha teoría de interese. Ou que a ciencia é o pleno contacto daquela coa cousa, en fusión con ela, como máis dun non filósofo sostén, sen interese. Para ver que isto non é así, non necesitamos recorrer a doutrinas derridianas e a súa denuncia do *logocentrismo*. É un trazo característico da ciencia o recurso constante a *metáforas* para poder ler o que as cousas escriben. O magnífico escritor que era Nietzsche, así recoñecido polo olímpico das letras alemás Thomas Mann, dicía que os conceptos non son máis que metáforas que, debido o seu continuo uso, se esquece que o son. Pero se a ciencia ten esta veta artística, desde o ángulo da arte literaria, cabería, a inversa, ver en que medida lle é vital non cortar todas as súas ataduras ao real, como se desprende daquela definición que deu dela o filósofo pintado por Rembrandt, como un mentir “como se debe”, polo que a palabra ten que se someter a lei, non pode vagar salvaxe. Entre o dogma da fusión e a suposta liberdade total móvese a palabra, o signo que di. Esa tensión e distancia insalvable é o que dá un carácter literario á ciencia e racional á literatura.

Nesa tensión sitúase tamén a filosofía, que no seu animo imposible de dar palabra ao Todo escoita atentamente a palabra da ciencia, e úsaa, e escoita apaixonadamente a da literatura, e a emprega. Dous motivos poden ilustrar este lazo entre filosofía e literatura: Un atinxe á tese, ben coñecida, sostida por Unamuno e outros, de que a filosofía española se encontra fundamentalmente na literatura e non en ningún tratado de sistemas. Sen dúbida en Fernando de Rojas, Cervantes, Juan de la Cruz, Quevedo, Calderón, Tirso, Gracian, ou A. Machado, e tantos outros, hai un pensamento fondo que é merecedor de ser rescatado, como de feito se está a facer, por unha verdadeira Historia do pensamento. En fin que non podería dicirse de escritores como Hölderlin, Goethe, Musil, T.Mann, Kafka, e, en efecto, eses en que vostede agora está pensando. E, a inversa, cantos filósofos non son poucas veces incluídos en Historias da literatura, aínda que non fosen estritamente falando escritores de ficción, de Platón a Descartes, a Ortega ou María Zambrano. Non é, certamente, o tratado, ou o ensaio os únicos xéneros en que se recolle a filosofía.

O outro motivo que queríamos mencionar tan só, como no caso anterior, é o paralelismo dalgúns fenómenos en ambos campos. Referímonos ao desaxuste que o home experiencia ante o que o tempo da *modernidade* trouxo consigo, desde a conciencia da súa profunda carencia de *sentido* até a vivencia dun suxeito *fragmentado* e baleiro, ou a constatación dunha *linguaxe* non menos segmentada, capaz só de alcanzar as cousas a través da súa reflexa desarticulación. Tal se nos transmite tanto na literatura de Hofmannstahl, Kafka, Rilke, Artaud ou Beckett, como no axuste de contas

posthegeliano daqueles que participaron do *dictum* nietzscheano de que “a vida xa non mora no Todo”, da primeira Teoría Crítica a Foucault. E outro tanto deberíamos aplicar á temática da *crise do suxeito*, na que á linguaxe da literatura e da Filosofía habería que engadirlle o das ciencias sociais, a Socioloxía en particular do Weber que falaba dos “gozadores sen espírito” e “especialistas sen corazón”, ao Richard Sennet da “corrosión do carácter”.

No ámbito máis próximo e universal como é o da reflexión sobre cuestións éticas a afinidade é evidentemente maior, como amosa tan elegantemente o libro que ten nas mans. Bastaría reparar na importancia da traxedia grega nunha das obras máis sobresaíntes de toda a Historia da ética, a *Ética a Nicómaco*, algo ben estudado por Marta Nussbaum, para darnos conta non só da frecuente problemática común, senón tamén do diálogo continuo entre escritores e filósofos. Nas súas máis brillantes manifestacións, ambos se nos presentan como camiños reais para a penetración nos máis humanos de todos os asuntos, os *anthropina themata de que falaban os gregos*. Non son poucos os autores que, entrando no que xa o Sócrates de *República* chamaba “a antiga disputa entre filosofía e poesía”, consideran a literatura, ou máis amplamente os mitos o medio realmente universal en que os homes reordenan reflexivamente as preferencias de primeira orde, por dicilo nuns termos coñecidos. R. Rorty subliñou a miúdo a súa importancia fronte as tendencias intelectualista e racionalistas da filosofía contemporánea. A teoría feminista, en particular, desde as éticas do coidado ás éticas neoaristotélicas e do recoñecemento, compartiu esa reacción antiplatónica –recordemos o desterro dos poetas da República ideal–, antikantiana e antiutilitarista. Estima atinadamente que forma parte substancial da ética as emocións, os sentimentos; que non hai educación moral se estes se deixan ao azar das circunstancias atendendo tan só ás virtudes do xuízo. Hoxe sabemos que un “cego emocional”, unha persoa insensible, incapaz de empatía, de compaixón, de vergoña, confianza etc, algo que pode ter unha base neuronal, debido a unha desconexión entre a amígdala e o resto do cerebro (Damasio), é incapaz de moral, adopta as normas por convención ou mero cálculo. Ademais da neurobioloxía, a etoloxía, a simioloxía (De Wall) a ética da economía (Ovejero) fannos ver a fondura emocional das normas morais: sen a disposición emotiva á cooperación o humano non sería posible, como non o é hoxe unha sociedade de individuos de psicoloxía plana, que fosen meros calculadores na satisfacción das súas preferencias, *homines oeconomici*. A *vulnerabilidade* humana, un concepto capital na constelación ética, en que tan acertadamente se insiste nas páxinas que seguen, serviría precisamente de motivo vigoroso no desenvolvemento desas disposicións afectivas. Sen dúbida a literatura cumpriría un papel insubstituíble no labor de educación das emocións, da *educación sentimental*, por expresalo co título dunha novela maxistral.

A literatura vén, por outra parte, cumprir unha función semellante a aquela de que falaba Kant na *Crítica do xuízo*, cando se refería a esa característica que adquire o home en sociedade ao se poñer no punto de vista do outro, e así producirse o que denominaba “*eine erweiterte Denkungsart*”, un modo amplo de pensar, unha especie

de ensanchamento e apertura da nosa mente. A literatura, ademais de favorecer iso que Kant comprendía como “máxima do entendemento” (pensar no lugar de cada outro), facilita tamén, e á par, o ensanchamento da nosa *experiencia*, dese horizonte de vivencias, que non experimentaríamos na limitación inevitable da nosa existencia, e, dese modo, vivir nós a vida doutros, vivir outras vidas, vivir máis extensa e intensamente a nosa. Dous factores contribuirían a subliñar a importancia disto, a relación de simbiose entre a experiencia e o pensamento, en tanto que unha e base de riqueza e de estímulo do outro, pero tamén de arraigo e transformación carnal da idea. O segundo factor que igualmente debemos limitarnos a sinalar refírese á dificultade da ocorrencia na nosa sociedade diso que chamamos *experiencia*, á que coa agudeza que lle caracterizaba se refería aquel escritor-filósofo que foi W. Benjamin.

Dito o anterior, é preciso de inmediato facer unha observación que evita o malentendido. Destacar como aquí se fai estas virtudes do literario, nada ten que ver coa “literatura moral”, e menos con cousas como “literatura para xoves” ou outras semellantes. Atina Lorenzo Tomé ao traer a conto nestas páxinas ao mestre Ferlosio, quen cualifica de “*máxima inmoralidad literaria*”, toda esa literatura de intención moral, polo demais hoxe tan frecuente por parte de pedagogos sen conto. Sen dúbida aquilo que aspira sen demérito a ser acollido no reino da literatura pode tratar, e ben a fondo, os máis auténticos problemas morais, pero sen acondicionalos de maneira que se modifique o propio dereito literario para orientar a historia segundo estableza a máxima moral elixida. Independentemente da polémica entorno ao libro de Collodi, é unha gran virtude d’*O silencio dos deuses* que non se deixase levar por ese camiño, e acudise con discernimento á gran literatura para dar corpo ao seu proxecto.

Acaso poida sorprenden que un excelente habermasiano como é o autor deste libro, asuma toda esta orientación, pero non tanto se, á parte da pluralidade de interpretacións que caben do autor de *Conciencia moral e acción comunicativa*, non se nos escapa o ben fiado conxunto de conceptos (vulnerabilidade, identidade individual autónoma, identidade colectiva democrática etc) que se van espigando no coidadoso comentario que se fai desta estudada selección de obras, que sen dúbida, o lector prorrogará.

Xa nos queda tan só animar a se introducir no libro, para o que necesitará esa condición da lectura, ao tempo que do pensamento, e que cada vez parece máis difícil de acadar: o *silencio*. As escolas pitagóricas esixían aos iniciados un tempo longo, de cinco anos, en que non se podía falar, tan só escoitar e meditar. Non quixésemos chegar a tanto, nin se cadra é desexable, pero no ruído producido pola velocidade de circulación dos signos, proporcional ao baleirado do seu significado, bótase en falta a desaparición do que outros tanto se beneficiaron. Esperamos o obteña nas amenas páxinas que seguen.

Jorge Álvarez Yágüez

Introdución

Abramos a *Ilíada*. No último canto Homero nárranos como Aquiles, tras dar morte a Heitor, maltrata o seu cadáver ante o silencio dos deuses. Só a voz indignada de Apolo se levanta ante a inhumanidade da acción do heroe. Esta escena da *Ilíada* marca un dos comezos da ética occidental, a reflexión sobre a fraxilidade dos seres humanos e o trato respectuoso que merecen. O relato épico móstranos como Aquiles, cegado de ira pola dor da perda do seu amigo Patroclo –a quen antes dera morte Heitor– e preso de crueldade, maltrata o cadáver do seu inimigo sen o mínimo autodominio que o decoro impón. Dominado pola *hybris* e incapaz de escoitar as palabras que lle recordan a súa inhumanidade, Aquiles convértese desta forma, para os lectores da *Ilíada*, nun dos primeiros espellos que a literatura occidental nos ofrece do grao de crueldade que os homes somos capaces de alcanzar.

Como un gran tapiz que se desprega ao longo do tempo, toda a literatura occidental está tecida co fío ás veces abxecto ás veces decente da condición humana. Capaces, ao mesmo tempo, tanto de entrega, fraternidade e altruísmo, como de odio, violencia e mendacidade, este desequilibrio permanente entre a sensibilidade moral e a brutalidade fai dos homes un proxecto de humanidade que botou a andar hai máis dun millón de anos, pero ao que aínda lle queda un treito longo por percorrer. A literatura, froito creativo daquela andadura, foise convertendo no espello en que a humanidade se ve reflectida no seu actuar: o medo, a valentía, a cobiza, o crime, o humor, o gusto polo xogo e a máscara, a esperanza, a loita pola autonomía, o enfrontamento coa dura realidade natural, o traballo, a festa, o valor da palabra, a dor, a morte, e toda a múltiple variedade dos aspectos que dan conta da condición humana, foron recollidas por innumerábeis narracións onde o que fala sempre é o home desde a súa trama vital e vulnerabilidade. Todas elas nos foron dando conta do que o home é, e do que quere chegar a ser partindo da súa capacidade para inventar, pero tamén da súa soidade, por máis que, ao longo do camiño que está a percorrer, inventase deuses buscando neles interlocutores privilexiados que desen conta das súas angustias e perplexidades, dos seus medos e, sobre todo do silencio da morte.

Naquel momento inicial da literatura, na *Ilíada*, ao que antes nos referiamos, os deuses calaban, salvo na ocasión en que Apolo alzou a súa palabra en defensa do home. Porén, hoxe calan todos, aínda que moitos din falar no nome dos deuses, e o home ten que facerse cargo de por si da súa defensa e da súa humanización, sen máis axuda que a que poida proporcionarlle o recoñecemento dos seus límites e a súa vulnerabilidade. Mais cando as voces humanas son tantas e tan distintas nos seus intereses, como logralo? En primeiro lugar, aceptando que só contamos coa desvalida soidade humana para saírmos das nosas perplexidades e dilemas morais; quen pode-

ría ser, senón, o guía privilexiado que conduza as nosas accións e nos oriente ante as preguntas “que debo facer”?, “que debemos facer?”. Esas preguntas hoxe non teñen resposta máis que recoñecendo a propia autonomía do suxeito moral. Pero tamén, en segundo lugar, a humanización do home ten que partir da confianza na palabra que supera o monólogo illado da conciencia e se abre á fragmentación das razóns no diálogo. Xa o fixo así Homero nalgúns escenas, e fíxoo Platón deixando falar os seus personaxes nun diálogo aberto onde se dan e se escoitan razóns, e así o fixeron os trágicos gregos deixándonos ver, na escena, no espazo verbalizado das paixóns, a profundidade da alma humana, que certamente non é só *logos* racional.

No entanto, estamos de novo –a pesar de que somos máis conscientes da configuración lingüística da realidade– ante a ameaza do monólogo, da palabra autoritaria do diñeiro e o poder, que se cobre coas peles da democracia e a liberdade, e que malgasta as palabras para maior gloria da confusión. Por iso, talvez, a lectura atenta e serena das obras que nos foron deixando os homes, como mostra do seu empeño por humanizarse, poida protexernos da cobiza e da desmesura dos imbéciles. A proposta que aquí facemos é partir dalgúns fragmentos da Literatura como base dunha reflexión ética que retornará de novo á Literatura nun ir e vir que nos permita dar conta da vulnerabilidade humana ante a violencia e desmesura dos poderes que se empeñan en naturalizar a presunta racionalidade do que tecen como real. A Literatura (narrativa, ensaio, teatro) proporcionaranos un procedemento eficaz e fermoso de mostrar os trazos da moralidade humana, dos logros acadados en humanidade a través do recoñecemento intersubxectivo da dignidade, liberdade e conciencia persoal.

Presentamos unha selección de pasaxes da Literatura Occidental, desde a Grecia clásica até finais do século XX, que ofrecen interese para coñecer e comprender o home, que, tendo a destreza máis asombrosa para enxeñar recursos, os dirixe unha vez cara ao ben e outra cara ao mal. O noso proxecto pretende abrir á reflexión ética ao tempo que descubrir o gusto pola literatura. En efecto, como sinalaba Aranguren, o estudo da Ética, para que non sexa aburrida, require que nos impliquemos na tarefa moral, na atención á realidade, é dicir, á experiencia, á vida, á historia, á relixión e, en fin, á literatura como expresión de todo isto. En suma, este ensaio intenta presentar unha mostra representativa, sen animo de exhaustividade, desa variedade de propostas no uso da razón práctica que ao longo da creación literaria e da reflexión ética foron marcando a dirección cara á identidade individual autónoma e a identidade colectiva democrática.



Aquiles gardando o corpo de Heitor (490-408 a. E.). Louvre, París.

Homero: A compaixón de Apolo e a fragilidade humana

Semónides de Amorgos: Insulto e “morte social” da muller

Sófocles: Insolencia e transgresión de Antígona

Platón: A sedución ao amparo dun máxico anel

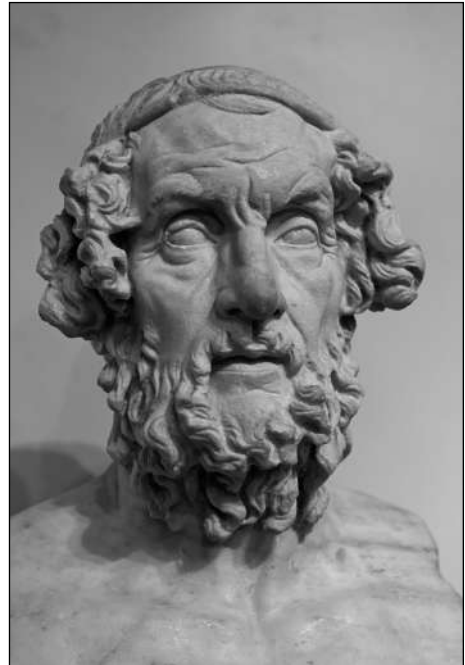
Dióxenes o Cínico: Continxencia e liberdade

Homero: A compaixón de Apolo e a fragilidade humana

Pénsase que Homero naceu no século VIII a. E. en Esmirna, cidade situada en Asia Menor. É o autor de dúas grandes obras que marcan o nacemento da literatura occidental: a *Ilíada* e a *Odisea*. Estes dous poemas son produto da tradición épica dos séculos anteriores a Homero, na que os seus heroes levan a cabo portentosas fazañas coa forza que imprimen na acción virtudes como a magnanimidade, ou o valor.

A *Ilíada* conta o longo asedio da cidade de Príamo, Ilion. O relato céntrase en dous temas: a gran guerra e a cólera do protagonista, Aquiles, o mellor dos gregos. A *Ilíada* trasládanos a unha época dominada polo ideal da *areté* heroica. Heroico é nesta obra todo o que é superior ao nivel común: superior no ben e no mal, na gallardía da alma e do corpo, nas armas, nos carros, nos cabalos, no falar, no gritar, no calar, na ferocidade e na xenerosidade, na vontade e nos caprichos, e no que se abate desde fóra sobre o heroe: a morte, a natureza, o destino. Homero, o poeta creador desta obra, revélase no gusto pola acción física e o combate persoal. Ve a vida iluminada polo lume dunha enerxía central e inesgotábel. O ar semella vibrar en torno dos heroicos personaxes. Os cabalos de Aquiles choran cando cae o heroe. Até os obxectos inanimados son adozados polo exceso de vida. A enerxía pura do ser invade a *Ilíada* como as ondas do vinoso mar e Homero deléitase con isto¹.

O carácter preeminente dos heroes dos poemas homéricos outórgalles unha función modélica na cultura grega. Tales modelos permiten entrever a orixe deses termos fundamentais en toda ética: “ben”, “mal”, “responsabilidade”, “obriga”. *Areté* e *agathós* (excelencia e bo) son os termos que designan en Homero as dúas calidades humanas máis altamente estimadas. O heroe grego é adxectivado frecuentemente como *agathós*, pero esta “bondade” non ten nada que ver co enredo semántico que ao longo dos séculos chegou até nós². O *agathós* é o que ten capacidade de facer algo, algo que “serve”



Busto de Homero (copia romana, s. I-II d. E.).
Museo Británico, Londres.

1 George Steiner (2000): *Lenguaje y silencio*, Gedisa, Barcelona.

2 Emilio Lledó (1988): “El mundo homérico”, en Victoria Camps, ed.: *Historia de la ética (I)*, Crítica, Barcelona, páx. 23.

para a comunidade en que vive, é o guerreiro capacitado e valente que é capaz de arriscar no combate pero tamén mostrar alegría no aproveitamento da vida. Este concepto vai unido ao de *areté*, que significa “excelencia”, capacidade de sobresaír. O heroe é, pois, un modelo a seguir dentro dunha comunidade, como podemos ler no canto VI da *Ilíada*, no momento en que ten lugar a despedida de Heitor e Andrómaca.

Neste fragmento Heitor, un dos heroes troianos, despídese da súa muller Andrómaca, antes de saír da cidade de Troia para ir enfrontarse os aqueos. Os ideais e formas de vida da comunidade, que son o fundamento da ética arcaica grega, aparecen representados, neste fragmento, na figura do heroe e a súa muller Andrómaca.



Andrómaca con Astinace ante Heitor (370-360 a. E.). Museo Nacional de Bari, Italia.

Heitor diríxese ás portas da cidade asediada polos gregos, entón a súa muller, Andrómaca, sáelle ao paso acompañada dunha criada que leva no colo a Astinace, o fillo de Heitor. Desesperada intenta disuadir o seu home de que non marche á guerra xa que desgrazas e penas se abaterán sobre ela se os aqueos o matan:

Demo de home, perderate ese teu ardor, nin tes mágoa do neno, tan pequeno, nin de min, infortunada, que axiña a viúva túa serei; pois axiña te matarán os aqueos, todos xuntos encol de ti botándose; e para min mellor fose, se de ti me vexo eu falta, que na terra me afundise³.

E máis adiante, Andrómaca, que non ten pai, nai, nin irmáns, pretende persuadilo de que non acuda ao combate, suplicando, de maneira angustiada e intensa, que teña mágoa deles e non vaia deixar orfo ao neno e viúva á súa muller. Pero o heroe débese aos ideais nos que foi educado, non pode renunciar a cumprir co seu deber de guerreiro sen sentir vergonza ante os troianos e ante si mesmo. Na cultura arcaica grega é fermosa a acción do heroe que conduce ao éxito no combate e nos discursos na asemblea, pero é feo e motivo de vergonza a covardía e o fracaso. Por iso Heitor contesta a súa muller que tamén a el lle preocupa o que ela di, pero máis ver-

■

3 Homero (1990): *A Ilíada*, canto VI, versión de Evaristo de Sela, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela.

gonza sentiría diante dos troianos e as troianas se, como un covarde, fuxise lonxe do combate.

Pouco despois Homero móstranos a complexidade humana do destemido Heitor cando ten un xesto de tenrura cara ao seu fillo, ao tempo que expresa o desexo de que algún día chegue a distinguirse polos ideais heroicos da excelencia, valentía e forza:

*Zeus e mais os outros deuses, concedede que tamén
algún día chegue a ser este
fillo meu, coma tamén eu, por min, o máis distinguido
entre os troianos,
así el na forza bo, e que en Ilios como soberano reine;
e un día alguén diga: «Co pai comparado, este aínda
é moito mellor»,
de volta do combate ao retornar.*

O heroe xa decidido a afrontar o destino e a morte, da que ningún home covarde ou valoroso pode escapar, sae da cidade disposto a cumprir o seu deber de defendela e a mostrar a excelencia que posúe. Heitor, como xa o fixera Gilgames e logo o farán os heroes artúricos, ou os máis próximos do cine, ten que poñerse a proba para demostrar a súa valía. Vale como home na medida que o seu ánimo non decae no empeño por gañar gloria e defender os troianos da dor, o saqueo e a escravitude.

Pero tamén a cultura arcaica grega lle asigna á muller un lugar dentro da estrutura familiar, espera dela unhas virtudes, e incluso unha forma de manifestar os sentimentos que son o complemento da tarefa guerreira, encomendada ao heroe. Vexamos neste sentido o fragmento do canto VI, en que Heitor, despois de poñer nas mans de Andrómaca o fillo de ambos, se dirixe a ela con estas palabras, que describen o que dela agarda:

*Miña coitada!, non te aflixas por min demasiado
no teu corazón;
(...)
Anda!, á casa retornando, os labores propios de ti mesma
volve atender,
o tear e mais a roca, e ás túas servidoras encomenda
que ao traballo se poñan; que a guerra aos homes ocupará,
a todos eles, e en especial a min,
canto os Ilios teñen nacido.*

As excelencias e virtudes que os heroes homéricos esperaban encontrar nas súas mulleres son o compendio das asignadas tradicionalmente á muller: laboriosidade, habilidade no manexo da roca e do tear, a castidade nas doncelas e a fidelidade nas casadas, pero tamén beleza, intelixencia, cordura e ponderación que, en conxunto, orientaran a súa educación, configurando unha personalidade moral propia da muller.

Heitor, como heroe, e Andrómaca, a súa muller, pertencen á maraña social e simbólico que ten como referencia última os deuses olímpicos. Ese mundo vital de costumes, valores e símbolos trenzado pola linguaxe vai ser cuestionado dentro da cultura grega cando a razón crítica se vaia abrindo camiño coa filosofía. Pero aínda nesta fase da cultura grega o mito e o heroe conservarán o prestixio na forma do relato exemplar e do heroe cívico.

Hai outro episodio, tamén da *Ilíada*, que, con frecuencia, se considera inaugural da ética occidental. Refírome ao fragmento en que Diomedes e Glauco se dispoñen a loitar pero, ao descubrir que están unidos polo lazo da hospitalidade, transforman a hostilidade en amizade. Os gregos, xentes mariñeiras e viaxeiras, cando chegaban a un país estraño, a pregunta que se facían era a de Ulises ao espertar na illa dos feacios: «Ai de min! Que homes serán os da terra á que cheguei? Acaso insolentes, salvaxes e inxustos ou, polo contrario, hospitalarios e cun corazón temeroso dos deuses?». Cando o estranxeiro era acollido cun sentimento compasivo e amable, perdía o carácter de estraño e pasaba a ser considerado como un amigo ou un membro da familia. Ese lazo de hospitalidade transmitíase ademais de xeración en xeración como veremos no desenlace do encontro entre Diomedes e Glauco.

Todas as éticas nacen do recoñecemento da extrema vulnerabilidade do ser humano. Os gregos aprenderon ben o que era esta fragilidade, nunha sociedade con escaseza de recursos, e tamén nas súas aventuras mariñas, cando eran golpeados polo mar, ou chegaban a terras estrañas. Entón, no límite das súas forzas, o xesto de humanidade dos hóspedes salváballes a vida e estreitaba ademais os lazos de amizade que selaban ritualmente con comida, bebida, aloxamento, distracción e regalos. O vínculo de recíproca hospitalidade quedaba así establecido para sempre entre os membros de ambas as familias, que pasaban, deste modo, a compartir un espazo de humanidade renovado na memoria a través dos relatos que a comunidade mantiña vivos.

Deixamos Diomedes e Glauco, ante os muros de Troia, coas armas na man, dispostos a acometerse, mais, como dicíamos, o mutuo recoñecemento como hóspedes, que a palabra suscita na súa memoria, evita o enfrontamento. Diomedes, en primeiro lugar, diríxese a Glauco preguntándolle sobre a súa identidade, pois nunca o vira na batalla, en que hoxe, no entanto, destacara pola súa ousadía. Destemido ante os homes pero temeroso ante os deuses engade que se é algún dos inmortais que baixou do ceo non ousaría loitar con el. Glauco respóndelle preguntando por que o inte-

rroga sobre o avoengo, xa que as xeracións humanas son como follas que pasan e espalla o vento, pero dá satisfacción á súa pregunta respondéndolle que é neto de Belefronte e fillo de Hipóloco. Diomedes entón reconece que están ligados por lazos da hospitalidade, e non deben, polo tanto, acometerse coa lanza, senón trocar as súas armaduras en sinal de amizade:

*Desa maneira, entón, ti para min vés ser un hóspede
antigo por parte dos nosos pais;
porque en tempos o Eneo divino,
ao irreprochable Belefronte,
tívoo hospedado no seu palacio,
vinte días facendo que estivese;
e tamén un co outro intercambiaron presentes moi belos
de hospitalidade...
Así que agora para ti, entón, eu un hóspede amigo
no corazón de Argos son⁴.*

A continuación os heroes intercambian as armaduras, reconecendo desa maneira a súa igualdade e fragilidade ante a morte –asesante na cruenta guerra de Troia– que pode, non obstante, ser evitada se son capaces de reconecerse como seres humanos xunguidos polos antigos vínculos da amizade. A literatura grega abre aquí un dos temas que percorrerá a cultura occidental: a loita a morte dos contrarios que alcanzan a conciliación a través do reconecemento mutuo da súa humanidade. Nun contexto de enfrontamento cruento entre dous exércitos sorprende este parlamento entre dous homes a piques de acometerse. É como se Homero, mantendo toda a tensión dramática do instante, quixese lembrarnos que incluso nas situacións de extrema violencia a humanidade non desaparece de todo en nós; e máis aínda, cando a vulnerabilidade e finitude humana están previamente protexidas pola institución cultural da hospitalidade. Homero recolle con estas palabras o xesto co que Diomedes e Glauco selan a súa amizade:



Diomedes intercambiando as súas armas con Glauco
(420 a. E.). Museo rexional arqueolóxico de Xela, Italia.

4 Homero (1990): *A Illíada*, canto VI, versión de Evaristo de Sela, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela.

*Así, pois, tendo falado, os dous, dos seus carros saltando,
das mans entre si colleron e xuráronse fidelidade;
mais entón tamén, a Glauco, Zeus, fillo de Cronos,
o xuízo lle quitou,
que co fillo de Tidida, Diomedes, unhas armas cambiaba
de ouro por outras de bronce, as do prezo de cen bois
polas de prezo de nove⁵.*

A ética é aquí costume, tradición, que a palabra renova. O xesto final dos guerreiros intercambiando as armaduras, é dicir, violencia por amizade, é un dos momentos que inaugura a sensibilidade ética occidental como un logro que sabe trocar a inimidade en hospitalidade, pero que con frecuencia, sen dúbida, permanece no esquecemento para ser substituída por tratos menos considerados.

Pero ademais do recoñecemento humano que a amizade proporciona, atopamos noutra pasaxe homérica outro dos compoñentes da teoría ética: O sentimento de conmisericordia. Exprésase a través de Apolo cando se indigna ante o asañamento de Aquiles co cadáver de Heitor. Atopamos aquí un sentimento de solidariedade na dor, de queixa ante a violencia e a humillación; de novo asistimos a un momento en que a literatura funda a ética na vulnerabilidade humana, e no dano que todas e todos sufrimos cando nas accións se impoñen a desmesura e a cega irracionalidade. Como iremos vendo, ao longo deste traballo, o punto de vista ético intenta garantir dunha maneira efectiva un comportamento que preste atención a consideración e respecto recíprocos. Así o fixo Apolo –como veremos deseguido– erguendo a súa voz de protesta, diante dos outros deuses, contra a acción desmedida de Aquiles co cadáver de Heitor ante os muros de Troia.

A escena á que nos referimos encóntrase, como é sabido, no canto XXIV da *Ilíada*. Antes Homero cóntanos no canto XXII como Aquiles persegue a Heitor en torno á muralla; ao final loita con el e dálle morte axudado por Atenea. No canto XXIII nárrese o funeral de Patroclo (a quen antes dera morte Heitor) e os xogos atléticos no seu honor. No canto XXIV, Príamo, guiado por Hermes, chega á tenda de Aquiles a propoñerlle o rescate do cadáver do seu fillo Heitor. Aquiles, conmovido polas palabras do vello e a intercesión dos deuses, accede a devolver o cadáver pese ás anteriores ameazas e escarnios.

Pero nunhas liñas anteriores Homero describe a desesperación de Aquiles. Cando xa os guerreiros se retiran ás naves para descansar, Aquiles na súa tenda chora a morte do

5 Homero (1990): *A Ilíada*, versión de Evaristo de Sela, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela.

seu amigo Patroclo. Preso do desacougo ante o irremediable da morte, dá voltas dun lado a outro sen que o sono poida rendelo. Con amargura lembra o vigor e ánimo de Patroclo, as empresas que acometeron xuntos, xa combatendo cos homes, xa sucando o mar. Ao lembralo estala en lágrimas e erguéndose da cama vaga pola praia antes do amencer. Entón, preso da crueldade, até o cadáver de Heitor ao seu carro e arrástrao dando voltas arredor da tumba do seu amigo até que volve repousar á tenda deixando o cadáver de Heitor tendido coa cara ao po. Porén, Apolo apiádase de Heitor intervindo ante a asemblea dos deuses, logrando deste modo que cesen as inxurias de Aquiles e que o corpo do heroe siga sendo lacerado mentres é arrastrado.



Matsch, F. (1882): *O triunfo de Aquiles. Aquileion, Corfu (Grecia).*

Esta pasaxe arrepiante é un bo exemplo da presenza física e sensible dos corpos en cada páxina da *Ilíada*. Xa sexa en forma do esplendor corporal dos guerreiros no combate e na carreira, xa como corpo fendido polas armas, o corpo está presente como o máis íntimo e insubstituíble. Por iso, Apolo recrimina os deuses chamándolles crueis e maléficos, xa que non fan nada para protexer o cadáver de Heitor da acción indecorosa, falta da compaixón e de pudor de Aquiles. Apolo expón con fermosas palabras o fondo rexeitamento moral que provoca o silencio dos deuses e o obrar de Aquiles. Recrimina, en primeiro lugar, aos deuses que non fagan nada para que o cadáver de Heitor sexa devolto a súa muller, a súa nai, o seu fillo, o seu pai Príamo, e ás súas tropas, para que reciba deles honras fúnebres; e que, polo contrario, axuden ao funesto Aquiles, que se comporta salvaxemente. E remata a súa indignada denuncia describindo o indecoroso proceder daquel:

*Mais el, ao Heitor divino, despois que a doce vida lle quitou,
atándoo aos seus cabalos, arredor do túmulo
do seu compañeiro,
arrástrao; isto para el certamente, nin máis fermoso,
nin mellor é;
que tema, por máis valente que sexa, que nós contra el
nos irriteamos;
pois enfurecéndose, xa só terra xorda maltrata⁶.*

■

6 Homero (1990): *A Ilíada*, canto XXIV, versión de Evaristo de Sela, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela.

Apolo denuncia neste fragmento a falta de compaixón e pudor de Aquiles, a carencia de sentimentos xustos co cadáver de Heitor é, en suma, a cegueira moral en que o heroe se ve envolto embrutecido pola dor. A ética inicia, deste modo, a súa andadura como unha reflexión acerca da vulnerabilidade humana –que hoxe a filosofía explica como froito da rede lingüística e social da que dependemos–, que debe ser compensada con respecto e consideración, tal como Apolo reclama, ante os deuses, para o cadáver de Heitor, que, inxuriado por Aquiles, non é restituído para que reciba as honras fúnebres. De certo, algo moi afondado na condición humana tronzada, cando o espello inevitable que é para cada humano un home morto, non recibe a consideración que merece. De ferro habería que ter o corazón para non sentirse aflixido se o corpo desvalido dun morto non é respectado na nosa presenza. Por iso, Apolo, erguendo a súa voz contra o insulto que recibe Heitor, abre un novo aspecto do que debe ser considerado no humano. A súa chamada a compaixón non será en van. Os deuses actuarán para que Aquiles ceda na súa cólera. E será definitivamente escoitada cando, ao final do canto, Aquiles e Príamo (o pai de Heitor) se recoñecen amigablemente na súa alma aflixida, o cadáver de Heitor é devolto a súa familia, e ambos se deleitan contemplándose un a outro: Príamo admirando a estatura e aspecto de Aquiles e este contemplando o nobre rostro do ancián e escoitando as súas palabras.

Entón, a compaixón do deus humanízase, trocándose na proximidade e simpatía humana de dous inimigos que se recoñecen na dor que os aflixe.



O corpo de Heitor é levado a Troia (180-200 d. E.). Departamento de Antigüidades Gregas, Etruscas e Romanas. Louvre, París.

Pero o que Homero expresa de maneira poética será despois tratado coa linguaxe da filosofía, que unha e outra vez recrea os conflitos humanos baixo novas miradas e esforzo conceptual renovado. Así o fai J. Habermas⁷, abordando a cuestión que nos ocupa –a consideración da vulnerabilidade humana– desde unha reflexión ética dirixida a dilucidar as cuestións de xustiza mediante o diálogo que escoita e achega razóns, mais, que non pode, porén, obviar os sentimentos e a compaixón. Considera que os sentimentos desempeñan un papel importante na constitución do fenómeno

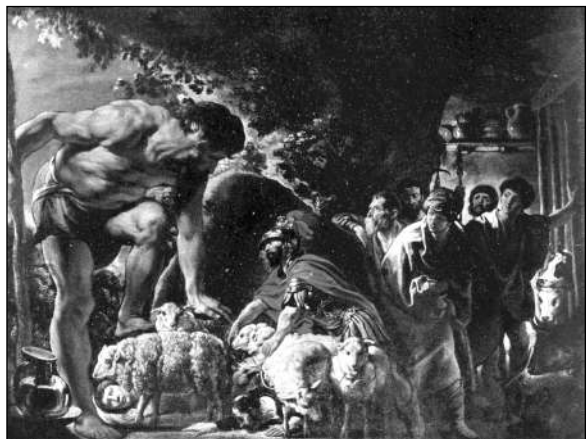
■

7 Jürgen Habermas (1993): “Moralidad, Sociedad y Ética (entrevista con Torben Hviid Nielsen)”, en María Herrera Lima (coordinadora): *Jürgen Habermas, Moralidad, ética y política. Preguntas y críticas*, Alianza, México D.F.

moral: Non seríamos capaces de percibir conflitos morais de non sentir que a integridade dunha persoa está sendo violentada ou ameazada. Calquera que estivera cego aos fenómenos morais sería emocionalmente cego. Carecería dese sensor –continúa dicindo Habermas– cara ao sufrimento dunha criatura vulnerable que ten dereito tanto á protección da súa integridade física, como da súa identidade. Este sensor está relacionado coa simpatía e a empatía. Os sentimentos morais, ademais, están na base dos nosos primeiros xuízos morais intuitivos: Os sentimentos de culpa e vergonza están detrás da autorrecreminación; a dor e o sentirse ferido están detrás dos reproches ante alguén que nos ofendeu; e a ira e a indignación son a base da condena dunha terceira persoa que ofendeu a outro. Así ocorre no canto XXIV da *Ilíada* onde é Apolo quen denuncia ante os deuses o trato desapiadado que Aquiles dá ao cadáver de Heitor. O deus intervén, declarando cruel e indecoroso o asañoamento co inimigo vencido e o silencio dos deuses. A voz do deus ilumina, deste modo, o espazo ético que a cultura occidental elaborará ao longo do tempo dende diferentes enfoques.

A *Odisea* é o outro gran poema épico da cultura grega. Ao longo dos seus versos encontramos de novo mostras da sensibilidade dos gregos ante a fragilidade humana e o sentido trágico da vida que alentou neles. A *Odisea* é como un sorprendente relato de aventuras que conta a viaxe de regreso de Odiseo (ou Ulises), ao terminar a guerra de Troia, até a illa de Ítaca onde o esperan a súa muller Penélope e o seu fillo Telémaco. As peripecias sucedesen, e vemos como son resoltas, non sen infortunios, por Odiseo, descrito no relato como o «fecundo en ardides, o moi sufrido, o dos moitos trucos».

Falando da ética homérica –a que atopamos na *Ilíada* e na *Odisea*–, sinala Emilio Lledó que en Ulises atopamos o prototipo dun heroe novo, aquel que loita por un destino feliz. A súa excelencia, a súa virtude é creadora, como o demostra que ao longo da súa peripecia poña a funcionar dúas calidades humanas ao seu favor: a intelixencia e a vontade. A súa famosa astucia é unha forma eficaz de empregar a intelixencia para saír airoso nas difíciles situacións nas que se atopa. Pero ademais hai unha vontade que tende a un obxectivo seguro: Ítaca. Así pois, vontade e intelixencia, impulso e interpretación da realidade, dous compoñentes para comezar a considerar o sentido da existencia.



Jordaens, J. (s. XVII): *Ulises na cova do xigante Polifemo*. Museo de Belas Artes Pushkin, Moscova.

Ulises é o heroe que supera as experiencias con paciencia e firmeza sufridora. En efecto, é propio deste heroe o enfrontarse os traballos con fortaleza, superando as novas desgrazas co recordo das pasadas, «sufre –di Ulises– corazón que tamén outras veces adoeciches». Ulises é un eterno ideal da humanidade polas calidades da súa personalidade, ben recollidas no diálogo que mantén o heroe coa deusa Atenea (a súa protectora ao longo de toda a obra), cando, por fin, Ulises chega á costa de Ítaca: «Por isto –dille a deusa– non podo abandonarte nas túas desgrazas, porque es civilizado, intelixente e sabes dominarte»⁸. Con intelixencia astuta e autodominio vai superando Ulises as probas que atopa na viaxe: O enfrontamento co ciclope Polifemo, os feitizos de Circe, o descenso aos infernos, as acometidas de Escila e Caribdis ... E tamén o episodio, cheo de engado, en que Ulises e os seus compañeiros son postos a proba fronte ao canto das Sereas. A situación, non obstante, será superada, unha vez máis, mercé á argucia e decidida acción do heroe.

Ulises, antes de correr esta aventura, é advertido por Circe de que tanto el como os seus compañeiros de viaxe eviten as Sereas, xa que está en xogo o perecer ou o escapar da morte e o destino. Só Ulises poderá escoitar a voz das Sereas, aínda que ben atado con cordas ao mastro da nave.

O barco xa se aproxima á Illa das Sereas, entón o heroe dá mostra de novo da súa ben gañada fama de astuto: corta uns anaquiños de cera cos que vai tapando os oídos de todos os seus compañeiros de navegación. Eles, pola súa parte, átano de mans e pés ao mastro da nave. Mais a nave, a pesar do esforzo dos remeiros por pasar a toda présa diante daquel novo encanto non lles pasa desapercibida ás Sereas que, ao momento, elevan o seu canto:

—*Veña!, ven aquí, famoso Ulises, gloria grande dos Aqueos; detén a túa nave, para escoitar a nosa voz. Aínda ninguén pasou por aquí coa súa negra nave sen oír a voz de doce son que sae das nosas bocas; e despois vaise plenamente gozoso, sabendo máis cousas. Nós sabemos moi ben todo canto na vasta Troia sufriron arxivos e troianos, pola vontade dos deuses, e sabemos tamén canto acontece sobre a terra fecunda*⁹.

Ulises e os seus amigos saen ben parados deste encontro. A intelixencia astuta do heroe libra os navegantes da morte. Porén este episodio onde se pon de releve a astucia de Ulises pode ser ocasión para lembrar que aquela forma de actuar non sempre é a adecuada para resolver os conflitos humanos. Se a astucia non ten en conta os intereses das outras persoas non é xusta. No episodio aquí narrado é un hábil procedemento para saíren airosos da ameaza das Sereas, pero no caso de conflito entre os seres humanos a astucia, para non danar as outras persoas ten que estar moralizada.



8 Homero (1992): *A Odisea*, canto XIII, versión de Evaristo de Sela, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela.

9 Homero (1992): *A Odisea*, canto XII, versión de Evaristo de Sela, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela.

Do contrario, a acción emprendida para resolver unha situación poderíanos levar á manipulación e a comportarnos con vantaxe fronte aos outros, quedando desta maneira a fin perseguida –por boa que sexa– escurecida e danada polos medios empregados. Ser astuto certamente non é o mesmo que ser tramposo, pero en ocasións abas as formas de acción poden coincidir.

Esta cuestión dos fins e os medios foi amplamente discutida na filosofía. Aristóteles, por exemplo, deixou dito, na súa *Ética a Nicómaco*, que a fin e os medios da acción boa dependen da prudencia, unha virtude intelectual propia do *frónimos*, o home prudente e experimentado, á vez home de pensamento e da acción, que é quen de conciliar a lentitude da reflexión e a inmediatez da intuición, a minucia e a inspiración, o espírito de previsión e o espírito de decisión. En suma, o home de xuízo, o home de prudencia, é o que xulga e actúa coa indulxencia de quen coñece os límites continxentes do humano. É a el, di Aristóteles, a quen temos que mirar para orientar a nosa acción, como o propio filósofo o fixo coa figura de Pericles.

Ulises desde logo no é *frónimos* de Aristóteles, sería esterilizante maquillalo desa maneira, cando ademais Atenea, unha e outra vez, o desminte ao longo do relato. Así, por exemplo, dille a deusa, burlándose del, cando chega a Ítaca: «astuto e mentireiro ten que ser quen te avantaxe en trampas, aínda que sexa un deus mesmo o que che saia ao encontro. Desmentido e arteiro, incansable en trampas, non podes nin sequera na túa terra acabar con tantas mentiras nin con eses contos que tanto che gustaron sempre?», dille a deusa, burlándose del, cando chega a Ítaca. Ulises non precisa. Nin admite, unha interpretación edificante, a súa forza reside na súa vulnerabilidade, na suma de infortunios que padece e na decidida vontade de superalos, como de feito o fixo alcanzando Ítaca nun barco cargado de tesouros –a recompensa ao seu esforzado peregrinar e á súa intelixencia–, agasallos que ofrecerá a aquela outra meta tantas veces cobizada: Penélope e o seu fillo Telémaco.

A *Odisea* móstranos que o home leva a áncora, navega, e descobre que o mundo non está feito á súa medida, pero que o pode habitar e humanizar recoñecendo os seus límites. Mortal, racional e imaxinativo, solta a áncora, é, nun mundo impreciso sabe construír unha cidade, tanto máis habitable canto máis recoñece a carga de sufrimento que a cada un corresponde, e a vulnerabilidade que debe ser contrarrestada mediante formas de trato que protexan os dereitos e a cordialidade. Un trato, por tanto, cortado ao talle da soidade e finitude humanas.