

# Historias de Filósofos

# **Indice**

<b>Presentación</b>	<b>11</b>
<b>¿Por qué mataron a Sócrates?</b>	<b>15</b>
<b>Eloísa y Abelardo: una historia de amor en el siglo XII</b>	<b>61</b>
<b>El gordo, el buey y el santo</b>	<b>85</b>
<b>Spinoza, filósofo maldito</b>	<b>107</b>
<b>Vejez y muerte de David Hume</b>	<b>133</b>
<b>Sören Kierkegaard: la locura y el talento</b>	<b>165</b>
<b>Las múltiples vidas de Ludwig Wittgenstein</b>	<b>213</b>

# resentación

Este no es un libro de filosofía. Es un libro que habla de hombres y mujeres que vivieron, amaron, odiaron, disfrutaron, sufrieron y, además, hicieron filosofía.

No voy a defender aquí ninguna tesis oscura ni a explorar en profundidad ninguna doctrina específica. Mi objetivo es mucho más modesto: quisiera combatir la idea de que los filósofos son unas personas horriblemente aburridas a las que sólo debemos prestar atención si nuestros profesores nos obligan a hacerlo. Más concretamente, quisiera combatir ese prejuicio por la vía de sugerir que si algunos de estos hombres y mujeres han sido capaces de vivir unas vidas intensas, apasionantes o conmovedoras, es probable que también consigan cautivarnos con lo que han dejado escrito.

Me apuro a subrayar que no hay que confundir ambas cosas. El conocimiento de la vida y la personalidad de un filósofo no nos ahorra nada del esfuerzo que hay que hacer para comprender sus argumentos. Pero ocurre que, contra lo que a veces se cree, muchos filósofos importantes han sido también hombres interesantes que vivieron vidas dignas de ser contadas. Y este puede ser un camino indirecto pero agradable para llegar al mundo aparentemente lejano de sus ideas.

Lo que intenté hacer aquí puede llamarse "divulgación

filosófica", en el mismo sentido en que se llama "divulgación científica" a lo que hacen los hombres de ciencia cuando exponen en palabras sencillas los resultados de su tarea. Sólo que, como la gran tradición filosófica se ha alejado demasiado de nuestra vida cotidiana, el objetivo que me propuse es bastante más humilde. He intentado abrir un mundo poco conocido para la mayoría de los lectores, utilizando el método más antiguo de la tierra: contar historias. Lo hice así porque me gusta contadas y también porque estoy convencido de que no es imprescindible ser aburrido para ser serio.

¿Qué se puede encontrar en este libro? No, por cierto, un conocimiento estructurado y profundo de algunos sistemas filosóficos, tal como podemos exigir de una obra especializada. Tampoco un panorama general de la filosofía como el que puede ofrecer un texto de introducción a la disciplina. Aquí se encontrarán simplemente algunas "historias filosóficas" que pueden interesar al lector y, tal vez, despertarle una pasión.

Este estilo de trabajo me ha llevado a simplificar un poco las cosas, como casi siempre ocurre cuando se hace divulgación. Pero no creo que esto sea una tragedia. Siempre que empezamos a familiarizarnos con algo lo hacemos progresando de lo más sencillo a lo más complejo, de modo que sería hipócrita o descabellado pretender que podemos medirnos desde el principio con las mayores dificultades de la cuestión. Mi lema, en todo caso, ha sido el de no inducir a error: aunque haya dejado muchas cosas sin decir, aunque en ciertos momentos haya apenas insinuado la complejidad o el carácter polémico de algunos problemas, todo el tiempo intenté que lo efectivamente dicho no orientara al lector en la mala dirección. Si tuve éxito en este esfuerzo, entonces podré darme por satisfecho.

Cuando el lector llegue al final de este libro (si tengo la

suerte de que eso ocurra) no se habrá convertido en un conocedor sistemático de la historia de la filosofía. Pero habrá ganado una visión algo más precisa de las ideas de Sócrates y de Spinoza, o se habrá enterado de lo que fue la cuestión de los universales durante la Edad Media. No se trata de nociones imprescindibles para la vida cotidiana, pero tal vez puedan agregarle un nuevo punto de vista sobre el mundo y sobre su propia existencia. Si eso efectivamente ocurre, una de las ambiciones que me llevaron a escribir este libro habrá sido colmada. La otra ambición es que, también si tengo suerte, el lector pueda decir cuando termine estas páginas que, después de todo, los filósofos le han hecho pasar algunos buenos momentos.

Quisiera mencionar a algunas personas con las que me siento en deuda. Luc De Meyer, Tomás Linn, Omar Paganini, Martín Peixoto y Camilo Prado leyeron, a veces con años de diferencia, sucesivas versiones de al menos parte del material, aportando observaciones y comentarios que me estimularon a seguir adelante. El mismo agradecimiento vale para Enrique Cassagne (Fundación Banco de Boston-Argentina) y muy especialmente para mi esposa, Isabel, que fue la primera lectora de casi todos los capítulos. Mi amiga Maqui Dutto se encargó de la revisión final del texto con su habitual profesionalismo. Por último, Fernando Esteves y Fernando Rama (Ediciones Santillana) y, una vez más, Fernando Ariceta y Luciano Álvarez (Fundación Banco de Boston-Uruguay) se ocuparon con cordialidad y competencia de los aspectos comerciales de la edición. Gracias de veras a todos ellos.

# ¿Por qué mataron a Sócrates?

Tal vez por haber hablado del tema durante dos mil quinientos años, hemos terminado por acostumbrarnos a la idea de que hayan matado a Sócrates. El hecho, sin embargo, es sencillamente insólito y nuestro asombro vuelve a despertarse cada vez que repasamos aquellos acontecimientos.

Es que Sócrates era un mal candidato para la cicuta. No solamente era un ciudadano leal, respetuoso de sus deberes tanto en la paz como en la guerra, sino que era un hombre relativamente conservador, algo chapado a la antigua, completamente alejado de la imagen tradicional del revolucionario o del agitador. Su aura de cruzado de la verdad sacrificado por una mayoría ignorante es una invención del siglo XVIII. A ojos de sus conciudadanos Sócrates era un buen vecino que, a lo sumo, podía volverse algo molesto con sus preguntas. Por otra parte, el régimen que lo condenó a muerte no fue una, dictadura sangrienta ni una monarquía despótica, sino esa tolerante democracia griega de la que solemos hablar con admiración y respeto. ¿Qué extraña combinación de circunstancias tuvo que producirse para dar lugar a un desenlace tan penoso?

Los dos protagonistas de esta historia -Sócrates y la democracia griega- desaparecieron hace miles de años. Es por eso que, si queremos entender lo que pasó, tenemos que bucear en el pasado hasta conseguir dar respuesta a dos preguntas decisivas. La primera es: ¿por qué Sócrates fue llevado a juicio y condenado a muerte? La segunda es: ¿por qué aceptó pasivamente la condena, en lugar de huir de Atenas como le proponían sus amigos? Estas dos interrogantes tienen respuestas que se oponen entre sí. Y si conseguimos entender en qué se oponen, habremos aprendido algo acerca de ese mundo lejano donde por primera vez hablaron los

filósofos.

### *Sócrates y Atenas*

Imaginemos que estamos a fines del siglo V antes de Cristo y que caminamos por las calles de Atenas. Es una gran ciudad para la época (probablemente unos cien mil habitantes) y eso se nota a cada paso: el mercado desborda de gente, numerosos ciudadanos entran y salen de los edificios públicos, el camino hacia el puerto hormiguea de comerciantes, de carretas cargadas de mercancía y de esclavos que transportan fardos. Si levantamos los ojos hacia la acrópolis vemos el Partenón, terminado de construir pocos años antes y (contra lo que muchos creen) pintado de colores estridentes. Es el imponente testimonio de un pasado glorioso pero definitivamente clausurado, ya que Atenas acaba de perder su puesto de primera potencia mundial. La ciudad viene de ser derrotada en una guerra, ha sido golpeada por dos epidemias de peste y ha sufrido una tiranía breve pero terrible que mató o envió al exilio a miles de ciudadanos. Todos esos golpes fueron duros y dejaron su marca. Pero los atenienses han sabido sobreponerse a la desgracia y poco a poco parecen retornar a los viejos buenos tiempos: la democracia es sólida, los negocios recuperan su ritmo, la paz social parece asegurada.

De pronto, en una esquina, un pequeño grupo de hombres forma un semicírculo en torno a un personaje estrafalario. El que habla es bajo de estatura, tiene un vientre movedizo y una nariz chata que estalla entre dos ojos demasiado separados. Va descalzo, tiene los pies sucios y la túnica en mal estado. En una palabra, es todo lo contrario de esos griegos apolíneos que nos



muestran las estatuas.

Ese hombre gesticula, mueve los brazos, señala impertinentemente con el dedo. Sus interlocutores pasan de la risa a la confusión, del interés a la furia, pero en ningún momento dejan de escucharlo. La mayoría de ellos son jóvenes bien vestidos y de físicos cuidados. Cualquiera ateniense los reconocería como hijos de ciudadanos ricos. Y cualquier ateniense diría ante ese cuadro: "Ahí está Sócrates insistiendo con sus molestas preguntas".

Sócrates era uno, de los personajes más populares de Atenas, la ciudad que lo vio nacer, en la que creció y enseñó, la que lo juzgó y terminó por obligarlo a envenenarse.

Allí había nacido en el 469 antes de Cristo, hijo de Sofronisco, un tallador de piedra, y de una conocida partera llamada Fenaretes. Ambos eran gente sencilla, trabajadora, sin grandes propiedades ni rentas. Pero los dos eran atenienses de pura cepa, de modo que los varones de esa familia pertenecían a la minoría de ciudadanos con plenos derechos políticos: podían hablar en la asamblea, votar y ocupar rotativamente alguno de los numerosos cargos públicos. Sócrates se había casado con Jantipa, una mujer también ateniense que era famosa por su mal carácter. El matrimonio había tenido tres hijos y no se diferenciaba en nada de cualquier familia de atenienses pobres.

La relación entre Sócrates y Atenas se extendió durante largas décadas, de manera que ambos tuvieron tiempo para formarse una opinión acerca del otro. Sócrates había nacido en esa ciudad y nunca se había alejado de ella. No era amigo de hacer grandes viajes ni parecía tener necesidad de recorrer el mundo. Después de todo, lo que a él le interesaba no eran los paisajes sino los hombres, y todos los personajes interesantes de aquella época terminaban por confluir en Atenas. Su vida no era la de un

pensador solitario y aislado, como habían sido Tales o Heráclito, ni la de un aristócrata alejado del pueblo" como sería más tarde su discípulo Platón. A Sócrates se lo podía encontrar en la calle o en el mercado, conversando con los políticos, con los comerciantes o con los artesanos. Su vida, como la de todo buen ateniense, había estado constantemente ligada a la historia de la ciudad. La había visto crecer y fortalecerse, había asistido regularmente a la asamblea e incluso había cumplido un par de veces con el más serio de los deberes del ciudadano: había luchado como soldado de infantería para defender a Atenas de ataques exteriores. No se destacó, que sepamos, como un combatiente particularmente brillante, pero el hecho es que allí había estado, hombro con hombro en ese ejército formado por ciudadanos en armas.

¿Cómo es posible que un hombre semejante, que hacía parte del más típico paisaje ateniense, haya despertado un odio suficiente en sus conciudadanos como para terminar siendo condenado a muerte a los setenta años de edad? Contestar esta pregunta no es tarea fácil, pero al menos podemos descartar una posible respuesta: cualquiera sea el crimen cometido por Sócrates, lo cierto es que no fue un agitador ni un subversivo en el sentido habitual de estos términos. Jamás desafió a las autoridades legítimas, nunca participó en una campaña política, ni siquiera fue un orador que se destacara en la asamblea. Su currículum de ciudadano se reduce a un par de anécdotas que no permiten explicar su muerte, sino que más bien lo pintan como un hombre que hubiera merecido el elogio de sus conciudadanos.

Por la primera historia sabemos que al menos una vez en su vida Sócrates ocupó una magistratura, es decir, uno de esos cargos rotativos que duraban un año y que se distribuían por sorteo entre los ciudadanos. Esto no tiene nada de excepcional porque así funcionaban las cosas en Atenas: la administración de justicia, la

inspección de las pesas que se utilizaban en el mercado, el control de las operaciones de carga y de descarga en el puerto, el cumplimiento de las liturgias en los templos, eran funciones que se ponían en manos de ciudadanos comunes según lo determinara la suerte. En esta rotación de responsabilidades consistía para los griegos la democracia directa. Así que no es nada raro que una vez le tocara a Sócrates, no porque fuera Sócrates sino porque era ciudadano.

No es menos cierto, sin embargo, que su desempeño en el cargo dio que hablar a los atenienses. Un hecho fortuito lo obligó a tomar una decisión difícil y eso lo colocó en el centro de una tormenta política. Sócrates, en efecto, fue magistrado en tiempos de ese conflicto contra Esparta que los historiadores llaman la Guerra del Peloponeso. Y ocurrió que mientras estaba en funciones se produjo una batalla naval que tuvo resultados desastrosos para los atenienses. Al conocerse la noticia, la opinión pública reaccionó indignada contra los estrategos, es decir, contra los ciudadanos especializados en cuestiones militares que habían dirigido el combate. Y, en un clima más bien violento, alguien propuso juzgados a todos y condenados en bloque por su incompetencia.

La propuesta iba contra las leyes de la ciudad, que prohibían los juicios colectivos para darle a cada acusado una adecuada oportunidad de defenderse. Pero los atenienses no estaban de humor para fijarse en detalles y querían pasar rápidamente a la ejecución. Sócrates, sin embargo, hizo valer todas sus potestades de magistrado y pese a sufrir grandes presiones, consiguió bloquear la iniciativa. No sabemos exactamente cómo terminó el episodio, pero tanto Platón como Jenofonte lo recordaban tiempo después de su ejecución. Era una de esas historias edificantes que les gustaba contar a los griegos cuando se

trataba de resaltar las virtudes de un ciudadano muerto.

Fuera de este episodio, hay sólo otra oportunidad en la que Sócrates tuvo una actuación política destacada. Lo que hizo aquella vez fue un verdadero acto de desobediencia civil, pero no lo cometió contra la democracia sino contra una dictadura sangrienta.

Este segundo hecho ocurrió hacia el año 404 antes de Cristo, luego de que Atenas perdiera la guerra contra Esparta. Esa época fue especialmente dura para los atenienses, porque la ciudad quedó bajo el control de una fuerza de ocupación que impuso un gobierno integrado por treinta aristócratas simpatizantes de la potencia vencedora y de claras convicciones antidemocráticas. Los Treinta Tiranos instalaron un régimen de terror que les costó el exilio, la expropiación o la muerte a miles de ciudadanos. La pesadilla duró apenas un año, pero eso fue tiempo suficiente para hacerle muchísimo daño a buena parte de los atenienses.

Aquella vez Sócrates tuvo mala suerte. El gobierno había decidido detener a un opositor llamado León de Salamina y, como era habitual en aquel tiempo, eligió por sorteo a un grupo de ciudadanos para que fuera a buscarlo. (En Atenas no había policía profesional, de manera que eran los propios ciudadanos o simples esclavos quienes se ocupaban de arrestar a los delincuentes, cuidar las cárceles y ejecutar las sentencias) Sócrates quedó entre los cinco vecinos seleccionados por este procedimiento pero se negó a cumplir la orden: en lugar de ir con los otros a buscar a León, sencillamente se volvió para su casa. Por lo que sabemos ese acto no tuvo mayores consecuencias para él, aunque bien pudo haberle costado la vida. Y en cierto sentido esa muerte hubiera sido mucho más comprensible (y mucho más honrosa para Atenas) que la que finalmente tuvo.

Estas dos historias son todo lo que sabemos acerca del

Sócrates ciudadano. Las dos nos dan una imagen simpática del personaje pero, a escala ateniense, son muy poco impresionantes.

Es que la vida y la política estaban ligadas en esa ciudad hasta un punto que hoy nos cuesta imaginar. Los atenienses empezaban a prepararse para participar en los asuntos públicos casi desde niños. Todavía adolescentes, los futuros ciudadanos empezaban a ser integrados a los banquetes y a las tertulias de sus mayores. Allí conocían a las figuras más importantes del arte y de la política, al tiempo que aprendían a argumentar, a discutir y a persuadir a los demás. En esa misma época empezaban a frecuentar el gimnasio, preparándose para servir como soldados. Luego se integraban a la asamblea y a partir de los treinta años se convertían en ciudadanos plenos, con derecho a ser electos para todos los cargos de la administración.

A lo largo de ese proceso los atenienses tomaban partido, se incorporaban a corrientes de opinión, tejían una compleja red de amistades y de enemistades políticas, participaban en toda clase de conflictos y no pocas veces se jugaban la vida. Por eso, casi cualquier ateniense que llegara a los setenta años tenía mucha experiencia acumulada y muchas historias que contar.

¿Cómo pudo ocurrir que un hombre comparativamente poco involucrado en los vaivenes de la vida política terminara siendo ejecutado? ¿Y cómo se explica que haya sido condenado a muerte en un momento de relativa calma, bajo un gobierno legítimo y democrático? Porque Sócrates no fue ejecutado por la dictadura de los Treinta Tiranos sino cinco años más tarde, cuando la democracia ya había sido restaurada. No fue condenado por un régimen débil o acorralado, sino bajo instituciones que contaban con un gran apoyo popular. Más aun, el principal de sus acusadores, que se llamaba Anito, era uno de los políticos que más

había contribuido al reestablecimiento de la democracia tras la dictadura de los Treinta. Anito era el autor de una ley de amnistía con la que se había pacificado la ciudad luego de un período de disturbios. Y, para demostrar que su iniciativa iba en serio, él mismo había renunciado a recuperar las numerosas propiedades que los Treinta le habían confiscado.

Eso lo había convertido en uno de los políticos más influyentes de Atenas y en uno de los principales dirigentes del partido democrático.

No era un irresponsable ni un fanático, ni mucho menos un intrascendente en busca de protagonismo.

Lo que sucedió en aquel momento es, por lo tanto, a la vez claro y duro de admitir: la que mató a Sócrates fue la Atenas democrática, la misma Atenas que había sido antes y siguió siendo después un reducto de tolerancia y de participación política. Esa Atenas lo mató con toda conciencia, sin que mediara un error judicial ni una crisis que hiciera perder el control de los acontecimientos. ¿Cómo entender lo que ocurrió si no queremos contentarnos con algunas acusaciones generales de ignorancia y de fanatismo?

Para encontrar una solución al problema tenemos que empezar por preguntarnos qué hizo Sócrates de especial a lo largo de su vida. Y la respuesta inmediata es que habló todo el tiempo sin escribir jamás una sola línea. Pero hablar estaba lejos de ser un delito en Atenas. Al contrario, esa era una ciudad donde las cosas más importantes se hacían hablando: se hablaba en el mercado y en los tribunales, se hablaba en la asamblea, se hablaba sin parar en la tienda del barbero, en el teatro y en las esquinas. Hablaban los jóvenes y los viejos, los ricos y los pobres, los ciudadanos y los extranjeros. Atenas era una ciudad soleada y meridional donde

nadie pensaba que hablar fuera una pérdida de tiempo. ¿De qué había hablado Sócrates para que lo suyo fuera tan especial en ese contexto? Sencillamente había hablado de todo: de la virtud, de la verdad, de la ciencia, de la justicia, de la belleza, del amor, de la Muerte, de la vida. Y más que hablar, había preguntado. Había tratado de saber qué pensaban sus vecinos para ver qué podía sostenerse con razonable firmeza.

Aquí parece estar una de las claves del problema: el trabajo de Sócrates no consistía tanto en afirmar como en poner en duda. Se había propuesto mostrar a los atenienses que sus opiniones y sus juicios estaban basados en la costumbre y no en la razón, de modo que eran incapaces de defender con argumentos lo que tenían por bueno, por justo o por verdadero. Se trataba de una tarea capaz de exasperar a cualquiera y él la llevaba a cabo con verdadera impertinencia. Su método consistía en pedir la definición de un concepto aparentemente claro para deducir de allí una serie de consecuencias insospechadas y contradictorias. Sócrates enredaba a su interlocutor con sus propias palabras y lo alentaba a reformular el concepto. Pero luego volvía a hacerla trizas y lo dejaba todavía más perplejo. Como si todo esto fuera poco, sus palabras estaban permanentemente adornadas con declaraciones de humildad: "Sólo sé que no sé nada. Sólo repito el oficio de mi madre: con mis preguntas saco a luz ideas que son de otros".

Detrás de estas declaraciones falsamente modestas había un objetivo muy poco tranquilizador: se trataba de poner en evidencia todo lo que había de infundado o de poco claro en las ideas que eran ampliamente aceptadas por los atenienses de su tiempo. Pero no seamos injustos con los antiguos griegos. Ellos conocían perfectamente la diversidad de opiniones y habían hecho un culto de la tolerancia. La prédica de Sócrates podía parecerles

incómoda pero no por eso lo habrían matado. No, al menos, si esa prédica no se hubiera sumado a otros factores hasta producir una mezcla explosiva. Y eso fue precisamente lo que pasó.

### *La perplejidad y la crispación*

El trabajo de zapa desarrollado por Sócrates no era completamente nuevo para sus conciudadanos. Más bien formaba parte de un movimiento general que horadaba la sabiduría tradicional y daba paso a un nuevo mundo de ideas. Los griegos habían dejado definitivamente atrás su pasado rústico y guerrero, y eran cada vez más conscientes de que los viejos versos de Homero ya no contenían todas las respuestas.

Los problemas habían empezado un siglo y medio atrás, cuando en las colonias de la costa jonia -hoy Turquía- aparecieron los primeros filósofos. Esos nuevos intelectuales se dedicaban a observar la naturaleza con ojos que no eran los de la religión ni los de las tradiciones ancestrales. "El sol –decían-no es un dios sino una piedra incandescente; las nubes son el resultado de la evaporación del agua; la variedad de la naturaleza puede reducirse a los diferentes estados de un único elemento." Muchas de sus hipótesis eran falsas y estaban mal controladas, pero implicaban un cambio de actitud respecto del pasado: la costumbre no alcanza para justificar una idea; aunque hayamos creído en algo desde siempre, tenemos que encontrar argumentos racionales que nos permitan sostenerlo.

Con el correr del tiempo estas ideas se habían extendido y radicalizado, pasando del análisis de los fenómenos naturales a la discusión de las cosas humanas. Atenas se había visto progresivamente invadida por unos nuevos maestros de moral y de retórica que se llamaban sofistas y que afirmaban la relatividad de



todas las cosas. "Una buena causa -sostenían estos hombres provenientes de ciudades lejanas- es aquella que ha sido bien defendida en los tribunales." Y agregaban desafiantes: "El hombre es la medida de todas las cosas".

Todo esto podría haber quedado como una más de las tantas modas intelectuales que circulaban en Atenas, si no fuera porque las nuevas ideas atrajeron a mucha gente culta y, en especial, a los hijos de los aristócratas. Eso cambió radicalmente las cosas, porque esos jóvenes constituían la generación de recambio de la clase dirigente. De ellos se esperaba que recibieran la educación tradicional, que se incorporaran a las tertulias de sus mayores y que se convirtieran en prolongadores de la sabiduría ancestral. Sin embargo, esos jóvenes ricos y cultos empezaban a reírse de las creencias compartidas y a despreciar a sus antecesores. Querían cortar con el pasado y abandonar las tradiciones. Ya no les interesaba leer la Ilíada ni la Odisea, sino aprender la retórica y la lógica. Ya no prestaban atención a la antigua religión sino a la astronomía y a la zoología. Preferían usar el dinero de sus padres para retribuir al último sofista en lugar de comprarse un caballo o un equipo de guerra.

Las ideas que defendían los jóvenes aristócratas no siempre coincidían con las que enseñaban sus maestros. Estos últimos tampoco estaban siempre de acuerdo entre sí, especialmente si se trataba de una discusión entre sofistas y filósofos. Pero estos matices no tenían la menor importancia para el ateniense común. A ojos de la gente sencilla, lo único importante era que los nuevos intelectuales habían contaminado a los jóvenes con ideas estrafularias y que ahora esos jóvenes se lanzaban contra las tradiciones que sostenían a las instituciones políticas, a la familia y a la religión. "Los sofistas están lejos de ser locos -decía Anito, el acusador de Sócrates-. Los locos son los

jóvenes que les pagan y, más todavía, los padres que ponen a sus hijos en sus manos. Pero las peores de todos son las ciudades que los reciben dentro de sus muros, en lugar de expulsar sin excepción a todo individuo, sea extranjero o no, que tenga esa profesión.”

Las cosas estaban tomando un tinte poco tranquilizador. Los nuevos intelectuales habían conmovido la cultura tradicional diciendo que la costumbre no alcanzaba para justificar las convicciones y que aun lo más sagrado debía encontrar un fundamento en la razón. Los jóvenes aristócratas habían convertido ese lema en un grito de guerra y se habían lanzado a la destrucción de la tradición. Un grupo de ellos había llegado a fundar un Club de Adoradores del Mal que se dedicaba a burlarse de los cultos ancestrales. Una de sus actividades preferidas consistía en organizar enormes y ruidosos banquetes precisamente en los días de recogimiento y ayuno. Y las cosas no terminaban allí. Una mañana del año 415 antes de Cristo, en plena guerra contra Esparta, los atenienses descubrieron horrorizados que las estatuas sagradas que protegían a la ciudad habían sido mutiladas. Durante la noche, algún grupo que nunca fue identificado pero que sabía dónde golpear había cometido un acto que hubiera sido inimaginable pocos años atrás. "Esto es demasiado -pensaba el ateniense común-; esto nos va a traer la ira de los dioses." y lo peor es que ese hombre sencillo tuvo la plena confirmación de sus temores.

La segunda mitad del siglo V antes de Cristo fue uno de los períodos más calamitosos de la historia de Atenas. En el 431 se desató la Guerra del Peloponeso, ese largo conflicto contra Esparta que terminó en una derrota abrumadora. En un lapso de apenas cuatro años (entre el 430 y el 426) dos epidemias de peste cayeron sobre la ciudad y mataron a un tercio de la población. La peste se

llevó entre otros al propio Pericles, que no sólo era el jefe político y militar de la ciudad sino el símbolo viviente de su grandeza. En el 415 los atenienses hicieron un último intento por revertir la situación militar y reunieron todas sus fuerzas para conquistar Sicilia. Pero cuando los barcos acababan de dejar el puerto se descubrió la mutilación de las estatuas sagradas y el terror se apoderó de la ciudad: los supuestos culpables fueron perseguidos, expropiados o ejecutados tras juicios sumarísimos. Entre los sospechosos figuraba Alcibíades, un aristócrata joven y ambicioso que comandaba la flota de guerra. Alcibíades fue convocado a Atenas para ser sometido a juicio pero, en lugar de obedecer, se escapó a Esparta y empezó a colaborar con el enemigo. La expedición a Sicilia terminó en un desastre y en Atenas hubo un golpe de estado. La guerra duró todavía unos años pero en el 405 se produjo la derrota definitiva. La ciudad se rindió y fue ocupada por las fuerzas espartanas. Sus habitantes quedaron en manos de los Treinta Tiranos.

Esta sucesión de calamidades demandaba alguna explicación y los ojos de muchos atenienses empezaron a dirigirse hacia los nuevos intelectuales. Con su racionalismo a ultranza y su relativismo moral, esos nuevos maestros habían traído los peores males imaginables a la ciudad. La irreverencia y los sacrilegios de sus discípulos habían terminado por desatar la furia de los dioses. La guerra, la peste, los golpes oligárquicos eran la consecuencia inevitable del abandono de la vieja sabiduría.

En todo esto había un enorme malentendido, pero también un conflicto muy real. La sabiduría convencional griega (la que transmitían los poemas de Homero) había sido siempre una sabiduría de los límites: la innovación política debía respetar la costumbre, la discusión moral debía contemplar la tradición, la religión debía continuar con los usos del pasado, el conocimiento

no debía profanar lo que era patrimonio de los dioses. Ese era el gran secreto que explicaba la estabilidad y la continuidad del estilo de vida griego: los hombres podían innovar pero no debían actuar como si fuesen dioses. Esa falta se designaba con una palabra, *hybris*, que quería decir desmesura, tentación de lo absoluto.

Los nuevos intelectuales fueron vistos como responsables de las calamidades que sufría Atenas porque habían convertido la *hybris* en programa. A ojos de la sabiduría tradicional, lo que pretendían esos hombres era ir más allá de donde era sensato llegar si se quería mantener la paz social y la vida civilizada. El filósofo Heráclito había despreciado la sabiduría de los ancestros y no había vacilado en tratar a Hornero de charlatán. Y a los sofistas como Protágoras no les temblaba la voz cuando decían que había que investigar la naturaleza sin preocuparse en saber si los dioses existen o no. Para muchos atenienses esto implicaba rivalizar con lo divino, intentar elevarse por encima de los límites humanos para alcanzar un conocimiento y un dominio absolutos. Y tal pretensión sólo podía culminar en un desastre. No había que olvidar que a Prometeo le habían comido el hígado por desafiar a los dioses y que a Ícaro se le habían fundido las alas por acercarse demasiado al sol.

Sería un error de nuestra parte mirar con suficiencia este tipo de temor. Los antiguos griegos se expresaban de un modo arcaico, pero lo que estaban planteando al hablar de la cólera de los dioses era un problema muy real. Para decirlo en términos contemporáneos, la pregunta que se estaban haciendo es cuánta innovación y cuánta ruptura con el pasado puede soportar una sociedad sin llegar a descomponerse como tal. Pese a su simpleza, los compatriotas de Sócrates sabían que una sociedad es un tejido de vínculos que requieren ser alimentados, y se estaban preguntando cuánta tensión puede resistir ese tejido sin correr el

riesgo de estallar.

Con el paso de los siglos hemos aprendido que una sociedad puede tolerar mucha más heterogeneidad y mucha más complejidad que lo que creían los antiguos griegos, pero eso no quita que su pregunta siga teniendo sentido. De hecho, es probable que hoy lo tenga más que nunca, así como es probable que siga ganándolo en el futuro.

La cultura tradicional ateniense había ingresado en una profunda crisis y esto planteaba un problema de supervivencia en tanto sociedad. Los atenienses empezaron a defenderse como podían de ese peligro y, como casi siempre ocurre cuando actuamos crispados, en general lo hicieron mal.

A principios de la guerra con Esparta fue incorporado a la legislación ateniense el delito de impiedad, que podía aplicarse a todos quienes pusieran en duda la existencia de los dioses. Por lo que sabemos, la norma fue propuesta por un tal Diopites hacia el año 432 antes de Cristo, con el objeto de perseguir a quienes buscaban explicaciones naturales para los fenómenos que hasta entonces habían sido considerados divinos. Pero el hecho es que la nueva ley fue usada casi exclusivamente para atacar al círculo de intelectuales y de artistas que rodeaba a Pericles, que eran los representantes más visibles de la nueva mentalidad.

El primer acusado fue Anaxágoras, un filósofo que enseñaba que el sol y los cometas eran piedras incandescentes, que la luna era una piedra fría de relieve montañoso y que el trueno era el resultado de una colisión entre nubes. El acusado fue condenado a muerte y terminó huyendo de la ciudad. El siguiente ataque se dirigió contra el escultor Fidias, a quien los atenienses debían los frisos del Partenón y algunas de las estatuas más famosas de Grecia. Fidias fue acusado de utilizar su arte para divinizarse a sí mismo: aparentemente había esculpido su propio retrato en algún

lugar del Partenón. Y pese a todo su talento y a todo su prestigio, no pudo escapar a una condena que le hizo terminar sus días en prisión. "La historia posee en su totalidad -dice el historiador Mases Finley- la apariencia de un ataque dirigido contra los intelectuales, en un tiempo en que una parte de ellos estaba cuestionando y con frecuencia desafiando creencias profundamente enraizadas en los campos de la religión, la ética y la política."

¿Y por qué no incluir a Sócrates entre estos hombres que empujaban la ciudad hacia la desintegración? Es verdad que él no era un sofista, como lo mostraba su propia condición de ateniense y el que se negara a cobrar por sus lecciones. Pero Sócrates también criticaba la moral tradicional y demolía las antiguas ideas acerca de lo justo y de lo bueno. Era además un severo crítico de la democracia, a la que acusaba de poner en el gobierno a hombres indignos de esa tarea. Nunca se le había escuchado hablar en favor de la tiranía ni de los golpes oligárquicos, pero si no había hecho nada en contra de la democracia, tampoco había hecho gran cosa por ella. Más bien había mostrado una olímpica indiferencia hacia las instituciones, hasta el punto de que jamás había tomado la palabra en la asamblea de ciudadanos. Este hombre locuaz y entrometido, que hablaba en todas las plazas y esquinas de Atenas, se había callado justamente allí donde más consecuencias podía tener su voz.

Callarse, por supuesto, no era delito en Atenas. Pero era algo que llamaba mucho la atención, sobre todo si el silencio provenía de Sócrates. Porque si bien él mismo no podía ser acusado de haber conspirado contra la democracia, entre sus discípulos se contaban algunos de los hombres que más daño le habían hecho a la ciudad. Por ejemplo, el brillante y tormentoso

Alcibíades, que en plena guerra había cambiado de bando y le había transmitido información esencial al enemigo. O varios de los impulsores del golpe oligárquico del año 411. O peor aún, el propio Critias, el más sangriento de los Treinta Tiranos. y también Cármides, otro de los Treinta, que además era tío de Platón. Podía ser que ese hombre no fuera una mala persona ni un conspirador político, pero los resultados de su enseñanza estaban a la vista y podían ser juzgados por cualquiera.

Aristófanes, un comediante brillante y muy popular en Atenas, fue uno de los primeros en sacar esta conclusión. Por eso escribió una serie de comedias en las que Sócrates aparecía como personaje, pero sobre todo una -Las nubes- que parecía escrita con toda la intención de destruirlo.

Las nubes se estrenó en Atenas veinticinco años antes del juicio. En ella aparece un Sócrates burdo y caricaturesco, mitad sofista y mitad bufón, que pasa sus días en una Casa de Pensar. Desde ese extraño reducto hace la defensa del ateísmo radical y confunde a sus interlocutores con razonamientos absurdos. El retrato es claramente difamatorio, pero es seguro que Aristófanes se hacía eco de algunas bromas bien conocidas en la ciudad. La obra termina en un gigantesco caos donde todo se confunde y se destruye. En un cierre típico de Aristófanes (que bien podría haber sido guionista de los Monty Python) la Casa de Pensar es incendiada y reducida a escombros, sin que quede claro si Sócrates consigue escapar. Platón nunca le perdonó este final y, muchos años después de la ejecución, todavía acusaba a Aristófanes de haber sido su primer instigador.

Es difícil saber si Platón tenía razón o no, pero es seguro que los motivos del proceso debieron cocerse a fuego lento. En parte Sócrates fue ejecutado por lo que dijo, en parte por lo que no dijo y en parte por lo que dijeron e hicieron los hombres que lo

rodeaban. Esta complejidad tal vez explique por qué fue juzgado y condenado en un tiempo en que poca gente corría ese peligro, como lo prueba el hecho de que no se conozcan procesos semejantes al suyo en las décadas posteriores. Sócrates fue llevado a juicio como nuevo intelectual y por delitos de opinión. Pero es seguro que si el mismo no hubiera colaborado activamente con sus censores, difícilmente hubiera conocido el sabor de la cicuta.

### *Un acusado que se condena a sí mismo*

"La presente acusación y declaración son juradas por Meleto, hijo de Meleto, del demo de Pinhos, contra Sócrates, hijo de Sofronisco, del demo de Alopece. Sócrates es culpable de no creer en los dioses en los que cree la ciudad y de introducir divinidades nuevas. También es culpable de corromper a los jóvenes. El castigo propuesto es la muerte."

El hombre que leyó esta acusación era un personaje poco importante en la ciudad. Presentaba sus cargos contra Sócrates como ciudadano privado, tal como se hacía normalmente en los juicios de la época. Lo acompañaban en la iniciativa otros dos ciudadanos: Licón, del que tampoco tenemos mayores noticias, y Anito, que era el más destacado de los tres y, quizás, el real instigador del proceso. Anito era un político de nueva generación, es decir, un nuevo rico ajeno a la aristocracia tradicional que había ingresado a la política después de hacer fortuna. Toda su riqueza provenía de una curtiembre que funcionaba con mano de obra esclava. Según Jenofonte, entre él y Sócrates había habido algún roce personal, ya que Sócrates le había echado en cara que estaba educando a su hijo para ser curtidor y no para ser un hombre digno. No sabemos si este fue el motivo real del juicio, pero sí sabemos que en la Atenas de aquel



tiempo no era una gran idea tener a Anito de enemigo.

La acusación fue leída ante un jurado de 501 miembros elegidos al azar entre los ciudadanos mayores de treinta años. Esto era parte del procedimiento normal en Atenas, donde existían jurados pero no jueces: los propios miembros del tribunal decidían la sentencia, votando en una urna tras haber escuchado el testimonio de las partes. El magistrado que presidía el proceso no era un jurista profesional sino un ciudadano también designado por sorteo. Tampoco existía una corte de apelaciones, de modo que la decisión era definitiva. Los acusadores tenían cierto plazo para formular sus cargos y presentar sus testigos. Luego le tocaba al acusado defenderse a sí mismo, aunque podía contar con el asesoramiento previo de oradores profesionales. Todo el proceso era oral y aun las pruebas documentales debían leerse en voz alta. El tiempo que cada parte tenía para hablar era el mismo y se medía con un reloj de agua que se detenía durante las declaraciones de los testigos y la lectura de los documentos.

El proceso duraba varias horas y durante ese tiempo los miembros del jurado permanecían sentados en bancos de madera. Las sesiones, eran públicas, de manera que cualquier persona podía asistir a las discusiones. Cuando las intervenciones de cada parte terminaban, los miembros del tribunal votaban una primera vez para decidir si el acusado era culpable o inocente. Si resolvían esto último, la persona quedaba en libertad y podía presentar cargos contra su acusador. Esta era una manera ingeniosa de desalentar a quienes no tuvieran buenas razones para iniciar un proceso. Si, en cambio, el acusado era encontrado culpable, cada una de las partes debía sugerir una condena. Los miembros del tribunal votaban entonces una segunda vez para elegir entre las dos propuestas presentadas, sin poder formular alternativas. Este mecanismo incitaba a las dos partes a sugerir condenas justas, ya

que si una de ellas cargaba demasiado las tintas corría el riesgo de inclinar al jurado en la dirección de su oponente.

La acusación leída por Meleto combinaba dos cargos diferentes. El primero era el de impiedad, es decir, el de "no creer en los dioses en los que cree la ciudad y de introducir divinidades nuevas". El segundo, decididamente menos teológico, era el de "corromper a los jóvenes". Las dos cosas eran bien diferentes entre sí, pero habían estado tradicionalmente unidas en las críticas que se hacían a los nuevos intelectuales.

Detrás de la acusación de impiedad estaba la vieja ley de Diopites que había hecho posible la condena de Anaxágoras y de Fidias. Tratándose de Sócrates, la acusación parecía bastante infundada. Él nunca había atacado a la religión tradicional y (si los diálogos que escribió Platón en su juventud reflejan algo de su vida real) era común escuchado invocar a los dioses o vedo entre los asistentes a las ceremonias religiosas. Hay incluso un episodio célebre que lo vincula al templo de Delfos, uno de los santuarios más importantes de toda Grecia. Según la tradición, la sacerdotisa de Delfos habría dicho durante un trance que Sócrates era el más sabio de los griegos. Sócrates no puso en cuestión al oráculo pero se permitió interpretarlo a su manera: "Lo que quiso decir la sacerdotisa es que los demás creen que saben algo con certeza, cuando todo lo que saben es incierto. Yo en cambio no sé nada con seguridad, pero al menos soy consciente de ello".

La única base para la acusación de impiedad era un rasgo de su personalidad bien conocido por sus vecinos: Sócrates decía a quien quisiera escucharlo que dentro suyo habitaba un daimon (un genio o demonio, pero sin la connotación de malignidad) que le hablaba interiormente en el curso de las discusiones. Ese espíritu siempre hablaba por la negativa. Le decía: ¡por ahí no! o: ¡ese camino no te lleva a la verdad que

estás buscando!", sin dar jamás una instrucción positiva. El *daimon* de Sócrates sabía lo que el filósofo Henri Bergson formuló muchos siglos después en palabras más familiares para nosotros: que las primeras certezas a las que accedemos son casi siempre negativas. En una situación difícil solemos saber cómo no actuar antes de tener claro lo que efectivamente debemos hacer. O, al intentar comprender un problema, el primer paso consiste a menudo en saber cuáles son las interpretaciones que no pueden llevarnos a una solución correcta. Las certezas positivas son más trabajosas y tardías.

Pero, tanto en la Atenas de aquel entonces como ahora, sería muy difícil pretender confundir esa rareza con un acto de sacrilegio. Sócrates no tenía nada de blasfemo y era ridículo pretender que su *daimon* ponía en peligro a los dioses de la ciudad. Aun para los atenienses de hace veinticinco siglos, un genio privado no era más que una originalidad inofensiva. Es probable que esta parte de la acusación no haya tenido otra finalidad que la justificar la condena a muerte, porque esa era la pena establecida en la vieja ley de Diopites. Lo que realmente se le objetaba a Sócrates no era convivir con un dios privado sino, como decía la segunda de las acusaciones, haber corrompido a los miembros de las nuevas generaciones.

Cuando en la Atenas de los siglos V o IV antes de Cristo se hablaba de corromper a los jóvenes, no se hablaba de nada parecido a lo que podemos entender hoy. Buena parte de los actos que nosotros agruparíamos en este rubro eran considerados por los atenienses (al menos por los pertenecientes a los círculos aristocráticos) como perfectamente admisibles y hasta edificantes. Dicho más claramente: cuando Meleto acusaba a Sócrates de corromper a la juventud no estaba hablando de nada que tuviera que ver con el sexo. Lo estaba acusando (a él y al resto de los

nuevos intelectuales) de apartar a los jóvenes de la sabiduría convencional, de debilitar sus lazos de fidelidad con la ciudad, de alejados de la moral ancestral que se había transmitido de generación en generación.

Esto se ve claramente cuando, en un momento dramático del proceso, Sócrates exige a Meleto que nombre "un solo hombre al que yo haya corrompido". Meleto responde: "Puedo nombrar a cuantos convenciste de seguir tu autoridad en lugar de seguir la autoridad de sus padres". Y Sócrates se justifica exponiendo una de sus ideas más recurrentes: "Eso es verdad, pero en asuntos de educación se debería acudir a expertos y no a parientes".

Es probable que este diálogo nunca haya existido. Jenofonte lo incluye en su versión del juicio, pero Platón no lo menciona. En realidad, ni uno ni otro son demasiado dignos de confianza porque nunca intentaron hacer una crónica fiel del proceso sino explicar los problemas de fondo que estaban en juego. Platón, por ejemplo, escribió una brillante defensa que supuestamente reflejaba lo dicho por Sócrates ante el tribunal, pero en otra parte confiesa que el discurso real fue más bien pobre: el punto fuerte de Sócrates era la discusión y no las grandes declamaciones. Como sea, ese diálogo, ficticio o no, nos permite ver el conflicto que oponía a las dos partes en litigio.

Para los hombres como Anito y Meleto, los nuevos intelectuales eran culpables de haber corrompido a los jóvenes en el sentido de haberles hecho cambiar la religión por la astronomía, el respeto a la ciudad por el cosmopolitismo, el interés hacia los asuntos públicos por la juerga y la poesía intimista. Entre los adultos y los jóvenes se había interpuesto una barrera conformada por las exigencias de la nueva razón, y esa barrera había terminado por destruir aquello que desde siempre habían compartido los atenienses.

Sócrates, al defenderse, expone el corazón de su doctrina: la virtud, la justicia, la verdad, no son cuestiones de costumbre sino exigencias a las que debemos responder con ayuda de la razón. Para esa tarea tenemos que prepararnos y ejercitarnos del mismo modo que entrenamos nuestro cuerpo para la guerra. y así como apelamos al gimnasta para que nos guíe en el cultivo del físico, tenemos que apelar al filósofo para que nos guíe en el cultivo del alma. Era, por cierto, una respuesta clara y coherente, pero tenía un problema grave: sólo podía convencer a quienes ya estaban convencidos, es decir, a aquellos que, como el propio Sócrates, percibían las insuficiencias de la sabiduría convencional.

Es por eso que la condena a muerte no puede ser vista como un simple error judicial ni como un acto de venganza mezquina. Fue más bien el resultado de un conflicto entre un mundo que nacía y un mundo que estaba muriendo. Uno de los primeros en subrayar este hecho fue Hegel, quien rotundamente afirmaba que los atenienses habían tenido sus razones para hacer lo que hicieron: "En Sócrates - decía Hegel- vemos representada la tragedia del espíritu griego. Es el más noble de los hombres, es moralmente intachable, pero trajo a la conciencia (...) un principio de libertad del pensamiento puro, del pensamiento absolutamente justificado, que existe puramente en sí y por sí. Y este principio de la interioridad, con su libertad de elección, significaba la destrucción del estado ateniense. El destino de Sócrates es, pues, el de la suprema tragedia. Su muerte puede parecer la peor injusticia, puesto que había cumplido perfectamente con sus deberes para con la patria y había abierto a su pueblo un mundo interior. Pero, por otro lado, también el pueblo ateniense tenía perfecta razón al sentir claramente que esta interioridad debilitaba la autoridad de la ley y minaba al estado ateniense. Por justificado que estuviera Sócrates, igualmente justificado estaba el pueblo ateniense ante él."

Con todo, los atenienses no estaban demasiado entusiasmados con la ejecución. Las grandes histerias colectivas habían pasado y el clima de tolerancia había vuelto a la ciudad. La prueba es que Platón no tuvo problemas cuando, no mucho después de la muerte de su maestro, abrió en plena Atenas una escuela de filosofía que fue un foco de pensamiento antidemocrático. Pese a esta prédica conocida en toda Grecia, Platón murió de viejo y sólo tuvo problemas fuera de la ciudad cuando emprendió la loca aventura de convertir a un tirano en filósofo-rey.

¿Por qué, entonces, el juicio de Sócrates terminó tan mal como terminó? La respuesta es chocante pero no por eso menos clara: lo que lo perdió fue que él mismo llevó las cosas del peor modo posible, sin hacer el más mínimo intento por escapar a la situación. Lejos de buscar salvarse, buscó sistemáticamente su propia perdición.

Sócrates no estaba dispuesto a conceder la menor legitimidad a la acusación. Estaba convencido de haber sido un buen ciudadano y de haber beneficiado a los atenienses con su actividad de filósofo. Ya que el juicio sobre su conducta se había convertido en un asunto público, exigía que se recorriera ese camino hasta el final: si la ciudad debía pronunciarse sobre sus actos, lo único que podía hacer era reconocer los servicios que le había prestado a lo largo de toda su vida. Y si había que decidir una pena, él pedía que se le diera el mismo trato que recibían los vencedores de los juegos olímpicos, es decir, que se lo alojara de por vida en un edificio público y que fuera alimentado a costas de la ciudad. Esa fue precisamente la pena que propuso como alternativa a la sentencia de muerte.

Si Sócrates hubiera propuesto la multa que sus amigos ricos estaban dispuestos a pagar, o si hubiera aceptado pasar algunas

semanas en la cárcel, es casi seguro que no lo hubieran matado. La primera votación del jurado fue muy ajustada (280 miembros lo encontraron culpable y 221 lo declararon inocente), de manera que todo se hubiera arreglado con una pena suave. Pero Sócrates se tomaba muy en serio la opinión de sus conciudadanos, como lo hubiera hecho todo viejo ateniense y muy pocos de sus discípulos. En ese proceso era la ciudad, su ciudad, la que debía pronunciarse sobre su actividad como filósofo y sobre el conjunto de su vida. No era un negocio privado que pudiera arreglarse mediante regateo, sino un asunto público. Si en ese momento optaba por una salida pragmática se estaría traicionando a sí mismo, porque habría demostrado que no tomaba en serio su vida de filósofo. y además habría insultado a su ciudad, porque habría insinuado que tampoco le importaba demasiado la opinión de sus vecinos.

Así que Sócrates no transó. Exigió que se le tratara como un campeón olímpico y con eso firmó su sentencia de muerte. Una vez que la primera votación estableció su culpabilidad, había que decidir en la segunda ronda cuál pena se aplicaría. Las únicas dos opciones eran la muerte o el tratamiento de campeón. Sócrates había extremado las cosas y eso radicalizó las opiniones. El conteo de votos reveló que 361 jurados habían optado por la sentencia de muerte mientras que 140 habían aceptado su propuesta. Lo que después de todo no era poco.

Sócrates casi había obligado al tribunal a que lo condenara, convirtiendo un proceso poco firme en una decisión dramática y definitiva. Pero eso no pareció bastarle. Después de la condena estuvo encarcelado un mes entero, ya que por razones religiosas no podía ser ejecutado de inmediato. En efecto, cada año los atenienses enviaban un barco ritual a Delos para conmemorar la victoria de Teseo sobre el Minotauro. Hasta que ese barco no volviera, nadie podía ser sometido a la pena de muerte en Atenas.

Esas largas semanas fueron una nueva oportunidad de escapar a la condena. Sus amigos le propusieron repetidamente que se fugara de la cárcel y abandonara la ciudad. Ellos estaban dispuestos a ayudarlo y eran suficientemente ricos como para garantizarle la subsistencia por el resto de sus días. Pero Sócrates se negó una y otra vez. La ciudad había decidido que él muriera y esa resolución era inapelable. Empecinadamente se negó a eludir la pena de muerte hasta que, un día de primavera del 399 antes de Cristo, le llegó la hora de beber la cicuta. Según los testigos, tomó tranquilamente el veneno y luego se cubrió con la túnica para esperar la muerte dignamente. Su cuerpo fue poniéndose progresivamente rígido y frío. Cuando faltaba poco para el final, se destapó la cara y se dirigió a su amigo Critón para decir sus últimas, típicas, desconcertantes palabras: "Le debemos un gallo a Asclepio; no te olvides de pagárselo".

### *Una cuestión de estilos*

Aunque se nos escapan muchas cuestiones de detalle, ahora sabemos qué razones tuvieron los atenienses para juzgar a Sócrates: lo juzgaron por filósofo, a causa del miedo que tenían de perder un estilo de vida. Pero esto sólo explica una mitad de la historia. Para entender la otra mitad tenemos que preguntarnos por qué Sócrates forzó la condena a muerte y por qué aceptó el veredicto sin hacer nada por evitar la cicuta. Y esta segunda interrogante tiene una respuesta todavía más sorprendente: Sócrates fue ejecutado porque él mismo estaba a medio camino entre dos concepciones de la moral y de la política. Porque su actitud era contradictoria y ni él ni sus conciudadanos pudieron escapar al dilema que habían creado. Sócrates fue ejecutado porque, aunque era el profeta de un nuevo mundo, seguía siendo



un ciudadano del antiguo. Para entender esta afirmación hay que empezar por preguntarse qué entendían los griegos cuando escuchaban la palabra "libertad".

El significado que los antiguos griegos atribuían a este término no era el mismo que solemos darle hoy. Hace dos mil quinientos años, la libertad no era la posibilidad de hacer lo que uno quisiera sino la posibilidad de participar en las decisiones que establecían el límite entre lo lícito y lo ilícito. Ser libre era poder intervenir en aquellas instancias de decisión que tenían influencia sobre la vida de uno. Una persona era libre dentro de la ciudad si podía tomar parte en tales decisiones y eventualmente ocupar cargos de gobierno. En una palabra, "libertad" era sinónimo de "ausencia de tiranía".

Al entender el término de este modo, los griegos consideraban evidente que ser libre implicaba formar parte de una ciudad libre, esto es, de una ciudad independiente de todo poder extranjero. Y eso suponía que un hombre que quisiera ser libre debía estar dispuesto a defender la independencia de su ciudad en el campo de batalla.

Es que hace dos mil quinientos años las cosas eran muy claras y muy duras: una ciudad sólo podía ser independiente en la medida en que fuera capaz de defenderse con las armas. Si no lo hacía, tarde o temprano iba a caer bajo el dominio de algún invasor que actuaría despóticamente sobre ella. Allí no había Naciones Unidas, ni OTAN, ni Corte Internacional de Justicia. Si una ciudad no tenía éxito en la tarea de autodefensa, la derrota se pagaba con la muerte la esclavitud de sus ciudadanos. Un hombre libre era un hombre que pertenecía a una comunidad capaz de defender su independencia a golpes de espada. Si eso no ocurría, entonces era un hombre muerto o un esclavo. Esto explica por qué, en ese mundo de ciudadanos-soldados, la exclusión cívica de las mujeres

era tomada con naturalidad: sólo era ciudadano con plenos derechos aquel que podía participar en la defensa de la ciudad. Los que eran incapaces de defenderse a sí mismos no podían aspirar a tal reconocimiento. Y esto también explica por qué la esclavitud era vista como natural y legítima: un esclavo era un soldado que había preferido la simple supervivencia biológica a la muerte del hombre libre. Él mismo había elegido una vida casi animal, en lugar de llevar su condición de ciudadano hasta las últimas consecuencias. Puede que todo esto nos suene muy mal, pero hace veinticinco siglos era parte de la imbatible lógica de los hechos: en el mundo griego, la libertad individual era inimaginable si no iba asociada a la libertad de una ciudad capaz de defenderse a sí misma. "La primera experiencia que conmovió y aterrorizó a los griegos -dice la francesa Jacqueline de Romilly- no era la de la diferencia social, que siempre habían conocido, sino la posibilidad de hacerse esclavo por la guerra y la derrota. La posibilidad de la servidumbre amenazaba a cada instante a los hombres."

La ciudad no era para los griegos un conjunto de calles y de casas sino el fruto de un emprendimiento humano. No se trataba de una realidad definitivamente dada sino de algo semejante a un organismo vivo.

Las ciudades se fundaban, crecían, a veces eran aniquiladas o simplemente morían. Por eso, fundar y mantener en pie una ciudad era una peripecia semejante a emprender un viaje o a embarcarse en una campaña militar. Hacía falta coraje, confianza mutua y también algo de suerte. Este era un sentimiento que, lejos de debilitarse, se fortalecía ante cada conflicto exterior. Y eso explica por qué el mundo griego justificó la esclavitud pero no impidió la política: los ciudadanos no se identificaba!! por su riqueza o por su nobleza, sino por su condición de participantes en

una empresa colectiva. Ser ciudadano quería decir ser compañero de aventura de los demás ciudadanos. Por eso había ciudadanos ricos y ciudadanos pobres, y extranjeros ricos que nunca llegaban a formar parte del cuerpo de ciudadanos.

"Libertad" quería decir entonces "ausencia de tiranía", pero también quería decir: "formar parte de un cuerpo independiente de ciudadanos libres". Estos fueron los dos significados originales de la palabra, pero hubo luego un tercer sentido que los griegos conocieron en medio de múltiples dificultades. Para entenderlo es preciso tener en cuenta dos tipos de experiencias que los marcaron a fuego.

Por una parte, la vida política fue para los griegos (como lo ha sido desde entonces) una vida de enfrentamientos no siempre limpios y de pasiones a veces mezquinas. No fue sólo eso pero fue también eso, y semejante forma de vida resultaba insatisfactoria para muchos individuos. Por otra parte, los griegos en general y los atenienses en particular conocieron, después de una larga vida independiente, la derrota y la dominación extranjera. El ideal de la ciudad libre se hacía a sus ojos cada vez más difícil de realizar. Por este doble camino los atenienses fueron consolidando una tercera forma de entender la libertad, radicalmente distinta de las anteriores: la libertad era ahora libertad interior, conquistada mediante el autodomínio y la ruptura con un mundo caótico. La libertad ya no debía buscarse en la ciudad sino fuera de ella.

Sócrates vivió una época en la que estos diferentes conceptos de libertad empezaban a entrar en conflicto. Casi toda su vida adulta transcurrió bajo una guerra terrible que se extendió durante tres décadas. A lo largo de esos años Atenas perdió sucesivamente su imperio, sus riquezas, sus mejores hombres, su régimen democrático y, finalmente, su independencia. Esta sucesión de calamidades hacía ver cada vez con mayor claridad

que sin independencia de la ciudad no había libertad posible para el ciudadano. Pero, por otro lado, las malas prácticas políticas, la demagogia, la sucesión de regímenes más o menos tiránicos, fortalecían la idea de libertad interior como último refugio que permitía mantenerse a salvo.

El drama de Sócrates fue que quedó entrampado en esta oposición. Por una parte fue un profeta de la independencia de juicio y despreció los valores del mundo antiguo: el prestigio, la fama, el reconocimiento público. Perseguía la libertad interior y, en un sentido profundo, había cortado amarras con la ciudad de sus ancestros. Estuvo lejos de ser un rebelde o un agitador, pero fue el menos político de los atenienses de su tiempo. Era una especie de extranjero en su tierra y eso está seguramente en la base de su condena.

Pero, por otra parte, Sócrates era un ciudadano ateniense en el sentido más tradicional de la palabra. Respetaba las normas y las costumbres de la ciudad, cumplía con sus deberes, se sentía fuertemente ligado a su tierra. Y como viejo ciudadano ateniense, llevaba en las venas un fuerte sentimiento de fidelidad a su ciudad: aceptar vivir en Atenas era comprometerse con el conjunto de los atenienses. Más aun, Sócrates aceptaba la vieja idea de que una violación de las leyes no era solamente una falta individual, sino un atentado contra el pacto que mantenía unidos a los ciudadanos. Una leyera una decisión de la ciudad y toda decisión de la ciudad debía ser cumplida, porque sin una ciudad fuerte no había posibilidades de vivir una vida individual verdaderamente digna. En plena crisis de la ciudad y de sus instituciones, Sócrates seguía pensando, como todo viejo ateniense, que el primer deber del ciudadano era no atentar contra la fortaleza de las leyes. Su lema, como el de todos sus ancestros, era "persuade u obedece".

Esta tensión aparece con mucha fuerza en el relato que

Platón hizo de su muerte. Sócrates murió con la tranquilidad de espíritu y con la entereza de un hombre que había buscado la libertad interior. No tenía necesidad de estar en paz con sus conciudadanos para estar en paz consigo mismo. Pero, al mismo tiempo, murió porque se negó a huir de la ciudad durante la noche, tal como le proponían sus amigos. Se negó a huir por fidelidad a la Atenas que lo había condenado; porque, para un viejo ateniense como él, las resoluciones de la ciudad estaban hechas para cumplirse. Si cada ciudadano decide qué leyes y qué veredictos merecen ser respetados, ese es el fin de la asociación política. Tal ley o tal decisión pueden ser criticables en sí mismas, pero el respeto de la ley en general es un valor absoluto. Sócrates no huyó porque quiso recordar una vez más esta vieja idea y porque quiso rendir un último servicio a su ciudad: la única manera de mejorar que tienen los hombres es aprender de sus propios errores. Atenas se equivocaba con él y con la filosofía, pero si él escapaba, los atenienses nunca lo percibirían. Sócrates es, cuando ya quedan pocos, un ateniense de pura cepa. Como dice el británico Derek Heater, su muerte fue un verdadero acto de ciudadanía.

Muchos siglos más tarde, el liberalismo completó la idea griega de democracia con una restricción decisiva: las mayorías no pueden tomar cualquier decisión; hay derechos que protegen al individuo y que deben ser respetados aun cuando éste pertenezca a una ínfima minoría. Esta evolución cambió radicalmente las cosas y puede hacernos pensar que Sócrates quedó atrapado en un problema relativamente sencillo, pero esta sería una conclusión completamente errónea. El problema que mató a Sócrates es enorme y profundo, hasta el punto de que hoy lo seguimos discutiendo. ¿Dónde se encuentra la verdadera libertad individual? ¿En la riqueza de una vida personal que consigue la perfecta autonomía y se desentiende de la opinión de los demás? ¿O en una

búsqueda con los otros que dé significado a nuestros hallazgos y ponga sentido a nuestras metas? La filosofía de Occidente ha oscilado a lo largo de los siglos entre uno y otro extremo, teniendo siempre a Sócrates como referencia.

Los filósofos atenienses quedaron muy impresionados con la ejecución y, en los años posteriores, dieron la espalda a la política democrática. Platón transformó el mensaje de Sócrates en una exigencia universal: la ciudad que condena a un justo debe ser radicalmente reformada, no sólo a nivel de sus instituciones sino de sus hombres. Y creyó que tal cosa era posible bajo la dictadura de un rey-filósofo que combinara el poder absoluto con el conocimiento de la verdad. Medio siglo más tarde, Aristóteles volvió a ocuparse de la política cotidiana y de la suerte de la ciudad real, al tiempo que rehabilitaba al ciudadano corriente. En un sentido se estaba alejando de Sócrates, pero al mismo tiempo hacía más comprensible su muerte. Con el paso del tiempo, los cínicos, los estoicos y los neoplatónicos volvieron a proponer la ruptura con la ciudad en favor de la interioridad. Algo parecido harán los místicos de todas las épocas. Y sin embargo la ciudad sigue ahí, empecinada, sin que seamos capaces de prescindir de ella. (Solamente es innecesaria, decía Aristóteles, para quien es mucho más o mucho menos que un hombre: para un dios o para una bestia.) Es por eso que numerosos filósofos se preguntan si, después de todo y a pesar de todos los errores, la ciudad no es el mejor invento que hemos hecho los hombres en los últimos dos milenios y medio.

\*\*\*\*

Contamos con tres informantes de primera mano sobre la vida de Sócrates. El más conocido es Platón, que fue su a su más reducido grupo de amigos.

Sócrates figura en todas las obras de Platón que nos han llegado (salvo en la última), pero el problema es que no se trata del filósofo que realmente vivió en Atenas sino de un personaje literario. Lo que hizo Platón fue servirse del recuerdo de su maestro para convertido en el portavoz de sus propias ideas. Seguramente pensó que ese era el mayor homenaje que podía hacerle, pero lo malo es que "su" Sócrates tiene poco que ver con el personaje histórico. Con todo, hay tres obras que nos permiten reconstruir momentos importantes de su vida. Una de ellas es la célebre Apología de Sócrates, que es una defensa ficticia ante el tribunal. La segunda es un diálogo llamado Critón, que se desarrolla en la prisión y en el que Sócrates da sus razones para rechazar la propuesta de escaparse de Atenas. La tercera obra es el diálogo Fedón, que relata la muerte de Sócrates. Solamente las obras que Platón escribió en su juventud nos sirven para conocer algo acerca de las ideas de su maestro; las que produjo cuando ya era un filósofo maduro no tienen mucho valor desde este punto de vista, aunque son las más interesantes para estudiar al propio Platón. El segundo testigo de primera mano es Jenofonte, que también frecuentó el círculo de Sócrates y que compartía con Platón su origen aristocrático y su escaso entusiasmo por la democracia. La obra de Jenofonte es poco original intelectualmente, pero aporta algunos datos biográficos que parecen más confiables que los de Platón. Nos ha llegado de él una colección de anécdotas acerca de su antiguo maestro (las Memorables o, según las traducciones más recientes, Recuerdos de Sócrates), una Apología muy distinta de la que escribió Platón y algunos diálogos en los que Sócrates aparece como personaje. "Su" Sócrates resulta ser un hombre sensato, respetuoso de las leyes y de los dioses, relativamente crítico de la democracia pero no muy contamos que, en el siglo II después de Cristo, todavía se conservaba en los archivos de Atenas el texto de la acusación de Meleto (Vidas de filósofos 2, 40) Fuera de este dato importante, casi todo lo que dice es fruto de su imaginación o de la imaginación de sus informantes.

En la redacción de este texto aludí, sin citados, a diferentes pasajes de estas obras. La referencia a la magistratura desempeñada por Sócrates es original como pensador. El mayor problema de esta imagen es que cuesta entender por qué los atenienses mataron a alguien tan inofensivo.

Finalmente, como tercer testigo directo está el comediante Aristófanes, cuyas obras (en especial Las nubes) son claramente difamatorias. Pero esas comedias pueden decimos algo acerca de cómo era percibido el Sócrates real por parte de sus enemigos.

También en la antigüedad, pero mucho más tarde, Diógenes Laercio dedicó a Sócrates un capítulo de su libro Vidas de filósofos. Diógenes no es en general muy digno de confianza, pero en este caso se apoya en un tal Favorino para hecha por Platón (Apología 32b) y por Jenofonte (Helénicas 1,7,12-15). El episodio de León de Salamina aparece en la Apología platónica (32c) y en las Memorables de Jenofonte (IV, 4, 4) También Platón nos cuenta la historia del Oráculo de Delfos (Apología 23a)

y nos transmite el juicio de Anito acerca de los sofistas y su clientela (Menón 42a). Jenofonte habla del conflicto entre Sócrates y Anito en su Apología 29. El texto de la acusación nos ha llegado a través del propio Jenofonte (Memorables 1,1,1) Y de Diógenes Laercio. Sócrates habla de su daimon interior, vinculándolo a la acusación de Meleto, en la Apología de Platón (31 d). También Jenofonte habla del tema, y en general de la religiosidad de Sócrates, en las Memorias, I (1,1,2) y en la Apología (XI, 13). Aquí y allá hice alusiones a textos de Aristóteles, por más que éste nació varios años después de la muerte de Sócrates. La referencia a la polis, a los animales y a los dioses aparece en el libro 1 de la Política (I253a26). En esta misma obra se encuentran algunas reflexiones que ilustran la concepción griega de la esclavitud (VII, 14, 1333b38 Y VII, 15, 20). El texto de Hegel sobre la muerte de Sócrates proviene de sus Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, 2a. parte, cap. III. La alusión al intento de Platón de convertir a un tirano en rey-filósofo refiere a su relación con Dionisio de Siracusa. Un relato auto biográfico de este episodio puede leerse en la Carta VII, esto es, en la séptima de las cartas presuntamente escritas por Platón que han llegado hasta nosotros.

En cuanto a la literatura contemporánea, seguí de cerca las ideas del historiador Moses Finley, de quien utilicé *El nacimiento de la política* (Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1986) y dos artículos que aparecen en libros diferentes: "Sócrates y la Atenas postsocrática" (publicado en *Vieja y nueva democracia*, Barcelona, Ariel, 1980) y "Socrate and Athens" (publicado en *Aspects of Antiquity*, Londres, Chatto & Windus, 1968). La idea del contraste entre el "Sócrates renovador" y el "Sócrates arcaico" es tratada por el propio Finley, así como por Francisco Rodríguez Adrados en *La Democracia Ateniense* (Madrid, Alianza, 1985). También Alasdair MacIntyre se ocupa del punto en su *Historia de la Ética* (Buenos Aires, Paidós, 1970) y en *Tras la Virtud* (Barcelona, Crítica, 1987). En diferentes momentos utilicé ideas o datos de las siguientes obras: *La prudencia chez Aristote*, de Pierre Aubenque (París, PUF, 1986); *Politeia dans la pensée grecque*, de Jacqueline Bordes (París, Les Belles Lettres, 1982); *Platos Socrates*, de Thomas Brickhouse y Nicholas Smith (Oxford, Oxford University Press, 1994); *Les lois dans la pensée grecque*, de Jacqueline De Romilly (París, Les Belles Lettres, 1971); *La Crée antique a la découverte de la liberté*, también de De Romilly (París, Editions de Fallois, 1989); *Socrate(s)*, de Sarah Kofman (París, Éditions Galilée, 1989); *Citizenship. The Civic Ideal in World History, Politics and Education*, de Derek Heater (Londres, Longman, 1990). También consulté dos artículos de Gregory Vlastos: "Socrates' Disavowal of Knowledge" (*Philosophical Quarterly* 35, 138, January 1988) y "The Historical Socrates and Athenian Democracy" (*Political Theory* 11, 4, November 1983), así como su libro *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (Ithaca, Cornell University Press, 1991). Como obras específicas acerca del juicio a Sócrates consulté *Socrates on Trial*, de Thomas Brickhouse y Nicholas



Smith (Oxford, Clarendon Press, 1989); *Le proces de Socrate*, de Claude Mossé (Bruxelles, Complexe, 1987) y *The Trial o/Socrates*, de I. F. Stone (Boston, Mass. Little Brown, 1988). Este último libro fue traducido al castellano (*El juicio de Sócrates*, Madrid, Mondadori, 1993). La referencia a Bergson proviene de un texto llamado "La intuición filosófica", que puede encontrarse en *El pensamiento y lo moviente*.

# Eloísa y Abelardo

## Una historia de Amor en el siglo XII

En la Biblioteca Nacional de París hay una sala reservada para el estudio de viejos manuscritos. Allí, hace algo más de medio siglo, conversaron brevemente dos hombres que investigaban documentos de la Edad Media. El primero, más joven, interrumpió el trabajo de su colega: "Por favor -le dijo ¿me podría indicar el sentido de las palabras latinas conversatio y conversio en la Regla benedictina?". El otro, que llevaba hábito de monje, puso cara de sorpresa: "No entiendo por qué le interesa el significado de esas dos palabras viejas". La respuesta del joven fue breve y directa: "Es que de ellas depende la autenticidad de la correspondencia entre Abelardo y Eloísa". El religioso quedó callado un momento. Luego contestó: "Es imposible que no sea auténtica. Es demasiado buena"

Quien relata esta anécdota es el célebre medievalista francés Étienne Gilson, uno de los investigadores que más hicieron avanzar nuestro conocimiento sobre lo que pensaban los hombres del medioevo. Luego de evocar este recuerdo de juventud, Gilson agrega: "Ni él ni yo tomamos ese juicio por una prueba, pero los dos sabíamos que era cierto".

La correspondencia entre Abelardo y Eloísa es el testimonio de una historia de amor acontecida en el siglo XII. La historia de un amor imposible y trágico que hundió en la desgracia a sus protagonistas.

Hay en ella tanto horror y tanta belleza que todavía, la seguimos recordando, a ochocientos años de ocurridos aquellos hechos.

Pedro Abelardo era lo que hoy llamaríamos un académico de éxito. Al comienzo de esta historia era joven, ambicioso, inteligente y (según él mismo insinúa) físicamente atractivo. Se

había hecho famoso en París al destronar a Guillermo de Champeaux, uno de los maestros de filosofía más influyentes de Europa. Abelardo había llegado a París siendo un don nadie y se había convertido en uno de los tantos discípulos de Guillermo. Pero desde el primer día se dedicó a interrumpir sus clases para criticar sus puntos de vista y combatido con argumentos. Lo atacó sin piedad y sin respiro, y lo hizo de un modo tan convincente que forzó al maestro a retractarse públicamente. Fue la ruina para Guillermo y el comienzo del triunfo para Abelardo.

Con este antecedente en su favor, Pedro inició una carrera demoledora que rápidamente lo convirtió en el profesor de teología y de filosofía más joven de su tiempo. París era en aquel entonces el centro del mundo y Abelardo se había ganado allí un lugar de privilegio. Día tras día, un número de alumnos sin precedentes para la época se acercaba a su cátedra para escuchar sus lecciones y conferencias.

El éxito de Abelardo tenía que ver con su carácter combativo pero también con la radicalidad de sus ideas. En todas sus intervenciones se revelaba como un profundo innovador y como un crítico feroz de casi todo lo que se tenía por bueno. Su trabajo se centró inicialmente en lo que se llamaba "la cuestión de los universales": un problema filosófico oscuro y complejo que apasionó durante siglos a los intelectuales del medioevo. Para decido brevemente, la cuestión consistía en saber de qué estamos hablando cuando empleamos palabras genéricas como «hombre" o «caballo". ¿Esos términos refieren a una entidad real que existe en alguna parte, a ideas que sólo están en nuestra mente o a alguna cualidad que comparten los objetos? Esa fue la pregunta (mitad lógica, mitad metafísica) sobre la que giró buena parte de la filosofía de la Edad Media.

Entre los filósofos parisinos del siglo XII tenía mucha

fuerza una respuesta que remontaba a Platón: la palabra "caballo" alude a una entidad real, inmutable y eterna, que es la idea de caballo. Lo mismo ocurre con la palabra «hombre" y con todas las de su tipo. Podemos entender lo que se dice cada vez que se habla de un caballo o de un hombre porque esos términos tienen un significado invariable que va más allá de los diferentes contextos en los que los empleamos. Comprendemos lo particular porque contiene algo de inmutable y de universal.

Este punto de vista había ganado el apoyo de muchos filósofos, pero no precisamente el de Abelardo. Para él, hablar de esencias inmutables en un mundo de ideas puras no era más que una fantasía. La única realidad que hay detrás de los nombres generales -decía- es la realidad de las cosas particulares. Un universal no es más que una palabra que designa una idea general y poco clara abstraída de nuestra experiencia. La universalidad es una función lógica del lenguaje.

Embarcado en estas discusiones y defendiendo casi siempre el punto de vista más radical, Abelardo ganaba prestigio y dinero. Se consideraba a sí mismo el principal filósofo de Europa y encontraba a muchos que lo confirmaban en esta idea. Pero, pese a su fama de hombre docto y sabio, estaba lejos del modelo tradicional del filósofo reconcentrado, alejado del mundo y de sus pasiones. Muy al contrario, Abelardo era vital, sensitivo, vanidoso y (según algunos) terriblemente mujeriego. Era también clérigo y canónico, como correspondía a todo profesor de filosofía y de teología en pleno siglo XII.

Fue entonces que conoció a Eloísa. Primero escuchó hablar de ella en los salones de París, porque su cultura y su talento la habían hecho célebre en la ciudad. En aquel entonces no había muchas mujeres capaces de dominar el latín, el griego y el hebreo. Luego la vio y eso fue mucho más importante: contra lo

que había pensado al oír hablar de ella, descubrió que no sólo era inteligente sino también joven y atractiva.

Eloísa era sobrina de Fulberto, un hombre de iglesia y de letras que frecuentaba los mismos ambientes donde brillaba Abelardo. Esto le permitió poner en marcha un rápido plan de conquista: Pedro utilizó algunas relaciones comunes para hacerse presentar a Fulberto y luego puso en juego todo su encanto personal para ganarse la confianza del tío. Una vez llegado a este punto, le costó muy poco hacerse designar preceptor de Eloísa. Para conseguir dar este paso, le bastó con alimentar la vanidad de Fulberto: la mejor alumna de París merecía el mejor profesor, y la combinación aseguraba los mayores éxitos. Fulberto fue incapaz de resistir a este argumento.

El siguiente capítulo de la historia no tiene nada de edificante. Lo de Abelardo no fue amor sino abuso simple y llano. En las largas tardes que pasaban solos en la villa de Fulberto, el maestro echó mano a todas sus armas para seducir a la alumna. Usó su brillantez y su talento, usó su fama y la diferencia de edades que los separaba (Pedro bordeaba los cuarenta, Eloísa tendría dieciocho), incluso llegó a usar, según sabemos por su propia confesión, la fuerza física. El hecho es que, algunas semanas más tarde, los encuentros entre Abelardo y Eloísa eran muy distintos a cómo los imaginaba Fulberto. Los progresos de la chica tenían mucho más que ver con la carne que con el espíritu, y así siguió siendo hasta el día en que estalló el escándalo.

Una tarde Fulberto llegó temprano a casa y comprendió del modo más crudo lo que estaba ocurriendo. Su sobrina, lejos de profundizar en los arcanos de la sabiduría, se estaba comportando como una cortesana. Y no sólo eso: Fulberto no había terminado de reponerse del susto cuando Eloísa le anunció que estaba embarazada. En un instante todos se descubrieron en el infierno.

Fulberto había sido estafado y humillado públicamente por Abelardo. Eloísa había sido deshonrada y había perdido su imagen de respetable mujer de letras. Abelardo veía tambalear su prestigio y su status académico: se había conducido de un modo innoble y había ido contra lo que se espera de un filósofo y de un clérigo.

Pero todavía había pasado algo más grave. Abelardo, que había empezado el juego con todos los ases en la mano, terminó por descubrir que estaba enamorado de Eloísa. Ya no se trataba de una simple conquista ni de conservar su buena imagen en medio del escándalo. Tal vez para su propio asombro, descubrió que quería a esa mujer como no quería nada más en el mundo. Y también Eloísa, que por momentos no había tenido opción ante el acoso de Abelardo, quería ahora estar a su lado. Lo quería libremente y estaba dispuesta a luchar para lograrlo.

En este difícil entorno todo se volvió incontrolable. Fulberto dudaba entre volcar su furia sobre su sobrina o sobre el propio Abelardo. Éste, aprovechando una ausencia del tío, envió a Eloísa fuera de París a casa de una hermana suya. Allí nació, casi en secreto, el niño del escándalo. Abelardo, mientras tanto, trataba de calmar la furia de Fulberto y ofrecía la máxima reparación de la que era capaz: propuso casarse con Eloísa pero, en un intento desesperado por salvar su fama, pidió que el matrimonio se mantuviera en secreto. Es que, en la Europa del siglo XII, ser filósofo y teólogo no era una profesión sino un estilo de vida. Y parte de ese estilo consistía en ser célibe, porque esa era una condición indispensable para vivir la vida de los sabios. Filósofo y casado, clérigo y padre de familia, Abelardo corría el riesgo de convertirse en la caricatura de sí mismo.

Pese a los intentos de Abelardo por controlar la situación, los problemas no hacían más que multiplicarse. Para empezar, Eloísa no admitía el casamiento. No creía que Fulberto

fuera a mantener el secreto y sabía que ese sería el fin de la carrera de Abelardo. Sabía también que muchas mujeres en su situación hubieran preferido arruinar la carrera del hombre al que se habían unido, con tal de asegurarse que lo tendrían siempre a su lado. Sabía que tenía la posibilidad de hacerle pagar a Abelardo el precio de la oscuridad y del anonimato. Pero Eloísa no quería eso. No aceptaba que lo ocurrido la empequeñeciera. Creía que Abelardo merecía un futuro de gloria y no quería convertirse en su obstáculo. Crudamente le propone ser su amante: seguirá siendo su mujer pero fuera del matrimonio. Con duras palabras le dice que prefiere ser su concubina. Más todavía, afirma que si el emperador Augusto le hubiera propuesto ser su esposa, ella hubiera preferido ser la amante de Abelardo antes que la emperatriz de Roma. Lo dice y lo repite. Y lo seguirá diciendo cuando se haya convertido en la superiora de un convento de monjas.

Abelardo apela a toda su fuerza de persuasión para convencer a Eloísa de las ventajas del matrimonio secreto. Cree tener controlado a Fulberto y quiere sinceramente unir su vida a la de la chica. Ella finalmente cede, aunque piensa que están cometiendo un error. Los hechos terminarán por darle la razón y Eloísa lo lamentará mientras viva.

Eloísa y Abelardo se casaron de madrugada en una iglesia casi desierta. Sólo estuvieron presentes Fulberto, algunos parientes y unos pocos amigos íntimos de la pareja. Abelardo pensaba que ese acto pondría punto final al drama, pero estaba equivocado. En efecto, Fulberto no demoró en entender que una vez más había sido engañado: Abelardo lo había humillado públicamente pero le daba una satisfacción en privado. Para el mundo ese casamiento no existía. Todo París comentaba que Abelardo había seducido a su sobrina y luego la había abandonado. Así que el tío se apuró a violar el secreto y contó la



noticia de la boda a quien quisiera escucharlo. A sus ojos, Abelardo merecía esa pequeña traición y todavía más que eso. Pero pronto descubrió que su estrategia no daba ningún resultado. Eloísa vivía respetablemente en un convento de monjas y sólo se encontraba en secreto con Abelardo. La gente no creía la versión de Fulberto y eso lo hundía todavía más en el ridículo.

La reacción de los familiares de Eloísa no se hizo esperar. Fue una reacción acorde con la sensibilidad de la Edad Media: radical, desmesurada y violenta. Fulberto y sus parientes sobornaron a un sirviente de Abelardo y así conocieron el lugar donde éste se escondía. Con ese dato en la mano, una noche entraron en su habitación y consumaron la más cruel de las venganzas. Ni siquiera tuvieron la piedad de matarlo: lo emascularon. Lo castigaron con la más vergonzosa y definitiva de las mutilaciones.

Abelardo había querido vivir una aventura y había terminado protagonizando una tragedia. Tragedia para él mismo, que quedó hundido en el dolor y la vergüenza. Tragedia para Eloísa, que perdió definitivamente a su amante. Tragedia para sus propios atacantes, que fueron detenidos y juzgados. Fulberto fue encontrado cómplice del crimen y todos sus bienes fueron confiscados. El servidor de Abelardo y dos parientes de Eloísa corrieron una suerte todavía peor: el tribunal los condenó a que les vaciaran los ojos y a que sufrieran la misma mutilación que habían practicado. La sangre y el dolor alcanzaban a todos los implicados.

Este es el final del primer acto pero no el final del drama. En realidad, es apenas el principio de la parte más interesante. Porque si Eloísa y Abelardo son recordados a casi mil años de su muerte, eso no se debe tanto a la desgracia que sufrieron como al modo en que decidieron enfrentada.

Abelardo, horrorizado por todos los males que había

causado, tomó dos decisiones radicales: resolvió convertirse en monje y le ordenó a Eloísa que también tomara los hábitos. Y, por raro que parezca, nuevamente Eloísa obedeció. Una vez más aceptó una decisión de Abelardo que cambiaría sus vidas hasta el fondo. .

Los motivos de Abelardo para meterse a monje están bien claros: fueron la vergüenza y la perfecta conciencia de que su carrera en el mundo había terminado. Los motivos de Eloísa son también claros aunque mucho más sorprendentes: aceptó convertirse en monja por las mismas razones por las que había querido ser la amante de Abelardo.

Es que sus actos están presididos por una' constante que impresiona: Eloísa no quiere empequeñecerse, no quiere opacarse, no quiere hundirse en una vida mezquina. Siempre ha soñado con vivir una vida grande, de mirada clara y frente levantada. Vivió su historia de amor juvenil con pasión y generosidad, sin quejarse jamás y sin intentar ponerse en víctima. Más tarde quiso dejar libre a Abelardo para estar segura -ella misma y los demás- de que no lo tomaba de rehén por el resto de sus días. Ahora que su vida como esposos se había arruinado, tampoco se sentó a llorar. Quiso seguir viviendo intensamente y -más importante todavía- quiso continuar su historia de amor por otros medios. Ella misma lo dice con todas las letras en las cartas que dejó escritas: "Cuando yo disfrutaba contigo los placeres de la carne, muchos se preguntaban si lo hacía por concupiscencia o por amor. Pero ahora, la manera en que terminó muestra de qué forma he comenzado. Porque he terminado por prohibirme todas las voluptuosidades a fin de obedecer a tu voluntad. No me reservé nada, salvo el hacerme tuya ante todo, como lo soy ahora.

Eloísa y Abelardo habían ingresado a la vida monacal. Los dos lo hicieron por motivos que tenían poco que ver con la

vocación religiosa. ¿Cómo vivirían el resto de sus días? Cada uno contestará esta pregunta a su manera, pero las respuestas de uno y otro seguirán entrelazadas hasta el final.

Abelardo decide, con radicalidad medieval, romper con el mundo de los hombres. Ya no puede ser un gran amante sino, a lo más, un amado impotente. Pero todavía puede ser un gran monje. Ya no puede ser un filósofo mundano ni disfrutar las glorias de la vida académica, pero aún puede ser un filósofo consagrado a Dios. Abelardo no es Jeremías. No se detiene a llorar su desgracia ni se pone a cultivar su resentimiento. Opta más bien por un cambio radical de vida. Da por perdido todo lo que tuvo hasta entonces y trata, también él, de rescatar su destino, de construir una vida que no sea miserable ni digna de compasión.

Abelardo se abandona a Dios. Acepta su desgracia como una penitencia y se convierte en un hombre de oración. Ha roto definitivamente con las exigencias de la carne y busca convertirse en un filósofo al servicio de la voluntad divina. Concentrado en su nueva vida estudiará a fondo, producirá mucho y desempeñará tareas importantes como monje. De este período de su vida son casi todas las obras relevantes que nos ha dejado: su Dialéctica, sus comentarios de Porfirio y Aristóteles, sus grandes tratados de teología.

Sin embargo, su voluntad de convertirse en hombre de piedad y de oración sólo se cumplirá parcialmente. Vivió, por cierto, largos años de vida monacal irreprochable y se ganó el respeto de muchos hombres santos, pero siempre mantuvo un especial talento para meterse en dificultades.

No bien tomados los hábitos, Abelardo fue recibido por los monjes de la abadía de San Dionisio, que aceptaron alojado como uno de los suyos a pesar. del clima de escándalo que rodeaba

a su nombre.

Abelardo les estaba profundamente agradecido por ese gesto, pero no encontró mejor manera de corresponderles que la de complicarles la vida. Lo primero que hizo en el monasterio fue escribir un libro sobre la Trinidad que fue condenado y quemado públicamente. Luego se embarcó en una investigación sobre la historia de la abadía donde mostró que el relato oficial de su fundación era falso: San Dionisio jamás podía haber pasado por esa parte de Francia, de modo que difícilmente podía ser el fundador de la comunidad. Finalmente criticó algunas costumbres de los monjes, con lo cual terminó de exasperarlos.

Ese fue sólo el principio. Cuando Abelardo empezaba a tener problemas en San Dionisio, recibió una invitación que no esperaba: los monjes de una perdida abadía bretona lo habían elegido abad y lo convocaban a ponerse al frente de su comunidad. Abelardo aceptó encantado la propuesta e hizo el largo viaje hasta la costa, pero sólo para descubrir que era víctima de un malentendido: había llegado a una abadía habitada por monjes violentos y corruptos que habían perdido todo contacto con la vida religiosa. Lo habían elegido a él como abad porque lo consideraban uno de los suyos. En los hechos, le proponían convertirse en el cabecilla de una banda de ladrones.

Otro hombre que no fuera Abelardo probablemente se hubiera vuelto por donde había venido luego de aclarar la confusión. Pero ese no era su estilo, así que se embarcó en una tarea de reforma que casi le cuesta la vida. Sus recuerdos de aquella época aparecen en un texto que escribió en un período de convalecencia, luego de casi romperse el cuello al caerse de un caballo. El título del texto habla por sí solo: *Historia Calamitatum*. En sus páginas Abelardo se queja, entre otras cosas, de que le hayan echado veneno en el cáliz mientras celebraba misa...

Abelardo insiste en su idea de ser un piadoso monje, pero los problemas generados por su carácter lo perseguirán hasta el día de su muerte. En la época de su entrada en religión publicó un libro llamado *Sic et non*, que era un catálogo de más de ciento sesenta opiniones divergentes que pueden encontrarse en la Biblia y en las obras de los Padres de la Iglesia. Sobre muchos puntos importantes hay más de una opinión encontrada -argumentaba Abelardo- y eso muestra que la apelación a la autoridad no tiene valor de prueba en materia teológica. La conclusión estaba todavía dentro de la ortodoxia, pero el procedimiento era francamente escandaloso. Las cosas se pusieron más difíciles en el año 1141, cuando varias de sus doctrinas fueron atacadas como heréticas en el concilio de Siena. Abelardo participó del debate y se defendió con todas sus fuerzas, pero no consiguió evitar la derrota. Sus ideas fueron condenadas y él cayó definitivamente en desgracia. Golpeado pero no vencido, en cuanto terminó el concilio emprendió un viaje a Roma con la esperanza de obtener la rehabilitación del Papa. Pero nunca llegó a destino.

Con Eloísa la historia es bien distinta. A diferencia de su marido, ella no se había hecho monja por voluntad propia sino por decisión de Abelardo. Obedecerlo era una manera personalísima de continuar su historia de amor. Sin embargo, su vida como religiosa fue una carrera de éxitos que pronto le devolvió una fama similar a la que había tenido de Joven.

Poco tiempo después de tomar los hábitos, Eloísa fue elegida superiora de su comunidad. Su primera tarea estuvo lejos de ser sencilla, porque la congregación había sido desalojada de la abadía que ocupaba y debía encontrar otro lugar donde establecerse. En medio de dificultades enormes, la ayuda que necesitaba le llegará de su antiguo esposo: Abelardo donó a la comunidad un terreno semi abandonado en el que se levantaban

algunas cabañas y una modesta capilla. Ese pequeño predio era lo último que le quedaba de sus bienes materiales. Partiendo de esta menguada base y luchando contra la miseria, Eloísa consolidará su congregación, construirá una próspera abadía y terminará por convertirse en una de las religiosas más famosas de Francia. A lo largo de los años recibirá la visita de muchos hombres ilustres y vivirá durante casi medio siglo una vida tenida por ejemplar.

Sin embargo, así como bajo la agitada existencia de Abelardo se escondía una entrega a Dios sin reservas, bajo la apaciguada vida de Eloísa se ocultaba una rebelión que ni siquiera Abelardo pudo calmar.

Eloísa había entrado al convento sin vocación y nunca se permitió el más mínimo engaño al respecto. Ya que era monja y abadesa iba a comportarse a la altura de esos títulos, porque quería una vida digna y no estaba dispuesta a estropeada con pequeñeces. Pero nunca olvidó que había entrado allí por obediencia a Abelardo y en su interior siguió considerándose su amante. Sus cartas pueden ser interpretadas de varias maneras, pero en ningún caso pueden verse como el testimonio de una pecadora arrepentida: "Aquellas voluptuosidades de amantes que hemos disfrutado juntos han sido para mí tan dulces que no puedo recordadas sin pena. Me vuelva hacia donde me vuelva ellas se imponen siempre a mi vista; ellas y sus deseos... Yo, que debería lamentarme por lo que he hecho, suspiro ante lo que he perdido".

Eloísa ha sido valiente hasta ahora y todavía continúa siéndolo. No se oculta a sí misma que sigue estando enamorada ni se lo oculta a Abelardo. Lejos de sentir vergüenza por lo que hizo, mira su vida religiosa como la continuación de su entrega a un hombre. Antes que monja o abadesa, se ve a sí misma como la amante de Abelardo. Impactado por la persistencia de esta pasión,

el poeta Alexander Pope puso, muchos siglos después de su muerte, estas impresionantes palabras en su boca:

Todavía sobre este pecho extasiada déjame estar.  
Serenamente beber el delicioso veneno de tu mirada, respirar sobre  
tus labios y recostarme en tu corazón Dame todo lo que puedas  
darme, y déjame soñar el resto.

La entrada en religión de Eloísa no había sido para expiar ningún pecado contra Dios. Si algo quería expiar era una falta contra Abelardo: la de haber aceptado un matrimonio secreto que sólo podía terminar en el desastre. Eloísa no está en el convento por Dios sino por Abelardo. Más aun, se rebela contra Dios y -como una versión femenina de Job-lo acusa de injusticia y de crueldad. Con palabras amargas le reprocha haberla convertido en la más feliz de las mujeres sólo para hacer más dura su caída. Con argumentos de filósofa le echa en cara su falta de lógica, porque no los castigó en el momento en que estaban en situación de pecado sino cuando ya habían legitimado la situación. Con dolor de mujer lo acusa de haber elegido a Abelardo para el castigo, cuando precisamente él había reparado su falta con un matrimonio humillante.

Eloísa levanta su voz para protestar contra Dios. Para Abelardo, esta "reivindicación perpetua" de su antigua amante es la gran preocupación de sus días de monje. Le escribirá, la visitará, le hablará tratando de modificar su actitud. Echará mano a todo el arsenal de argumentos de que dispone como lógico y teólogo. Le dirá que está intentando vivir una doble vida, siendo a la vez una amante apasionada y la abadesa de un convento benedictino. La acusará de estar pretendiendo vivir una vida monástica irreprochable sin dejar entrar en ella a la religión. Le dirá que necesita de ella y de su conversión para que él pueda triunfar en su intento de elevarse del amor humano al amor divino: "El que

continúa combatiendo puede todavía alcanzar la victoria. Pero yo no tengo ninguna victoria que conquistar, porque ya no tengo ninguna batalla que librar".

Las cartas que cada uno escribió muestran las mil huellas de esta lucha. En todos sus encabezamientos, Eloísa insiste en subrayar el vínculo humano que la une con Abelardo. Es un vínculo que se ha vuelto imposible, pero para ella es lo más importante que hay en el mundo. Sus cartas empiezan con palabras como estas: "A su señor o, más bien, padre; a su marido o, más bien, hermano; su sierva o, más bien, hija; su mujer o, más bien, hermana; a Abelardo, Eloísa". Abelardo, en cambio, insiste en transformar su vínculo humano en una relación que pasa por Dios: "A Eloísa, su bien amada hermana en Cristo, Abelardo, su hermano en Él". Pero ella insiste una y otra vez sin dejarse enredar por la retórica.

Abelardo había roto con el amor humano y buscaba su redención en el amor divino. Eloísa quería ser grande en la fidelidad a un hombre de carne y hueso, aun cuando se tratara de un hombre incompleto. Toda la artillería argumentativa de Abelardo fracasa en este punto. Eloísa no cierra los ojos un instante, no se engaña, no construye una versión oficial por encima de sus auténticos sentimientos: "No es por amor a Dios -dice- sino por tu orden, que entré en religión". Y cuanto más insiste Abelardo en hacer de ella una monja perfecta, más insiste ella en mantener vivo su rol de amante: "Los hombres dicen que soy casta porque no han descubierto que soy hipócrita.

Abelardo había arrancado muchas veces el consentimiento de Eloísa, pero esta vez se le acabaron sus días sin conseguir doblegarla. Es que, como observó Gilson, "del comienzo al fin de su vida en común, Abelardo había conducido a Eloísa de situaciones imposibles a situaciones imposibles: de la



fornicación al casamiento secreto, del casamiento secreto a una toma de hábitos sin vocación, de la profesión monástica a las responsabilidades de abadesa y a una vida de penitencia de la cual no tiene más que el sacrificio sin la penitencia". Cuando, en el último tramo de sus vidas, Abelardo le exige a Eloísa que olvide su condición de amante, por una vez se encontró con un rotundo no.

Hasta donde llegan los textos que conocemos, esta diferencia entre Abelardo y Eloísa no se reduce un palmo. Pero esto no afectó en nada la calidez de la relación. Cuando Abelardo fue condenado por el concilio de Siena en 1141, es Eloísa la primera persona a la que acude. Agotado y vencido, vuelve a ella y le escribe una carta en la que transmite todo su desamparo: "Eloísa, mi hermana, en otro tiempo tan querida en el siglo, ahora más querida en Jesucristo. La lógica me ha valido el odio del mundo...".

La condena de 1141 es el principio del fin para Abelardo. Cansado y dolido, decide como último recurso viajar a Roma para hacer la defensa de su causa ante el Papa. El camino es largo y difícil para un hombre ya entrado en años, sin dinero ni oficio, que sólo puede apelar a la caridad de los monasterios. Abelardo descubre que no sólo ha caído en desgracia entre los teólogos sino que se ha convertido en una presencia incómoda ante la cual muchas puertas prefieren cerrarse. Nunca llegará a Roma. Pasará sus últimos días entre los monjes de Cluny, que fueron los únicos en darle el apoyo y la protección que le estaban faltando. Allí murió el 21 de abril de 1142, a los sesenta y tres años de edad, a medio camino de ese viaje fracasado. El abad de Cluny se encargó de escribirle a Eloísa para transmitirle la noticia y ella le respondió pidiéndole el cuerpo, que fue transportado en secreto.

Eloísa sobrevivió a Abelardo más de veinte años, a lo

largo de los cuales siguió siendo un ejemplo de monja y de abadesa para toda Europa. Lo que nunca sabremos es si la sostuvo su amor humano a Abelardo o si finalmente tuvo el encuentro con Dios que su antiguo amante le reclamaba. El 16 de mayo de 1164 Eloísa murió apaciblemente, rodeada del cariño de sus fieles monjas. Fue enterrada en la tumba donde descansaba Abelardo, acostada sobre la misma piedra. Dicen que, cuando bajaban su cuerpo, el de Abelardo abrió los brazos para recibida y luego los cerró lentamente. Se trata de una vieja leyenda medieval, pero quién sabe si no es verdad.

La correspondencia entre Abelardo y Eloísa nos ha llegado a través de algunas copias manuscritas, la más confiable de las cuales data de fines del siglo XIII (es decir, unos ciento cincuenta años después de los acontecimientos). Se cuenta además con el texto de la *Historia Calamitatum* (escrito probablemente en 1132), con algunas colecciones parciales de cartas y con unos pocos documentos relativos a la vida cotidiana de los dos conventos. El texto de las cartas parece haber sido modificado ligeramente (como era común en la Edad Media) de acuerdo a las necesidades de su publicación conjunta. Pero en general los especialistas coinciden en señalar que la base textual es auténtica y hasta es posible que las modificaciones hayan sido hechas por los propios protagonistas. Lo que es seguro, en todo caso, es que la primera compilación de las cartas ya se guardaba en el monasterio de Paraclet (del cual fue abadesa Eloísa) a fines del siglo XIII.

La historia relatada en las cartas ha sido frecuentemente retornada por la literatura. La primera vez ocurrió en 1280, cuando Jean de Meun adaptó la *Historia Calamitatum* en un texto fundador de la tradición literaria francesa: *Le Roman de la Rose*. A partir del siglo XVII pueden encontrarse múltiples versiones más o menos libres, en prosa o en verso, en serio o en broma, en clave

histórica o en perspectiva moral. Rousseau escribió un libro escandaloso para su época que se llamó *Nouvelle Héloïse* y Alexander Pope escribió una "Epístola" a la que pertenecen los versos citados. La versión original dice así:

Still on that breast enamour'd let me lie,  
Still drink delicious poison from thy eye,  
Pant on thy lip, and to thy heart be press'd;  
Give all thou canst -and let me dream the rest.

No hay demasiado material publicado en castellano sobre este tema. Una presentación general del pensamiento filosófico de Abelardo puede encontrarse en la clásica obra de Gilson: *Los filósofos de la edad media*, editada por Gredos, Madrid, en 1965 (segunda edición varias veces impresa).

Es relativamente fácil disponer de ediciones en francés de los escritos de Abelardo y Eloisa. Hay una versión parcial de la correspondencia publicada en 1979 por Paul Zumthor (Paris, Union General d'Editions), quien también publica una novela inspirada en el tema (*Les puits de Babel*, Paris Gallimard, 1969). La historia *calamitatum* fue editada, siempre en versión francesa, por J. Monfrin (Paris, J.Vrin, 1962). Ambas ediciones vienen precisadas de interesantes estudios críticos, aunque en esta materia la obra más atractiva para el lector no especializado es la Etienne Wilson: *Eloise et Abelard* (J. Vrin, Paris, reeditada en 1984 en base al texto definitivo de 1964). A este último solo se le puede reprochar, por momentos, una excesiva benevolencia interpretativa.

# El gordo , el buey y el santo

Tomás de Aquino impresionaba vivamente a los hombres de su tiempo. Pero lo que saltaba a primera vista no era su talento como filósofo ni su brillantez como teólogo, sino lo descomunal de su silueta. Porque Tomás era gordo, inverosímilmente gordo. Tan grande y gordo era que un día hubo que recortar su mesa de trabajo para que pudiera encajar el abdomen sin violencia. Y no solo eso. También hubo que reformar el comedor y la capilla del monasterio donde vivía, en un intento desesperado por asegurar la comodidad propia y ajena.

Tomás nació gordo y gordo vivió hasta el fin de sus días. Cuando la muerte lo sorprendió en medio de un viaje, a los cuarenta y nueve años de edad, los monjes de Fossanova tuvieron que fabricar un cajón especialmente diseñado para que pudiera contenerlo. Pero con esto sólo consiguieron crearse un nuevo problema, porque Tomás había muerto en una habitación del primer piso y no hubo fuerza humana ni intervención divina capaz de hacer bajar el féretro por la estrecha escalera de piedra. Tomás terminó abandonando este mundo por la ventana, como un ladrón o un amante secreto.

Además de gordo, Tomás era callado. En sus tiempos de estudiante se limitaba a escuchar plácidamente a sus maestros, con la mirada perdida y cara de entender bien poco. Sus compañeros se reían de esa mole impasible y le llamaban "el buey mudo". Pero se equivocaban, porque cuando Tomás hablaba era ágil, penetrante y hasta ocurrente. Llegó con el tiempo a ser un polemista temible y un maestro casi idolatrado por sus alumnos. Pero nunca perdió del todo ese aire ingenuo y poco imaginativo de sus días de novicio.

Como muchos hombres gordos, Tomás tenía un fino

sentido del humor. Un día estaba almorzando en el refectorio de su monasterio cuando un monje señaló hacia afuera y gritó que había visto pasar un burro volando. Tomás sacudió su inmensa humanidad y corrió a mirar por la ventana. No había, por supuesto, ningún burro que volara, pero sí se encontró con las risotadas de todos los presentes. Tomás, tranquilo, comentó: "me pareció más probable que un burro volara a que me mintiera un hermano de congregación". Una cosa es ser gordo y otra cosa es ser lerdo.

Tomás tenía también una impresionante fuerza de voluntad, como lo probó cuando, a los diecinueve años de edad, decidió meterse a monje contra la resistencia y el escándalo de su familia. Seamos bien claros: lo que preocupaba a sus parientes no era que el plácido Tomás se hiciera religioso, porque eso era algo perfectamente normal y hasta conveniente para un joven con sus características. Lo que molestaba a los condes de Aquino, nobles poderosos e influyentes, era que Tomás hubiera optado por la orden dominicana, que a sus ojos era demasiado nueva, demasiado pobre y demasiado exigente. Que un noble de aquella época se hiciera dominico era algo equivalente a que el hijo de un banquero se haga hoy cura obrero.

Los parientes de Tomás intentaron persuadirlo con sus mejores argumentos. Le explicaron que si quería ser monje podía hacerse benedictino, como habían hecho tantos hijos de la nobleza. Le hicieron ver que hacerse fraile mendicante era un acto que hipotecaba el buen nombre de la familia. Le dieron mil y una pruebas de la mala fama que tenían los dominicos, esos monjes-mendigos a los que se llamaba despectivamente Domini canes, es decir, perros de Dios. Pero Tomás, empecinado, no cambiaba de idea.

Visto que nada podían los argumentos, los señores de Aquino pasaron a la acción. Cuando Tomás había abandonado la

casa paterna e iniciaba un viaje de novicio a París, lo esperaron escondidos en un bosque (ese es el sentido original de la palabra "emboscada") y lo arrancaron a la fuerza de manos de los monjes. Fueron sus propios hermanos y primos los que actuaron como los bandidos de la época para encerrarlo luego cerca de Nápoles, en una torre de la propiedad familiar, con la intención de no dejarlo salir hasta que no cambiara de idea.

Tomás no opuso mayor resistencia al secuestro pero tampoco dio el brazo a torcer. Por eso estuvo encerrado durante largos meses, casi sin vínculos con el mundo y sometido a un tratamiento de rigor. Sus únicos contactos con el exterior se producían cuando le subían la comida, cuando lo visitaban sus hermanas y cuando sus parientes le preguntaban si había revisado su decisión. Pero la respuesta de Tomás era empecinadamente negativa.

Enfrentados a esta difícil situación, los señores de Aquino decidieron jugar la última y más radical de las cartas. Una tarde la puerta de la celda se abrió y Tomás vio entrar a una mujer desnuda, firmemente decidida a mostrarle lo que estaba a punto de perderse. Allí donde no habían funcionado las razones, bien podía ser que funcionaran los instintos.

El prisionero no fue para nada indiferente al estímulo, aunque no reaccionó exactamente del modo en que habían previsto sus parientes. En lugar de sucumbir a los encantos de la visitante, Tomás sacó una brasa de la estufa con una pinza de hierro y la persiguió a lo largo y ancho de la habitación. Los gritos de terror de la pobre mujer obligaron a una rápida evacuación. Ese fue el final de los esfuerzos de la familia de Aquino y desde entonces Tomás tuvo vía libre para llevar a cabo sus proyectos. Pero le quedó una aprensión hacia las mujeres que le duró toda la vida.

Noble, napolitano y mendicante, el gordo Tomás tenía

suficientes problemas como para evitar nuevas dificultades. Pero en lugar de refugiarse en la discreción de la vida religiosa, tomó por un camino complicado que sólo le aseguró nuevos conflictos.

Para decido en dos palabras, lo que se propuso Tomás fue arreglar las cuentas entre el mundo y la religión. Es decir, intentó construir un inmenso aparato intelectual (una enorme y compleja catedral del pensamiento, semejante a las grandes catedrales de piedra que se edificaban en su época) capaz de reconciliar a la fe católica con un mundo que cambiaba día a día. Ese intento no sólo lo puso al borde de la herejía, no solamente le causó infinitos problemas durante su vida de polemista y profesor, sino que llevó incluso a la condena momentánea, tres años después de su muerte, de algunas de las tesis que había defendido.

Hoy nos resulta difícil entender toda la novedad y todo el conflicto que hubo alrededor de Tomás de Aquino, en parte por culpa suya y en parte por culpa de nuestros prejuicios. Su porción de responsabilidad es bien clara: Tomás tuvo un éxito tan arrollador en lo que se propuso que a veces pensamos que la cristiandad fue desde siempre unánime y entusiastamente tomista. En cuanto a nuestros prejuicios, para entender el impacto de Tomás y de su obra tenemos que empezar por modificar la idea que solemos hacernos de la Edad Media europea. Existe una imagen muy difundida de esa época que la pinta como un tiempo terriblemente cruel e inculto, donde la gente sólo sabía guerrear y morir de peste. Según esta versión, en Europa no pasó nada digno de mención entre el fin de la Antigüedad y el luminoso Renacimiento del siglo XV con sus humanistas, sus artistas, sus comerciantes y sus descubridores.

Puede que esta imagen de la historia sea atractiva, pero



ocurre que es completamente falsa. En la Edad Media hubo una infinidad de acontecimientos importantes, se produjo mucho, se descubrió mucho y se conservó casi todo lo que hoy nos llega como legado de la Antigüedad. El Renacimiento de los siglos XV y XVI sólo fue posible porque ya en el siglo XII las abadías, las bibliotecas monacales, los mercados de las ciudades libres y los claustros de las grandes escuelas hormigueaban de actividad. Hubo que esperar a que, por una feliz coincidencia, se sumaran en Umberto Eco la figura de un medievalista conocido y de un notorio hombre de izquierda para que recordar esta verdad haya dejado de ser sinónimo de conservadurismo.

Si la Edad Media fue una época mucho más interesante que lo que se suele creer, el siglo XIII fue el momento más interesante de la Edad Media. El catálogo de las novedades que se produjeron en ese tiempo es casi tan impresionante como el del Renacimiento: el viejo orden feudal se resquebrajaba, las ciudades libres se coaligaban y daban nuevo impulso al comercio, la producción y las comunicaciones se desarrollaban al ritmo cansino pero constante de los caballos y de las mulas. Las guerras religiosas abrían (ciertamente no de la mejor manera) el contacto con otros mundos que antes quedaban demasiado lejos: por el este, las cruzadas llegaban hasta el corazón del imperio musulmán; por el oeste, la reconquista de Toledo había abierto un punto de intercambio permanente con árabes y judíos. Paralelamente, la enseñanza superior se expandía y se renovaba gracias al trabajo de numerosos religiosos e intelectuales que, imitando a las corporaciones de oficios, daban forma a un nuevo invento: la Universidad. En Bolonia, en Oxford, en París, en Toulouse, en Nápoles, los hombres de ciencia se organizaban, se daban sus propias normas y reclamaban su independencia frente a los poderes locales.

Todo esto ocurría en relativamente poco tiempo y revolucionaba la vida de los hombres. Pero el pensamiento teológico, que era entonces el núcleo de la vida intelectual, se había mantenido en general muy distante del mundo y de sus conmociones. Las ideas que importaban eran Dios, el alma y la vida eterna. El mundo sólo era relevante como reflejo de esas verdades absolutas. El proyecto de todo buen teólogo era remontar la multiplicidad aparente de lo terrenal para acercarse, aunque fuera mínimamente, a la armonía eterna de lo celestial. El fondo de toda teología era alguna forma de platonismo cristianizado.

Tomás decidió apartarse de estas ideas aunque sin contradecirlas. Su problema no era poner a la tierra en conflicto con el cielo sino armonizar las verdades de la teología con las verdades cada vez más numerosas que eran descubiertas en el mundo. El hombre es un animal que se ve involucrado a la vez en los problemas de la física, de la biología, de la política, de la ética y de la teología. Hay que intentar pensar a ese nivel de complejidad y de exigencia. Pero, ¿cómo llegar a hacerlo sin naufragar en la confusión?

La respuesta que dio Tomás a esta pregunta se nos hizo tan familiar que hoy nos cuesta percibir lo que tuvo de innovadora. Eso se debe en parte a que él mismo fue un pensador sin estridencias, un gran conciliador y un hombre extremadamente razonable. La de Tomás fue una gran cabeza puesta sobre los hombros de una persona sensata hasta el aburrimiento. Tal vez haya que esperar a Kant para encontrar algo semejante. Pero, si los principios que gobernaban su trabajo nos resultan hoy casi obvios, esto se debe también a que nos hemos acostumbrado a ellos hasta considerados cosa de sentido común. Al menos de un modo muy general, todos nos hemos vuelto un poco tomistas.

¿Cuáles fueron esos grandes principios que gobernaron el trabajo de Tomás? Él nunca los enumeró de modo expreso, pero no es difícil identificar los más importantes. Uno de ellos dice que el mundo de los sentidos es el objeto del conocimiento humano y que, en la tarea de conocer ese mundo, el hombre no debe esperar ninguna iluminación divina. Otro dice que el camino del conocimiento es la abstracción, es decir, la búsqueda de lo que hay de comprensible en los fenómenos naturales. Un tercero afirma que allí donde se puede entender, es mejor entender que creer. Un cuarto principio sostiene que la fe no es enemiga de la razón, sino que puede ser fortalecida por ella. De acuerdo a otro, hay que intentar ser al mismo tiempo racional y razonable, es decir, ser prudente en el uso de los recursos de la razón.

Permítanme dar un rodeo para explicar esto un poco mejor. El siglo XX ha conocido algunos tomistas brillantes y entusiastas, entre los que destacan el filósofo francés Jacques Maritain y el medievalista, también francés, Étienne Gilson. Un tercero, que en general no se estudia en las facultades de filosofía, fue el periodista y pensador inglés Gilbert K. Chesterton.

Chesterton escribió una biografía de Santo Tomás llena de benevolencia y encanto, pero es mucho más conocido por las novelas policiales que publicó, cuyo protagonista es el también grueso Padre Brown. En uno de esos cuentos, el Padre Brown persigue a un peligroso criminal que actúa disfrazado de cura. Cuando llegamos a la culminación del relato, el detective de sotana mantiene una larga conversación con otro sacerdote, ambos sentados en el banco de un parque. Por supuesto, este segundo sacerdote no es otro que el criminal que el Padre Brown está buscando y éste se encarga de desenmascararlo al final del diálogo. El falso sacerdote no niega la acusación y, sorprendido, le pregunta cómo consiguió descubrirlo. "Es que usted atacó a la

razón -contesta el Padre Brown- y eso es de mala teología." Esta respuesta es puro tomismo.

Los principios que eligió Tomás no eran completamente inventados por él, sino la síntesis original y novedosa de algunas ideas que ya existían. Es que, en su intento de reconciliar a la tierra con el cielo, Tomás descubrió que no sólo tenía que hacer teología sino también filosofía, y una filosofía muy diferente de la que predominaba en la Europa de su tiempo. Puede que hoy nos resulte extraño, pero la gran innovación de Tomás consistió en redescubrir a Aristóteles para el mundo occidental.

La Edad Media había olvidado al viejo maestro griego y apenas conocía una pequeña parte de la producción filosófica antigua. Muchas obras se habían perdido en medio de incendios y saqueos, otras habían sido prohibidas por heréticas antes de ser plenamente entendidas y otras dormían en bodegas o en sótanos clausurados. Solamente los árabes guardaban las riquezas del mundo griego y solamente ellos eran capaces de entender la lengua en la que estaban escritas.

Los árabes habían llegado a España y habían sorprendido a los europeos con su refinamiento y su cultura. Pero las relaciones entre ambos no eran nada fáciles porque, para empezar, los árabes eran musulmanes, es decir, infieles a los que había que combatir. Además, si bien los árabes conocían suficientemente a Aristóteles, lo presentaban mezclado con sus, propios comentarios y complementos. Y esos añadidos eran casi siempre escandalosos para la mentalidad europea.

Averroes, por ejemplo, fue un árabe nacido en España que conoció la obra de Aristóteles como nadie en su tiempo. Pero al mismo tiempo defendió algunas doctrinas que rápidamente fueron vistas como heréticas. Una de ellas sostenía la existencia de dos verdades independientes entre sí, una filosófica y otra

teológica. El filósofo debía investigar el mundo según sus propias leyes y sacar las conclusiones que correspondiera. Pero si la religión le enseñaba verdades exactamente opuestas, no había en eso el menor conflicto: el filósofo seguiría defendiendo sus verdades como filósofo, pero como creyente aceptaría las de la religión.

Los teólogos católicos comprendieron rápidamente que una doctrina de este tipo condenaba a la fe a la más absoluta irrelevancia. Por eso la combatieron durante mucho tiempo y, con la radicalidad propia de aquella época, prohibieron la lectura de toda obra que siguiera una tendencia más o menos averroísta. Como consecuencia de este tipo de conflicto, el mundo europeo seguía conociendo mal a los griegos y se limitaba a hacer algunas incorporaciones titubeantes. De Aristóteles sólo se estudiaba la lógica, pero no sin resistencias y rodeos. Una influyente tradición del pensamiento cristiano decía que todo lo que importaba saber estaba en la Biblia y que la literatura pagana (es decir, la que provenía de Grecia y de la antigua Roma), así como la que se inspiraba en el Islam, sólo eran una fuente de perdición para el creyente.

Esta tradición empezó a ser dejada de lado por Alberto de Colonia, un dominico alemán que fue conocido más tarde como San Alberto Magno. Alberto leía con atención a los griegos y, basándose en sus enseñanzas, escribía sobre astronomía, botánica, medicina, física, lógica, teología, música, jardinería, metafísica, cocina y todo aquello sobre lo que pudiera decirse algo con sentido. Su tesis era que nada que nos permitiera ampliar nuestro conocimiento del mundo podía ser malo en sí mismo. El alumno más destacado de Alberto fue el joven Tomás, quien finalmente se ocupó de llevar a término (por cierto que a su manera) la tarea que había iniciado su maestro.

Para llevar adelante su plan de reconciliar la fe religiosa con el conocimiento del mundo, Tomás tuvo que pelear durante toda su vida sin alcanzar jamás la aprobación casi unánime que consiguió después de muerto. Contra la imagen que solemos hacernos de él, su existencia fue una larga, dura y casi ininterrumpida disputa: por una parte apoyaba a los teólogos tradicionales en su debate contra los filósofos averroístas, pero por otro lado defendía públicamente las tesis de Aristóteles, a quien los tradicionalistas acusaban de ser el origen de todos los males. Su actividad como profesor se desarrollaba en la Facultad de Teología de París, que era el reducto del tradicionalismo, pero sus seguidores provenían de la Facultad de Artes, que vivía en un estado de guerra permanente contra los teólogos. Simultáneamente Tomás trataba de convencer a sus hermanos dominicos acerca de las virtudes del pensamiento filosófico, pero para eso tenía que debatir con los franciscanos, que defendían la teología de San Agustín. En medio de viajes, concilios y debates, Tomás tuvo que demostrar algo que luego parecería obvio: que se podía ser al mismo tiempo cristiano y aristotélico. Pero eso le dio mucho más trabajo que el que hoy podemos suponer. Todavía en el siglo XVI, el reformador Lutero, que predicaba el retorno a la Biblia y solamente a la Biblia, hablaba del gordo Tomás como de "ese bufón que ha descarriado a la Iglesia".

La innovación inquietante de Tomás consistió en decir que había que avanzar decididamente en el estudio de Aristóteles, aunque eso significara aprender de los árabes y usar sus traducciones. Aristóteles era a ojos de Tomás el filósofo que permitiría la renovación del pensamiento cristiano. Sólo él era capaz de hablar de teología y de lógica, de botánica y de sicología, de astronomía y de política, de física y de retórica, de un modo que hacía posible la discusión racional y la acumulación sistemática

del conocimiento. Solamente el viejo griego era capaz de reconocerle al mundo una realidad propia, gobernada según sus leyes, en lugar de reducido a un reflejo poco confiable de las verdades eternas de la teología.

Aristóteles se convertirá para Tomás en "el Filósofo" a secas, como si no hubiera manera de confundido con otro. Lo hará traducir por especialistas (él mismo nunca dominó el griego), lo estudiará a fondo, lo comentará en sus clases, lo citará permanentemente en sus escritos. Dará además una terrible batalla por su rehabilitación, de la que saldrá más o menos derrotado en vida pero en la que alcanzará un éxito completo después de muerto. A lo largo de ese camino Tomás se irá convirtiendo en filósofo por derecho propio, a pesar de que él dice una y otra vez que su oficio es la teología y que, en el fondo, sólo le interesa hablar de Dios. Pero la fe, piensa Tomás, no ahorra el trabajo del filósofo. Hace falta construir una síntesis capaz de armonizar las verdades del mundo con las verdades de la revelación, y hay que hacer ese trabajo sin caer en soluciones fáciles ni en atajos simplificadores.

Hablando de Dios y leyendo a Aristóteles, Tomás rehabilitó al filósofo griego y lo incorporó definitivamente a la tradición filosófica de Occidente. Ciertamente no lo hizo de un modo perfecto. Por una parte cristianizó al pagano Aristóteles y, en raptos de entusiasmo, creyó leer en sus textos afirmaciones que sólo pueden encontrarse en la Biblia. Por otro lado, embarcado como estaba en la construcción de un gran sistema filosófico, creó la imagen (que en cierta medida perdura hasta hoy) de un Aristóteles tan sistemático y arquitectural como aspiraba a ser el propio Tomás. El verdadero Aristóteles, hoy lo sabemos, no creía en la resurrección de los muertos ni pensaba de un modo tan orgánico. En sus libros se encuentran lagunas, contradicciones,

búsquedas que no van a ningún lado y problemas sin resolver. Pero si hoy tenemos de él una imagen mucho más afinada, eso se debe al impulso inicial del buen Tomás, transmutado por la tradición de buey mudo en Doctor Angélico.

Lo que produjo Tomás al poner en práctica su proyecto es de una extensión tan desmesurada como su gordura. Su obra más monumental es la *Summa Theologica*, que escribió como una simple introducción para debutantes. En el prólogo dice que el contenido de ese libro es como leche para niños que no pueden asimilar algo más sólido. Pero nadie, absolutamente nadie, ha estado de acuerdo con él en este punto. Esa pequeña introducción, cuyas páginas se cuentan por miles, le insumió ocho años de trabajo.

Se compone de un total de 512 cuestiones, 2.669 artículos y unas 10.000 objeciones con sus respectivas respuestas. Cada cuestión incluye varios artículos y en cada artículo se repite la misma estructura: enunciación del problema, enumeración de las objeciones, invocación de un argumento de autoridad, respuesta a las objeciones y solución de la cuestión propuesta.

A lo largo de ese laberinto Tomás habla de Dios, del hombre, de los ángeles, de los vivos, de los muertos, del mundo, del cielo, del infierno. Se hace preguntas y las responde, apela a la Biblia, a Aristóteles y a quien tenga algo que agregar sobre el punto en discusión. "Su originalidad decía Maritain consiste en hacerse enseñar por todos." Las preguntas que se hace son variadas y sorprendentes: ¿Qué es la vida? ¿Existe Dios? ¿La eternidad es algo diferente del tiempo? ¿La luz es un cuerpo o una cualidad de los cuerpos? ¿La verdad está en las cosas mismas o en la inteligencia? ¿Hay silencio en Dios? ¿El intelecto humano puede conocer el futuro? ¿Los ángeles pueden pasar de un lugar a otro sin atravesar el espacio intermedio? ¿Dios es la causa del mal?



¿Alguien gobierna el mundo? ¿La mujer ha sido creada directamente por Dios? ¿Sufre el ángel de la guarda cuando ve peligrar a su protegido? ¿Los astros influyen sobre la acción humana? ¿Hay un fin último de la vida? ¿Qué es el destino? ¿Es pecado prestar dinero a interés? ¿Qué es una ley? ¿Hay alguna guerra que sea justa?

¿La madre de Dios continuó siendo virgen después del alumbramiento? ¿Qué es la fe? ¿El odio es más fuerte que el amor? ¿Se puede tener miedo del miedo?

Si muchas de estas preguntas pueden resultarnos sorprendentes, más llamativo es que esa enorme catedral de papel haya quedado sin concluir. En efecto, el 6 de diciembre del año 1273, después de haber celebrado misa, Tomás de Aquino dejó de escribir para siempre. Abandonó la Summa en el artículo 4 de la cuestión 90 de la Tercera Parte y nunca más dictó una línea ni utilizó sus instrumentos de escritura. Cuando los monjes, consternados, le pedían explicaciones sobre su actitud, él se limitaba a responder: "No puedo más". Es que durante aquella misa había caído en un éxtasis profundo y luego dijo que, al lado de la experiencia incommunicable que había vivido en esos instantes, todo lo que había escrito carecía de valor. Tomás dejó de trabajar por primera vez en su vida y ya no volvió a hacerlo, porque la muerte lo sorprendió tres meses y diez días más tarde, camino; al concilio de Lyon.

La Summa Theologica, que llama la atención por la sencillez de su estilo y por el rigor de la argumentación, terminó por convertirse en una obra paradójica. Para muchos ha venido a ser el símbolo de un saber petrificado, el refugio de los que vuelven atrás, el ejemplo más perfecto de lo retrógrado. Para otros se ha convertido en la fuente de un saber casi místico que no puede ser discutido ni puesto en duda, sino solamente acatado. Otros

todavía encuentran en ella una cantera de sugerencias interesantes y de buenas argumentaciones, aun en el caso de que no compartan sus tesis de fondo. Pero lo que prácticamente nadie recuerda es que esa obra fue escrita casi en secreto y que nunca fue enseñada públicamente por su autor. Casi nadie lo recuerda porque, última paradoja, la popularidad de la obra ha terminado por ocultar la azarosa vida de quien la escribió.

El Tomás canonizado por la Iglesia, el Doctor Angélico, Doctor de la Eucaristía y Doctor Común, es un personaje completamente distinto del grueso frater Thomas que nunca ocupó ningún cargo jerárquico, que tuvo que dejar París en lo mejor de su carrera por orden de sus superiores y que le rogaba a Dios poder terminar su vida como simple fraile. "Tantas iglesias y cátedras -decía Chesterton-, tantas bibliotecas, círculos y comités dedicados a Santo Tomás de Aquino, nos impiden percibir que él no nació canonizado, ni doctor, ni tomista." Nació noble y murió simple fraile, a pesar de haber sido hombre de consulta de varios papas y de haberse sentado a la mesa de los poderosos de su tiempo.

Es que si Tomás fue un discutidor empedernido y un profesor siempre puesto en jaque, el tomismo, en cambio, llegó a ser por períodos una doctrina avasallante, muchas veces usada con prepotencia por sus seguidores. Esto nos ha hecho olvidar al prudente y discreto frater Thomas, que odió todo fanatismo, que no fue un puritano ni un asceta sino un hombre capaz de disfrutar de las buenas cosas de este mundo, que (¿en secreta protesta?) jamás escribió una línea sobre las Cruzadas en un tiempo que hablaba de ellas sin parar, que nunca se mortificó ni usó cilicio, que fue un poeta refinado y tuvo una vida secreta de misticismo de la que nadie sabe nada porque él la ocultó con pudor. El Tomás de veras no fue una especie de comisario teológico de la Iglesia.

Católica sino un hombre terriblemente discutido,

vencido con frecuencia por sus adversarios, cuyas tesis debían leerse en secreto porque, veinte años después de su muerte, mencionar algunas de ellas podía pagarse con la excomunión.

La propia canonización de Tomás fue un asunto bastante complicado. El papa Juan XXII, que lo hizo santo en 1323, era uno de esos papas de Avignon rechazados por buena parte de la cristiandad. Más aun, ese papa hizo santo a Tomás medio siglo después de su muerte porque el rey de Nápoles lo presionó para que lo hiciera, y el rey de Nápoles era uno de sus principales apoyos políticos. Pero mientras frater Thomas se convertía en Santo Tomás de Aquino, muchas de sus tesis seguían estando prohibidas en las Universidades de Oxford y de París.

Las cosas sólo empiezan a cambiar en 1325, cuando la condena de París se levanta y el pensamiento de Tomás es rehabilitado ampliamente. En 1366, noventa años después de su muerte, el papado impone a todos los estudiantes que acceden a la Universidad el estudio integral de la obra aristotélica. En 1567 Pío V declara a Tomás Doctor de la Iglesia Universal y en 1873 León XIII lo proclama Patrón Universal de las Universidades y Escuelas Católicas.

Santo Tomás de Aquino, mucho después de muerto, parecía ganar todas las batallas. Pero su propio triunfo empezaba a ocultarnos a ese frater Thomas que nunca perdió su placidez un poco bovina y que siempre mantuvo, en medio de las más terribles polémicas, su aire distraído e ingenuo. Ese Tomás está hoy casi sepultado bajo una inmensa cantidad de libros que lo atacan furiosamente o lo exaltan con pasión. Por eso es bueno recordarlo de cuando en cuando, sea para no divinizarlo, sea para no hundirlo en el ridículo.

\*\*\*

Para preparar este artículo consulté los materiales siguientes: Saint Thomas d'Aquin, de Ch.-D. Boulogne (París, Nouvelles Editions Latines, 1968); Introduction a l'étude de Saint Thomas D'Aquin, de Marie-Dominique Chenu (París, J. Vrin, 1950); Saint

Thomas Aquinas, de G. K. Chesterton (Londres, 1935, hay traducción española de Espasa-Calpe, 1993); La Philosophie au Moyen Age, de Étienne Gilson (París, Payot, 1976, traducción española de Gredos, 1982); Le Thomisme, también de Gilson (París, Librairie J. Vrin, 1942); Le Docteur Angélique, de Jacques Maritain (París, Desclée De Brouwer, 1930); La Philosophie au XIIIe Siecle, de Fernand Van Steenberghen (Lovaina y París, Publications Universitaires de Louvain-Béatrice Nauwelaerts, 1966); Saint Thomas D'Aquin, de Angelus Walz (Lovaina y París, Publications Universitaires de Louvain-Béatrice Nauwelaerts, 1962); Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Wórk, de James A. Weisheipl (Chicago, Chicago University Press, 1983). También me serví del "Elogio de Santo Tomás" de Umberto Eco, aparecido en italiano en la revista Espresso (1974) Y publicado en francés en La Guerre du faux (París, Le Livre de Poche 1988). El cuento de Chesterton al que hago alusión es The Blue Cross, varias veces traducido al castellano.

La habitación donde murió Tomás, en la abadía de Fossanova, puede ser visitada y ha sido un importante lugar de peregrinación a lo largo de los siglos. Queda a pocos kilómetros de la ciudad de Latina, a medio camino entre Nápoles y Roma. El cuerpo de Tomás recorrió buena parte de Italia y de Francia (a veces entero, a veces en partes) como consecuencia de las luchas que se sucedieron para conservarlo como reliquia. Hubo épocas en las que el tronco, la cabeza y los brazos estuvieron separados por centenares de kilómetros. Desde 1974 (año del séptimo centenario de su muerte) Tomás descansa en la iglesia des Jacobins, en Toulouse, Francia.

# Spinoza, Filósofo maldito

El escritor inglés Thomas de Quincey escribió hace más de un siglo un libro estupendo que se llama *Del asesinato como una de las bellas artes*. Su tesis es que la maldad alcanza para matar a un hombre, pero hay que agregar mucho talento si se pretende cometer un crimen memorable. Todo asesinato es un acto brutal y digno de reprobación, pero solamente algunos de ellos, cumplidos con el cuidado de un artista, han quedado grabados en la memoria colectiva. Esos son los grandes clásicos del crimen. Cualquiera puede aparecer en las páginas policiales de la prensa, pero no cualquiera consigue un lugar de honor entre Landrú y Jack el Destripador.

Exactamente lo mismo puede decirse de la maldición. Mandar a alguien al diablo es un acto que no supone mayor mérito, pero arruinarle la vida a una persona sin utilizar más que palabras es una tarea que exige verdadero genio. La maldición es una forma oral del asesinato y, al igual que matar, puede convertirse en un arte. De hecho, durante muchos siglos el talento humano se empleó en su perfeccionamiento hasta que, como todo arte, la maldición tuvo sus reglas, sus estilos y sus clásicos.

Se trata de una habilidad que casi hemos perdido, como lo prueba el hecho de que "maldecir" tenga hoy el mismo sentido que "insultar". Pero originalmente implicaba algo muy distinto. Maldecir a alguien era aborrecerlo y al mismo tiempo condenarlo, negarle el perdón en esta vida y en la próxima, execrado ahora y para siempre. Maldecir a alguien era cortar todo lazo con él y dejarlo a solas con su desgracia irreparable. Era empujado a un abismo sin fondo, era matado y por pura crueldad dejado vivo. Esta capacidad era todavía muy vigorosa en el siglo XVII, cuando vivía Baruch de Spinoza. Él pudo comprobado en carne propia

porque dos veces fue objeto de una maldición espeluznante: la primera mientras vivía y la segunda después de muerto. Fue en todos los sentidos un hombre bueno, pero sus contemporáneos no tuvieron piedad ni de su alma ni de sus huesos.

Lo desconcertante es que esto le ocurrió a un hombre que parecía convocado al mejor de los destinos. Baruch (como le decían en Holanda), o Bento (como lo llamaban sus parientes), o Benedictus (como firmaba sus escritos) era un judío de origen portugués que había nacido en Amsterdam en el año 1632. Pertenecía a una comunidad sefardí fundada por antiguos conversos que habían salido de la Península Ibérica a causa de las persecuciones religiosas. Con el paso del tiempo ese grupo de escapados de la hoguera se había convertido en una comunidad próspera que manejaba buena parte de los negocios de la ciudad. La sinagoga portuguesa de Ámsterdam no pasaba inadvertida para nadie y el padre de Baruch era un notable dentro de esa colectividad. No tenía, por cierto, demasiado dinero, pero era un hombre suficientemente respetado como para integrar el Mahamad, es decir, el consejo que constituía la máxima autoridad judía de la ciudad.

Baruch nació en el floreciente barrio judío de Ámsterdam, no lejos de la casa donde trabajaba un pintor llamado Rembrandt. Era inteligente y pertenecía a una familia religiosa, así que aprendió el hebreo y recibió la mejor formación que se podía ofrecer a un judío de su tiempo. La vida fue dura con él, pero eso reforzaba su imagen de hombre íntegro y piadoso. Entre los seis y los veintidós años Baruch perdió a su madre, a dos de sus hermanos, a su madrastra y a su padre. Las enfermedades parecían ensañarse con su casa y con su propio cuerpo. Pero el acoso de la muerte no consiguió destruirlo: Baruch hizo frente a la desgracia y no escapó a ninguna de las obligaciones que caían

sobre sus hombros. Con el hermano que le quedaba vivo fundó una sociedad comercial (Bento et Gabriel d'Espinoza) que se dedicaba a la importación y exportación de fruta. No le fue maravillosamente bien en los negocios pero hacía lo que todo judío honrado debía hacer. Además visitaba regularmente la sinagoga, pagaba sus limosnas y asombraba a la colectividad porque conocía de memoria todo el texto hebreo del Antiguo Testamento. Con poco más de veinte años, era un hombre admirable y una gran promesa para su comunidad.

Sin embargo, y contra todo pronóstico imaginable, Spinoza terminó sus días aborrecido y aislado, definitivamente exiliado de este mundo, víctima de una maldición terrible que lo persiguió hasta la tumba. Y nada de esto ocurrió porque su imagen de hombre honesto y piadoso fuera falsa, sino precisamente porque era cierta. Spinoza fue hasta el final de su vida un hombre recto y profundamente religioso. En eso no defraudó a quienes lo conocían desde niño. Pero tenía además una cabeza poco común que, tal vez contra sus propios deseos, lo alejó irremediabilmente de la ortodoxia compartida por los suyos. Su religiosidad siguió caminos que lo enfrentaban a las creencias comunes y, en aquel tiempo, esas eran cosas que no se perdonaban fácilmente.

El problema de Spinoza no fue que no conociera la Biblia sino que la conocía demasiado bien. De hecho, estaba tan familiarizado con ella que se tomó algunas libertades inconcebibles para la época: el Antiguo Testamento era un texto sagrado para judíos y cristianos, pero era además un documento literario entre otros documentos literarios y podía ser estudiado como tal. Además de los ojos del creyente estaban los ojos del científico. Mirando las cosas de esta manera, Baruch hizo un análisis de los textos bíblicos como nadie había hecho hasta entonces: señaló contradicciones, atacó varias interpretaciones



clásicas y se enfrentó decididamente a la tradición argumentando por qué Moisés no podía ser el autor de la Torah. Todo esto era suficiente motivo de escándalo, pero en realidad era la parte sencilla del problema.

Lo verdaderamente grave era que Spinoza había empezado por apartarse del punto de vista del creyente y finalmente había perdido las ganas de volver a él. En los hechos, Baruch había cortado con su religión y cada cosa que decía lo ponía en conflicto con ella: encontraba insostenible la fe en los milagros porque iba en contra de las leyes naturales, afirmaba que la noción de una vida después de la muerte era injustificada y acusaba a las leyes del judaísmo de ser indefendibles y arbitrarias.

Los rabinos de Ámsterdam estaban espantados con esta evolución. No solamente ocurría que un destacado judío se alejaba de las creencias compartidas, sino que esto acontecía en una comunidad especialmente sensible a los problemas de ortodoxia religiosa. La colectividad de Ámsterdam, en efecto, estaba conformada principalmente por antiguos marranos, es decir, por judíos venidos de Portugal y España que tenían en su pasado la mancha de haberse convertido temporalmente al catolicismo. Esa conversión había sido muy frecuentemente arrancada a la fuerza, pero el hecho innegable era que esos hombres habían vivido como católicos buena parte de sus vidas y, sobre todo, que durante ese tiempo habían perdido todo vínculo con la tradición y las enseñanzas judías. Esos hombres que habían sido católicos por fuera y judíos por dentro corrían ahora el riesgo de ser judíos reconvertidos con un fondo secreto de catolicismo. Por eso, un antiguo marrano (y aun su hijo) vivía toda su vida con una sospecha de heterodoxia colgada al cuello.

La comunidad judía de Ámsterdam no era el lugar más

adecuado para proponer ideas extravagantes. Y tampoco el momento era el más oportuno, porque esa colectividad acababa de vivir un caso de herejía que la había conmocionado hasta los cimientos. Durante la adolescencia de Spinoza, el Mahamad había tenido un largo conflicto con el portugués Uriel Da Costa, un antiguo católico y judío reconverso que negaba la existencia de la vida más allá de la muerte. Da Costa había discutido largamente con los rabinos, había sido condenado dos veces por el Mahamad y otras tantas veces había sido rehabilitado. Pero los intentos de entendimiento desembocaron en un fracaso y el conflicto terminó de la peor manera: el hereje fue azotado en la plaza pública y, vencido por la humillación, se suicidó.

Con ese antecedente todavía fresco, lo que menos querían las autoridades era un conflicto abierto con un hombre como Spinoza. Por eso lo invitaron a discutir en privado y apelaron a todos los argumentos imaginables para apartado de sus ideas heterodoxas. Pero confirmaron que el joven Bento era un polemista temible y se convencieron de que una discusión pública tendría resultados catastróficos. Lejos de debilitar su herejía, el debate la fortalecería. Llegados a esta conclusión, los miembros del consejo se propusieron, al menos, ocultar la apostasía. El conflicto con Da Costa les había enseñado que era mejor adoptar una actitud flexible y negociadora antes que conmover a la comunidad con un nuevo proceso de impiedad. Más valía un hereje en privado que un nuevo escándalo público, especialmente si el desertor era el hijo de un antiguo miembro del Mahamad. De modo que le ofrecieron a Baruch una pensión de mil florines a cambio de que se mantuviera como miembro de la comunidad y se dejara ver de vez en cuando en la sinagoga.

Por supuesto que se equivocaron. Spinoza no aceptó

ningún arreglo económico y adoptó una posición todavía más firme en la defensa de sus convicciones. Estaba apasionado con ellas y no quería cultivarlas a solas. Muy al contrario, pretendía divulgarlas y discutir abiertamente con quienes se le opusieran. Las autoridades del Mahamad habían perdido toda autoridad moral ante él y el argumento de que sus ideas podían hacerle daño a la colectividad le parecía indefendible. El verdadero daño, sostenía Baruch, consistía en negarse a escuchar la voz de la razón.

Una vez que los intentos de negociación fracasaron, el joven Bento pasó a ser el principal enemigo de su antigua comunidad. Ese hombre que había sido admirado por su sabiduría y por su piedad, que había sido presentado como un modelo para las nuevas generaciones, defendía ahora ideas que desafiaban la fe y las tradiciones compartidas. La profundidad de su disidencia podía perfectamente conducir a una crisis religiosa. Y en ese mundo donde la religión jugaba un papel tan importante, una crisis de este tipo podía tener efectos devastadores sobre la vida comunitaria. Fue así que los miembros del Mahamad decidieron golpear a Spinoza con el más severo de los castigos: resolvieron sancionado con el Herem, es decir, con la exclusión del mundo judío.

El 27 de julio del año 1656 (o del año 5416 según el cómputo judío) Spinoza fue convocado a la sinagoga portuguesa de Ámsterdam para enfrentar una acusación de impiedad. Allí, dolorosamente solo, tuvo que escuchar una tras otra las declaraciones de los testigos convocados por el Mahamad. Oyó hablar de sus herejías, de sus blasfemias, de los actos intolerables que había cometido. Lo escuchó todo en silencio y casi sin creer lo que oía. Una vez que la instrucción terminó, los dirigentes de la comunidad leyeron su veredicto: "Los señores del Mahamad os hacen saber que, como ya hace tiempo que tienen noticias de las

malas opiniones y acciones de Baruch de Spinoza, procuraron por diversos medios y persuasiones retirarlo de sus malos caminos. Y no pudiendo remediado, sino que, por el contrario, tuvieron cada día mayores noticias de las horrendas herejías que practicaba y enseñaba, y de las enormes obras que cometía, teniendo de esto muchos testigos fidedignos que lo depusieron y testimoniaron todo en presencia de dicho Spinoza, a quien han demostrado su culpabilidad; examinando todo esto en presencia de los señores Hahamín (miembros del Colegio Rabínico), deliberaron con su parecer que dicho Spinoza sea excomulgado y arrojado del seno del pueblo de Israel".

Los miembros del Mahamad habían tomado su decisión. Spinoza, con apenas 24 años de edad, era expulsado de la comunidad judía. Quedaba convertido en una paria, en un hombre que no era hebreo ni cristiano, en un extranjero absoluto, sospechoso para todos y ajeno a toda solidaridad. Pero ese castigo no era suficiente a ojos del Mahamad. Spinoza había golpeado duro y merecía que se le respondiera del mismo modo. El Herem con que se lo expulsaba iba mucho más allá de las tradicionales fórmulas de exclusión. Contenía además una maldición terrible que apelaba a las antiguas escrituras para alcanzar su fuerza demoledora.

Sobre la cabeza de Spinoza cayó ese día una maldición que había necesitado miles de años para ser escrita. Una maldición capaz de helarle la sangre al más sólido de los hombres. Parado en medio de la gran sinagoga, bajo la mirada de los miembros de su antigua comunidad, Baruch escuchó, una tras otra, las palabras más terribles que habría de oír en su vida: "...Según la decisión de los ángeles y de acuerdo con el fallo de nuestra sagrada comunidad, excomulgamos, expulsamos, execramos y maldecimos a Baruch de Spinoza. Ante nuestros sagrados libros, con los

seiscientos trece mandamientos que están escritos en ellos, lo excomulgamos con la excomunión con que Josué anatemizó a Jericó, con la maldición con que Eliseo maldijo a sus hijos y con todas las maldiciones que están escritas en la Ley. ¡Maldito sea de día y maldito sea de noche! ¡Maldito sea al acostarse y maldito sea al levantarse! ¡Maldito sea al salir de su casa y maldito sea al regreso! Que Dios jamás lo perdone; que la cólera y la ira de Dios se enciendan contra ese hombre y le envíen todas las maldiciones inscritas en el Libro de la Ley.

Dios suprima su nombre de la tierra y para su derrota lo expulse de todas las Tribus de Israel, con todas las maldiciones del Cielo, como están señaladas en el Libro de la Ley. Pero vosotros que permanecéis en Dios, nuestro Señor, vivid eternamente..”

A ojos de los judíos Spinoza estaba muerto en vida. El Mahamad, por lo tanto, exigía que los miembros de la comunidad actuaran en consecuencia: "...Conjuramos que nadie tenga con él trato hablado ni escrito, ni nadie le haga favor alguno. Que nadie esté con él bajo un mismo techo; que nadie se le acerque a menos de cuatro codos de distancia; que nadie lea ningún papel hecho o escrito por él". A todos los efectos prácticos, Baruch de Spinoza había dejado de existir. Era apenas un fantasma, algo menos que una sombra.

En cuanto el último asistente abandonó la sinagoga, Baruch comprendió que nada volvería a ser como antes. La maldición que había escuchado no era la última que caería sobre su cabeza, pero fue sin duda la que le cambió la vida. Nadie lo miraba, nadie le hablaba, nadie caminaba a su lado cuando andaba por la calle. Se habían terminado los saludos atentos, las sonrisas amables, las conversaciones cordiales con los vecinos. Spinoza intentó durante algún tiempo seguir con sus rutinas pero pronto entendió que era una causa perdida. Seguía viviendo en la ciudad

donde había nacido pero todo ocurría como si estuviera muerto. Para confirmar esta impresión, tiempo después de la proclamación del Herem un fanático trato de asesinarlo en plena calle.

Baruch terminó por convencerse de que sus días en Ámsterdam estaban cumplidos y abandonó la ciudad. Se trasladó primero a Rijnsburg, cerca de Leiden, y más tarde a Voorburg, en las afueras de La Haya. Sin embargo, estuviera donde estuviera, el castigo del Mahamad lo perseguía: para los cristianos era un renegado y para los judíos era un muerto.

Spinoza vivió el resto de su vida en la soledad más absoluta, ganándose la vida como pulidor de cristales. Trabajaba en su torno de madera largas horas al día, dando forma a las lentes que le encargaban ópticos y científicos. Trabajaba y meditaba en silencio durante horas interminables. El polvo del cristal le hería los pulmones y eso agravó una enfermedad que arrastraba desde niño. En la pequeña casa que alquilaba, completamente aislado del mundo, apenas acompañado por el silbido de su respiración de tísico, Spinoza pulía y pensaba, trabajaba el cristal y daba forma a sus ideas. Las modelaba y también las pulía hasta darle a su sistema filosófico el equilibrio y la transparencia de un diamante. Jorge Luis Borges, que le dedicó un poema magnífico, lo describió de este modo:

Las traslúcidas manos del judío  
labran en la penumbra los cristales  
y la tarde que muere es miedo y frío.  
(Las tardes a las tardes son iguales).  
Las manos y el espacio de jacinto  
que palidece en el confín del Ghetto  
casi no existen para el hombre quieto

que está soñando un claro laberinto.

El laberinto con que soñaba Spinoza tomó la forma de un libro que nunca se atrevió a publicar. Fueron sus pocos amigos quienes lo dieron a conocer luego de su muerte. Su título es *Ethica more geométrico demonstrata*, es decir, *Ética demostrada al modo de la geometría*. Se trata de un nombre extraño, pero refleja muy bien lo que está escrito en esas páginas.

Esa obra es, desde todo punto de vista, uno de los libros más extraordinarios que se han escrito en la historia de la filosofía. Es un producto único, excepcional, irrepetible. Para empezar, su objetivo es francamente inquietante: se trata de destruir la idea de libertad, que Spinoza consideraba la peor de las ilusiones que padecen los hombres. Creer que somos libres, decía el judío perseguido, es no comprender nada acerca de la trama del mundo, es ver una parte y negarse a percibir el todo. Creer que somos libres es, en una palabra, no ser suficientemente racionales. Pero este es sólo uno de los rasgos impresionantes del libro. Además está el hecho de que, para combatir esta ilusión, Spinoza trató de alcanzar el mismo grado de precisión que los matemáticos consiguen en sus textos. Trató de hablar de Dios y de la libertad del mismo modo en que los geometras hablan de los ángulos y de las rectas. Trató de hacerla así, no sólo porque creía que esa era la mejor manera de hacer filosofía, sino porque pensaba que el mundo tenía una estructura matemática y secreta.

Como todo libro de geometría, la *Ethica* se apoya en un conjunto de definiciones, axiomas y postulados que permiten avanzar en la demostración de teoremas. Cada teorema es formulado de un modo preciso y luego es demostrado mediante argumentos pertinentes. Cada demostración termina, al igual que

los textos clásicos de geometría, con la expresión Q.E.D., que es la abreviación latina de la frase lo que se quería demostrar. Luego se siguen corolarios y escolios que complementan el tratamiento del problema. Las proposiciones no demostradas que sostienen el conjunto del texto son afirmaciones que, desde el punto de vista de Spinoza, no pueden ser negadas por nadie que pretenda ser racional. Por ejemplo: "el poder de un efecto es definido por el poder de su causa", o: "nadie puede querer ser feliz, actuar correctamente y vivir bien sin querer al mismo tiempo ser, actuar y vivir". Los teoremas pretenden mostrar que "en la naturaleza no hay nada contingente sino que todo ocurre por necesidad", que "el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios", o que "el odio crece cuando es recíproco, pero puede ser destruido por el amor".

Sirviéndose de esta argumentación "geométrica", Spinoza se lanza a la destrucción de la idea de libertad. Emplea para eso un impresionante arsenal de casi 100 proposiciones no demostradas, 259 teoremas, 122 escolios y 72 corolarios. El universo, sostiene Baruch, es una inmensa estructura de causas y consecuencias donde todo ocurre por necesidad. Los hombres se creen libres porque son conscientes de que, a diferencia de las piedras, están dotados de voluntad. Pero se engañan porque no perciben que también su voluntad sigue una ley, y que esa ley determina sus actos con la misma fuerza con que condiciona la caída de las piedras. Creer en la libertad significa creer en la independencia de una consecuencia, solamente porque no se es capaz de conocer la causa que hay detrás. "El hombre cree que perturba el orden de la Naturaleza cuando en realidad lo sigue. Todo en la Naturaleza ocurre según una necesidad eterna y una absoluta perfección." Ser significa ser el efecto de alguna causa. No hay nada en la naturaleza que escape a esta verdad. Solamente



Dios es libre porque es causa de sí mismo, pero hasta él es libre necesariamente.

Toda la *Ethica* tiene un único tema y ese tema es Dios. Pero se trata de una divinidad completamente distinta de la que adoran las grandes religiones. Spinoza la llama *Deus sive Natura*, es decir, Dios o la Naturaleza, porque para él ambas expresiones son intercambiables. Dios es el conjunto de lo que existe visto en su unidad, en su perfección, en su infinitud, en su eternidad. Es una sustancia única que existe por sí misma y todo lo demás existe como atributo de ella. "Todo lo que es, es en Dios, y nada puede ser ni ser conocido sin Dios." Las piedras, los animales, las estrellas, nosotros mismos somos atributos de Dios.

Esta divinidad no tiene ningún punto de contacto con el Dios personalizado de los judíos y de los cristianos. Es un Dios que no crea ni legisla, que esta mas allá del bien y del mal, que encierra a la vez el amor y el odio, la nobleza y la bajeza, la santidad y la depravación. Ante él no hay culpa ni perdón. Solamente existe como una naturaleza inmensa, infinita, indiferente a nuestra suerte, ajena a toda transformación. En el fondo, no es más que una palabra que sirve para referirse al punto de vista más general posible acerca del universo. Delante de este Dios, el hombre no tiene nada parecido a la libertad. Lo único que le queda es la posibilidad de asistir al despliegue inmenso de esa absoluta perfección. Más aun, la moralidad humana consiste en no perturbar ese desarrollo sino en sumarse a él. Somos esclavos de la naturaleza y lo que se llama religión es en realidad pura superstición. La libertad consiste en la más radical aceptación de nuestra absoluta falta de libertad.

Un lector de la *Ethica* dijo hace un par de siglos que el contenido del libro le provocaba horror, pero que no podía escapar a la fuerza de sus demostraciones. Los "teoremas" de Spinoza, en

efecto, han quedado como el modelo clásico de la argumentación contra la autonomía de la voluntad humana. Hay una larga tradición de pensamiento que va desde los antiguos estoicos hasta Marx y que comparte este mismo punto de vista. Pero nadie ha conseguido una formulación tan precisa y tan implacable de esas intuiciones. Es por eso que el francés Henri Bergson (un filósofo también judío, que creía en la libertad humana pero admitía que no es fácil defenderla) decía que, en el fondo, "todo filósofo tiene dos filosofías: la suya propia y la de Spinoza".

Muchos "teoremas" de Spinoza resultan hoy menos impresionantes que hace dos siglos. Incluso se puede dudar de que el suyo sea un libro de ética, en el sentido de que mantiene una fría distancia hacia los hombres y no nos ayuda en nada a la hora de definir el curso de nuestra acción. Pero lo que no ha perdido nada de fuerza es la fascinación casi estética que provoca su obra. Una fascinación que proviene del hecho de que la *Ethica* no es un libro centrado en la descripción ni en la comprensión del mundo, sino más bien en su construcción: página a página, todo un universo va tomando forma, como si por algún milagro pudiéramos asistir al desarrollo de un espectáculo prohibido. El autor desaparece detrás de sus propias palabras y nosotros quedamos abrumadoramente solos, en presencia de un despliegue desmesurado y conmovedor.

Es que Spinoza escribió su libro *sub specie aeternitatis*, es decir, desde el punto de vista de la eternidad. Lo que pretende hacer con la *Ethica* no es desarrollar su propio discurso sino el discurso de Dios. Esta profunda religiosidad de la obra hace difícil entender por qué su autor ha sido considerado el más radical de los ateos. En realidad, Novalis tenía razón cuando lo describía como un "ebrio de Dios". Baruch de Spinoza, definitivamente alejado de todas las religiones compartidas por los hombres, divinizó al

mundo para no dejar de hablar de Dios. Y en la soledad de su taller (tal como lo describe Borges) o perdido entre sus papeles de filósofo, el judío maldito no se apartó un solo instante de ese tema que le embargaba la razón y el corazón:

"No lo turba la fama, ese reflejo  
de sueños en el sueño de otro espejo,  
ni el temeroso amor de las doncellas.  
Libre de la metáfora y del mito  
labra un arduo cristal: el infinito  
mapa de Aquél que es todas sus estrellas.

Desde que la maldición cayó sobre su cabeza, Spinoza fue un individuo aislado de su comunidad de origen. Vivió solo, como un hombre quieto, encerrado en un mundo de cristales y de ideas. Incluso como filósofo trabajó completamente al margen de corrientes y de tradiciones. "La autoridad de Platón, de Aristóteles, de Sócrates -dijo en una carta-, no tiene gran peso para mí." Sin embargo, y contra lo que se suele suponer, nunca cortó del todo sus vínculos con el mundo ni quedó completamente a salvo de la pasión.

Luego de la excomunión, Baruch perdió a sus amigos judíos pero construyó un nuevo círculo de amistades compuesto principalmente por cristianos reformados y librepensadores. Esas relaciones eran muy escasas y constituían un núcleo cerrado muy parecido a una logia. Cuando Leibniz, que era junto con Newton el intelectual más conocido de Europa, quiso visitarlo en 1676, tuvo que vencer trabajosamente el filtro de los pocos fieles que lo defendían.

Spinoza era el centro de ese tejido de relaciones casi secretas que se reunían a hablar de ciencia y a leer la nueva

filosofía de Descartes. Y fue a través de esos vínculos que mantuvo un contacto bastante permanente con la actualidad política holandesa. El único libro que publicó en vida, el Tratado teológico político, es una obra filosófica madura pero motivada por cuestiones de circunstancia. Consiste en una defensa de la libertad de culto y de pensamiento como condición de la paz civil y de la propia piedad religiosa. La desaparición de esa libertad, sostiene Spinoza, no sólo lleva a la ruina del estado sino también a la ruina de la religión. Baruch no se atrevió a firmar ese libro demasiado provocador para la época pero todo el mundo supo que era suyo. Así empezó a circular su fama de pensador misterioso y subversivo, respecto del cual convenía mantenerse razonablemente lejos.

El Tratado llegó a convertirse con el paso del tiempo en un texto fundador de la tradición liberal europea. Su influencia ha llevado a colocar a Spinoza, junto a autores como Hobbes y Locke, entre los padres intelectuales de la modernidad. Este resultado puede parecer sorprendente pero no hace más que reflejar la complejidad del personaje: Baruch fue ciertamente un hombre quieto y enfermo, pero nunca llegó a hundirse en un aislamiento absoluto. Su filosofía se ocupaba de Dios pero no olvidaba completamente a los hombres. Más aun, él mismo tomó partido en los conflictos de la política local hasta un punto difícil de imaginar. La prueba más palpable se produjo el 20 de agosto de 1672, cuando los hermanos De Witt, dirigentes del partido republicano holandés, fueron asesinados por los partidarios monárquicos de Guillermo de Orange. Spinoza estaba ligado a Jan de Witt, la más influyente de las víctimas, y no pudo contener su indignación. En pocas horas redactó un panfleto muy violento que tituló Los últimos bárbaros y, en plena ocupación francesa, decidió salir a la calle para pegado en los muros. A último momento sus

amigos consiguieron disuadido, con lo cual probablemente le salvaron la vida.

Ese es el lado secreto de la existencia de Spinoza. Detrás de ese hombre calmo, retraído, inasible y cortés, había una personalidad combativa que pugnaba por salir a la luz. A lo largo de toda su vida hay síntomas de una pasión que lo desbordaba y que amenazaba con consumirlo: los adjetivos que usa para calificar a sus adversarios intelectuales llegan con frecuencia al insulto, su desprecio por la gente común se hace a veces intolerable, las cosas que dijo de los rabinos y de los estudiosos de la Cábala todavía no han sido olvidadas. Baruch, sin embargo, trató siempre de controlar esa violencia subterránea y de vivir la vida de un hombre que cree en las ideas de la *Ethica*. Buscó la imperturbabilidad y la autosuficiencia hasta el punto de rechazar una invitación para enseñar en la célebre Universidad de Heidelberg por temor a perder su libertad de espíritu.

No sabemos si fue el Spinoza contenido y aplomado o el Spinoza temperamental y violento el que terminó por imponerse. Lo cierto es que murió solo y joven, a los cuarenta y cuatro años de edad, consumido por la enfermedad que le agravó su oficio de pulidor de lentes. Pero la muerte no significó la paz para Spinoza. Al contrario, en el momento mismo en que se enfriaba su cuerpo cayó sobre él una segunda maldición, tan terrible y despiadada como la primera. Esta vez el autor era un cristiano, pero repetía la misma intención de aniquilado con palabras, de matado después de muerto. El predicador protestante Carolus Teumann hizo fijar sobre su lápida un texto agravante que se conservó durante largos años. Decía así: "Desprecia a Benedictus de Spinoza, a su tumba. Aquí yace Spinoza. Si su palabra no puede ser enterrada, que entonces la peste del alma no lo devore nunca del todo". Como si esto no fuera suficiente, el texto continuaba con unos versos que lo

describían como un "judío renegado que luchó contra Dios con salvajismo", y que concluían diciendo: "no ha visto nunca el infierno monstruo más horrible".

Spinoza siguió recibiendo golpes mucho después de muerto. En 1678, un año después de su desaparición, el estado holandés prohibió la impresión y la venta de sus obras. El más tolerante de los estados europeos, el que había acogido a Descartes y a todos los librepensadores perseguidos, también había terminado por excluirlo.

Desde entonces las discusiones acerca de su persona han sido duras, especialmente dentro del judaísmo. Mucho tiempo después de su muerte, Baruch era todavía visto como un apóstata, como un renegado a quien apenas se podía mencionar. Más tarde se convirtió en el ejemplo en torno del cual se discutían las relaciones entre el judaísmo y el mundo moderno. Para algunos, la filosofía de Spinoza demostraba que siempre había habido vínculos entre esos dos universos. Para otros, Spinoza era el representante de una modernidad que ponía en cuestión al judaísmo tradicional.

Un ejemplo apasionante de este debate fue la discusión que mantuvieron Hermann Cohen y Leo Strauss a principios de este siglo. Cohen apoyaba la decisión del Mahamad de Amsterdam y afirmaba que el fondo arcaico de las ideas de Spinoza, su visión de un mundo inalcanzable para la voluntad humana, "constituye la traba más fuerte al desarrollo moderno del judaísmo". Strauss, en cambio, salía en defensa del filósofo maldito: "Spinoza ya no precisa seguir legitimando su apostasía delante del tribunal del judaísmo. Muy al contrario, es precisamente Spinoza quien reclama la legitimación del judaísmo delante del tribunal de la razón". Algunos años más tarde, cuando se fundó el estado de Israel, Ben Gurion propuso que había llegado el momento de

rehabilitar al perseguido. La sugerencia motivó, entre muchas otras, la respuesta del filósofo Emanuel Lévinas, quien, sin dejar de reconocer su valor intelectual, subrayó el "rol nefasto jugado por Spinoza en la descomposición de la intelligentsia judía".

Spinoza sigue siendo para muchos judíos lo que durante largo tiempo fue Galileo para el mundo católico: un caso incómodo, duro de aceptar y difícil de evaluar. Todavía hoy, quien visita en Ámsterdam el hermoso museo dedicado a la vida judía (ubicado a pocos metros de donde se produjo la condena) puede preguntarse si Spinoza efectivamente existió o si tuvo algo que ver con esa ciudad. Simplemente no hay la menor huella de su paso por el mundo.

Los cristianos, en cambio, han oscilado a lo largo de los siglos entre rechazarlo por ateo y renegado o admirado como filósofo. Ya un contemporáneo suyo como Leibniz (que era poco amigo de correr riesgos innecesarios) se escribía regularmente con él y lo calificaba de "sutil judío al cual no tengo dificultades en citar cuando dice cosas acertadas". Los ateos, por su parte, siempre lo vieron como uno de los suyos y lo defendieron con entusiasmo. "Desde el punto de vista intelectual -decía Bertrand Russell- algunos lo han sobrepasado; pero desde el punto de vista ético está más allá de todos." Lo cierto es que Spinoza parece haber conservado la virtud de provocar juicios apasionados y de dividir las opiniones. Un autor alemán de principios de siglo, Ernst Altkirch, percibió claramente este hecho y publicó un libro que consiste en una larga recopilación de juicios a su favor y en su contra. Para ponerle título a la obra, Altkirch jugó con la traducción latina del nombre de Spinoza y con su eterna condición de pensador maldito. El libro se llamó *Maledictus und Benedictus*.

\*\*\*

Existen sólo tres fuentes en las que se basan todas las biografías de Spinoza: un breve prefacio del editor que publicó póstumamente su obra, una corta y no muy fiable biografía que escribió Jean M. Lucas, todavía en tiempos de Spinoza, y un trabajo algo más largo y tardío que escribió Colerus basándose en recuerdos y testimonios de segunda mano. Para preparar este texto me serví de los materiales siguientes: Ernst Altkirch: *Maledictus und Benedictus*

(Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1924); Leo Balet: *Rembrandt and Spinoza* (Nueva York, Philosophical Library, 1962); Léon Brunschvicg: *Spinoza et ses contemporains* (París, PUF, 1951); Gilles Deleuze: *Spinoza: Philosophie pratique* (París, Eds. de Minuit, 1981, hay traducción española de Tusquets Editores, 1993); León Dujovne: *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia* (Buenos Aires, UBA, 1941); Eugene Freeman & Maurice Mandelbaum (eds.): *Spinoza. Essays in Interpretation* (Illinois, Open Court, 1975); Marjorie Grene (ed.): *Spinoza. A Collection of Critical Essays* (Nueva York, Anchor Books, 1973); E. Levinas: "Le cas Spinoza", en *Difficile liberté* (París, Albin Michel, 1963); Pierre Moreau: *Spinoza* (París, Seuil, 1975); H. J. Siebrand: *Spinoza and the Netherlanders* (Masstricht & New Hampshire, Van Gorcum & Wolfe, 1988); Leo Strauss: *Le testament de Spinoza* (París, Les Éditions du Cerf, 1991); Stuart Hampshire: *Spinoza* (Nueva York, Penguin Books, 1953) y *Dos teorías de la moralidad* (México, FCE, 1984); H. A. Wolfson: *The Philosophy of Spinoza* (Cambridge Mass., Harvard University Press, 1962); Yirmiyahu Yovel: *Spinoza and Others Heretics* (Princeton, Princeton University Press, 1989, hay traducción española bajo el título de *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya 1995). En París se edita una revista especializada llamada *Cahiers Spinoza* (Éditions Réplique). Utilicé en especial el número 3, que apareció en el invierno 1979-1980. La cita de Leibniz es de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* IV, XII, 13 Y la de Russell es de su *History of Western Philosophy* (Allen & Unwin, London, 1961; p. 552). Las citas de Cohen y Strauss están sacadas de *Le testament de Spinoza*, ya citado. La de Lévinas, de *Difficile liberté*, también mencionado más arriba. El poema de Borges, que reproduzco en dos mitades, es del año 1964 y pude encontrarse en la página 930 de sus *Obras completas*, editadas en Buenos Aires por Emecé. Quien quiera profundizar sobre la historia de los judíos conversos o marranos, puede consultar con provecho el libro de Benzion Netanyahu *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain* (Nueva York, Random House, 1995).

La casa a la que se mudó Spinoza luego de la condena puede visitarse. Queda en Rijnsburg, a pocos kilómetros de la hermosa ciudad de Leiden. La dirección es: Spinozalaan 29. Son especialmente interesantes la reconstrucción de su biblioteca y



de su taller. También puede visitarse en La Haya la casa donde murió. La dirección es Paviljoensgracht 72/74, Gravenhage. Existe una Sociedad Spinoza que se encarga de proteger estos sitios, así como de publicar diferentes materiales sobre la vida y obra del filósofo. Se llama Vereniging Het Spinozahuis y la dirección es Paganinidreef 66, NL-2253 SK Voorschote

**Vejez y muerte  
de  
David .....Hume**

Muchos filósofos fueron hombres separados del mundo, solitarios y ensimismados, distanciados de todo lo que apasiona a la gente común. Es el caso de Spinoza, de Descartes o, en menor medida, de Kant. Otros fueron seres torturados que vivieron enamorados del dolor. Es el caso de Schopenhauer, de Kierkegaard o de Nietzsche. Pero también ha habido filósofos que fueron al mismo tiempo hombres positivos y alegres, que supieron disfrutar de los afectos y se sintieron en razonable armonía con el mundo. Hombres que, además de tener intelectos privilegiados, fueron capaces de jugar y de reír. Y entre ellos ninguno como David Hume, un escocés cordial y extrovertido, buen comedor y bebedor, solterón eternamente codiciado, que entre fiesta y fiesta se hizo tiempo para revolucionar la filosofía occidental. Hume pertenece así al reducido grupo de quienes, como Aristóteles o Bach, no tuvieron necesidad de arruinar sus vidas para alcanzar las cumbres de la creación artística o intelectual.

En 1769 Hume tenía cincuenta y ocho años y era uno de los escritores más célebres de Europa. Entre las muchas cartas que recibía, un día le llegó una firmada por el editor William Straham en la que éste le proponía que escribiera una nueva obra.

Escrito por Hume y editado por Straham, era seguro que el libro sería un éxito comercial. David, sin embargo, contestó: "tengo que declinar no sólo esta oferta, sino cualquier otra de índole literaria. Y esto por cuatro razones: estoy demasiado viejo, demasiado gordo, demasiado perezoso y demasiado rico". Todavía hoy es difícil encontrar tanto desparpajo y tanta frescura en un intelectual que se sabe consagrado. Pero así era David Hume.

Al menos parte del buen humor que derrochó a lo largo de los años se debió a que, a diferencia de muchos otros autores, el éxito lo alcanzó mientras vivía. Siendo un hombre de mediana edad se convirtió en una referencia intelectual para toda Gran

Bretaña y, en su momento, en el escritor con más ejemplares vendidos en la historia de la lengua inglesa. Sin embargo, también supo conservar su encanto en los tiempos difíciles y, muy en especial, cuando tuvo clara conciencia de que se moría. Esta es la historia de esa muerte jovial y serena, pero antes de llegar a ella conviene recordar cómo había vivido.

Hume provenía de una familia de origen noble pero venida a menos. Su padre murió con apenas treinta años, cuando él tenía dos, y su madre, viuda a los veintiséis, quedó al frente de la pequeña propiedad rural en la que vivían. El hermano mayor heredó el título de Conde de Hume o de Home (dos maneras de escribir indistinguibles para la pronunciación escocesa) junto con la mejor tajada de lo poco que había para repartir.

Con poco dinero en el bolsillo y muchas ganas de vivir bien, el joven David estaba prácticamente destinado a hacerse abogado. Eso era lo que habían hecho su padre y su abuelo materno, de manera que estaba en buenas condiciones para iniciar una carrera profesional. Sin embargo, y por motivos que no están del todo claros, en lugar de continuar los estudios decidió mudarse a Bristol y probar suerte como comerciante. Si le creemos al propio Hume, la única razón que hay detrás de este cambio es que no le gustaba el derecho. Si les creemos a casi todos los demás, lo que le hizo abandonar su tierra natal fue un escándalo: una mujer llamada Agnes Galbraith lo acusó de haberla embarazado.

Es difícil saber cuál de las dos versiones es más digna de crédito. Los tribunales terminaron por ignorar el reclamo de Agnes pero eso no prueba que estuviera mintiendo: una mujer sin conexiones y con mala reputación no tenía casi ninguna posibilidad de ganarle un juicio a un hombre emparentado con la nobleza. Hume, por su parte, nunca habló del episodio ni dio explicaciones sobre su conducta posterior. Pero el hecho es que

abandonó su tierra natal, se trasladó precipitadamente a Bristol y luego a Francia, donde vivió tres años.

Este exilio más o menos forzoso tuvo enormes consecuencias. Luego de un breve pasaje por Reims se instaló en La Fleche, Anjou, donde funcionaba un célebre colegio jesuita en el que había estudiado Descartes un siglo antes. Allí leyó sin descanso y trazó el plan que seguiría durante el resto de su existencia: David quería ser un intelectual y, más precisamente, quería alcanzar la gloria como escritor.

Vistas las cosas a la distancia, parecería que no tuvo mayores dificultades en alcanzar su objetivo. La influencia que ha tenido su pensamiento durante los dos últimos siglos seguramente supera sus expectativas más optimistas. Pero, vistas las cosas desde su propia óptica, el camino que lo condujo a la fama resultó ser bastante tortuoso. Más aun, detrás de la larga celebridad de Hume hay un fenómeno sorprendente: las razones que lo hicieron famoso cuando vivía están casi olvidadas, mientras que los motivos por los que hoy se lo valora pasaron inadvertidos para buena parte de sus contemporáneos.

Los primeros intentos de Hume por hacerse un lugar en el mundo de las letras terminaron en dolorosos fracasos. El libro que publicó luego de su retorno a Gran Bretaña, el Tratado sobre la Naturaleza Humana, salió, según sus propias palabras, "muerto de la imprenta". La edición se vendió con lentitud exasperante y apenas generó algunas reacciones adversas. En los años siguientes David hizo todo lo posible por revertir la situación: redactó una versión abreviada de la obra y la editó en forma de folleto; reescribió los pasajes que consideraba decisivos y volvió a publicados como libros independientes; realizó una compleja maniobra de defensa de sus ideas, haciendo publicar una carta firmada por "un caballero de Edimburgo" en la que respondía a los

ataques que había recibido. Pero ninguna de estas operaciones tuvo éxito. Hume trabajaba con ahínco en temas filosóficos que consideraba de primera importancia, pero los académicos le eran hostiles y el público se mantenía indiferente.

La situación empezó a cambiar algunos años más tarde, pero sólo parcialmente a causa de su producción como filósofo. Lo que realmente lo lanzó a la fama fue una Historia de Inglaterra que empezó a publicar en 1754 y cuyos sucesivos tomos siguieron apareciendo hasta 1762. Esta obra desató feroces polémicas y le hizo ganar no pocos enemigos, pero lo condujo al centro de la escena intelectual con una facilidad que hasta ese momento le era desconocida.

El Hume historiador no es, por cierto, un personaje completamente diferente del Hume filósofo. Lo que le interesa no es la historia general de Inglaterra sino su historia política, y la cuenta desde una perspectiva que no coincide con la de ninguno de los bandos en pugna. La originalidad de su punto de vista reside en el esfuerzo por separar la investigación histórica de la confrontación política. Para él, los conflictos pasados deben ser tratados como una fuente de aprendizajes cívicos. Lo que le preocupa no es tomar partido a favor de unos o en contra de otros, sino aprender acerca de los mejores y peores modos de organizar la vida en sociedad.

Esta manera de tratar la historia no sólo hizo de Hume uno de los escritores más leídos de Gran Bretaña, sino también uno de los más combatidos. Su método de trabajo era incómodo y las interpretaciones que proponía oscilaban entre lo heterodoxo y lo antojadizo. Los ataques que recibió en aquellos años lo convencieron de que, pese a su éxito comercial, los ingleses nunca dejarían de verlo como un extranjero inoportuno. Sus sentimientos aparecen expresados con claridad en una carta que le escribió a su

amigo Sir Gilbert Elliot: "No creo que haya un inglés en cincuenta que no se alegre si escucha que mañana me voy a romper la crisma. Unos me odian porque no soy tory; otros porque no soy whig; algunos porque no soy cristiano; y todos, porque soy escocés. ¿Puedes seguir diciendo en serio que soy inglés?".

La buena venta de sus libros le permitió resolver esta incomodidad del mismo modo apasionado en que hizo todo en su vida: "Me retiré a Escocia, mi país natal, y decidí no volver a sacar nunca un pie de allí.

David acababa de dejar atrás los cincuenta años y tenía un plan muy concreto para el futuro: quería pasar tranquilamente en su casa, disfrutando de los muchos amigos que tenía en Edimburgo. Es que la vida social era a sus ojos tan importante como las ideas. Era un conversador cautivante, un incansable contador de anécdotas y un jugador de cartas de grandes recursos. Le gustaba comer y tomar buen vino mientras divertía a quienes lo rodeaban. Disfrutaba de la compañía femenina y tenía un éxito envidiable con las mujeres: no hacía proposiciones matrimoniales sino que las recibía, aunque siempre las rechazaba con amabilidad. Sólo una vez estuvo a punto de casarse con una aristócrata llamada Nancy Orde. Se cuenta que fue ella quien, saliendo de casa de Hume, escribió con tiza en la pared: St. David's Street. Se ha documentado que muchos años después, la gente de Edimburgo seguía utilizando ese nombre.

La sociabilidad de David no era puramente superficial. Cultivó varias amistades que le duraron la vida entera y demostró tener un gran sentido de la fidelidad. Hay un episodio célebre que pone en evidencia toda su nobleza: a principios de los años cincuenta, su amigo el reverendo Robert Wallace escribió un ensayo en el que atacaba varias ideas de Hume sobre demografía. Pero Wallace tuvo que ausentarse de Edimburgo mientras se

imprimía el trabajo, de modo que fue el propio Hume quien se encargó de vigilar el proceso y corregir las pruebas.

David era admirado, querido, buscado, halagado. Participaba en reuniones sociales, tomaba el té, jugaba a varios juegos de mesa, se divertía y divertía a los demás. "Me siento -decía- un embajador del reino del saber en el reino de la conversación." Su encanto personal era irresistible para sus vecinos de Edimburgo, pero también demostró serlo fuera de fronteras cuando, un poco a contrapelo de su propósito de no moverse de Escocia, aceptó integrar un par de misiones oficiales enviadas al continente europeo.

Hume viajó a París en 1763 y en 1767, y en cada una de esas oportunidades permaneció tres años como diplomático. Durante esas estadias vivió un verdadero romance con los iluministas franceses, quienes no demoraron en adoptarlo como uno de los suyos. Por una parte, los philosophes parisinos estaban encantados de haber reclutado una cabeza original y poderosa. Por otro lado, su simpatía y su facilidad para hacerse querer lo convirtieron en una estrella de los salones y tertulias. Fue durante años amigo de Montesquieu y despertó la admiración de Voltaire, aunque esta simpatía no era correspondida. También trató con asiduidad a D'Alembert, Diderot y D'Holbach. Probablemente el gran amor de su vida fue una mujer francesa, Marie-Charlotte de Boufflers, una noble ilustrada que contribuyó de manera decisiva a la difusión de sus ideas. Marie-Charlotte tuvo una respetable cantidad de amantes, pero todo indica que entre ella y Hume pasó algo importante para los dos. De hecho, fue ella la que acuñó el epíteto con el que se conocía a Hume en los círculos intelectuales franceses: le bon David.

Uno de los amigos más famosos que hizo en París fue Jean- Jacques Rousseau, con quien volvió a Londres en 1766 al



cabo de su primera misión diplomática. Rousseau empezaba a ser perseguido a causa de sus ideas (acababa de publicar el Emilio, un libro escandaloso para la época) y David se propuso apelar a todas su influencias para protegerlo: le preparó un gran recibimiento en Inglaterra, le consiguió alojamiento y empezó a gestionar una pensión ante el gobierno. Pero las relaciones entre ambos se complicaron rápidamente, sobre todo a causa del orgullo desmesurado de Jean-Jacques (que necesitaba ayuda pero no quería que se notara) y de su creciente inestabilidad psicológica.

Los constantes malentendidos se fueron agravando de un modo que resultaba incomprensible para Hume. Rousseau se había vuelto decididamente paranoico y creía ser víctima de una red de conspiradores que querían retenerlo en Inglaterra. Incómodo y desorientado, David hizo llamar a Voltaire para que actuara como mediador. Pero entre los múltiples talentos del autor de Cándido no se contaba la capacidad de apaciguar los ánimos, de modo que el conflicto concluyó en un escándalo público: Rousseau terminó rechazando la pensión que se le gestionaba y envió al gobierno británico una carta en la que trataba a Hume de traidor. Los dos hombres quedaron enemistados por el resto de sus vidas. Es seguro que el carácter insufrible de Rousseau fue la causa principal del problema, pero también hay que admitir que, al menos esta vez, Hume supo actuar con dureza: con la ayuda de D' Alembert publicó en París una versión del conflicto con la que pretendía salvar su reputación ante los ilustrados franceses.

Hume era un hombre de mundo, un bon vivant y un escritor de éxito. Pero, ¿era realmente un filósofo? La pregunta es pertinente porque buena parte de sus contemporáneos no lo vieron así. Para un inglés cultivado de mediados del siglo XVIII, Hume no era un filósofo que producía textos históricos sino un historiador que intentaba escribir obras filosóficas. Pero nosotros

tendemos a verlo exactamente al revés y, más importante que eso, tenemos buenas razones para actuar de este modo.

Las investigaciones de Hume son filosóficas en el sentido más noble del término: nos hacen ver incertidumbres y perplejidades allí donde todo parece aproblemático. En lugar de ir a buscar el misterio en los abismos más profundos de la existencia, nos sugiere que el misterio rodea nuestras acciones cotidianas. La vida es extraña. Solamente la rutina y la pereza nos hacen ignorar este hecho. Pero alcanza con dar un paso atrás y desprendernos de nuestras seguridades mal construidas para volver a sentirnos como extranjeros en un mundo inquietante. Esta es la actitud de base que los filósofos comparten con los niños y los locos. Y esta actitud se ve claramente reflejada en los textos que Hume escribió sobre el problema del conocimiento.

Como no podía ser de otra manera, sus reflexiones parten de un ejemplo tomado de la vida social. Pensemos en lo que ocurre cuando jugamos al billar. Una bola está quieta en el centro de la mesa. Otra, que acaba de ser impulsada, avanza hacia ella. ¿Qué va a ocurrir en el instante siguiente? La pregunta no tiene, por supuesto, nada de misterioso: es seguro que la bola que ahora está quieta va a empezar a moverse cuando reciba el impacto, y la forma en que lo hará dependerá del modo en que se produzca el golpe. Ahora bien, ¿cómo sabemos que va a ocurrir tal cosa? ¿Qué nos lleva a excluir las demás posibilidades? Porque perfectamente podría ocurrir que la bola que está en reposo permaneciera quieta y que la otra rebotara como si hubiera chocado contra una pared, o bien podría suceder que las dos salieran proyectadas con la misma velocidad pero en direcciones opuestas. ¿Cómo sabemos que no va a pasar nada de esto?

Una posible respuesta sería: porque la idea misma de que ocurra algo así es contradictoria. Eso es lo que pasa, por ejemplo, cuando

alguien nos dice que A es idéntico a B y B idéntico a C, pero A es diferente de C. Esta es una afirmación que se niega así misma: la propia noción de identidad lleva implícito que si dos cosas son idénticas entre sí y una de ellas es idéntica a una tercera, la otra también será idéntica a esa tercera. Podemos imaginar mil mundos posibles pero, si alguien en esos mundos es capaz de comprender la noción de identidad, entonces tendrá que admitir la pertinencia de esa propiedad.

El caso del juego de billar no es, sin embargo, asimilable al de la identidad. Aquí no estamos en un mundo de relaciones entre ideas sino ante lo que Hume llama "cuestiones de hecho". No hay nada de contradictorio en suponer que las bolas de billar se comporten de un modo diferente del habitual. Perfectamente podríamos imaginar un mundo donde las esferas de marfil se repelieran como lo hacen los imanes, o en el que las cosas cayeran hacia arriba. En un mundo semejante las leyes físicas serían diferentes de las que conocemos, pero seguirían siendo leyes físicas. Esta es una idea improbable, pero no contradictoria.

La pregunta que se hace Hume sigue, pues, estando en pie. Lo que le intriga no es cómo van a comportarse las bolas de billar, sino cómo estamos tan seguros del modo en que van a hacerla. ¿De dónde nace nuestra familiaridad con el mundo? ¿Por qué nos atrevemos a prever el curso de los acontecimientos aun en aquellos casos que podrían dar lugar a mil desenlaces diferentes?

La manera habitual de responder a este interrogante consiste en decir que nuestro conocimiento progresa gracias a la experiencia: a lo largo de nuestra vida vamos aprendiendo cómo funciona el mundo. Cuando somos niños no sabemos que el fuego quema, pero después de sufrir varios accidentes concluimos que la llama nos quemará cada vez que la toquemos. En la vida adulta, a menudo nos alcanza con ver en una oportunidad cómo ocurren las

cosas para saber cómo ocurrirán en el futuro. Nuestro modo de almacenar esta información consiste en establecer relaciones de causa y efecto: la experiencia nos muestra que cada vez que ocurre un acontecimiento, a continuación ocurre otro; de allí inferimos que el primer acontecimiento es la causa y que cada vez que ocurra el primero, a continuación ocurrirá el segundo.

Esta argumentación parece muy razonable pero, observa Hume, no alcanza para resolver el problema. Al establecer relaciones de causa y efecto no sólo estamos resumiendo un conjunto de experiencias pasadas sino que estamos haciendo un pronóstico acerca de lo que ocurrirá en el futuro. En los hechos, estamos postulando como verdad indiscutible que el futuro será igual al pasado. Ahora bien, ¿tenemos razones para apoyar esta expectativa? La respuesta perturbadora de Hume es que no las tenemos. La relación causa-efecto vincula dos acontecimientos que perfectamente podrían permanecer separados.

No hay allí ningún lazo necesario que pueda ser analizado mediante la razón.

Eso explica por qué somos incapaces de prever los efectos que podemos asociar a un objeto desconocido. Aunque Adán hubiera sido un hombre perfectamente racional, jamás hubiera podido saber que el fuego quema antes de haberse quemado por primera vez. Y si dejamos a un hombre que no conoce la pólvora cerca de un barril a punto de estallar, su despreocupación no será consecuencia de su falta de racionalidad sino de su falta de experiencia.

Pero, si no es la razón lo que nos permite tejer lazos de causalidad, ¿qué es lo que nos permite hacerla? ¿Y qué es lo que nos lleva a predecir que esa relación va a mantenerse en el futuro? Simplemente, dice Hume, se trata de la costumbre. Muchas veces observamos que el acontecimiento A es seguido del

acontecimiento B, y eso nos hace esperar B cada vez que ocurre A. No hay ningún razonamiento ni ninguna demostración que sustente esta expectativa. Sólo hemos generado un hábito que nos lleva a esperar que las cosas ocurran de este modo, de manera parecida a como los animales se acostumbran a esperar la comida cuando ven acercarse al granjero.

Naturalmente, al descansarnos de este modo en la costumbre contamos con algo así como la complicidad del mundo: es un hecho que hasta ahora la naturaleza se ha comportado con gran regularidad. Por eso vale la pena enunciar leyes físicas como el principio de gravitación universal. Esas leyes describen cómo ha funcionado el mundo hasta ahora y cómo seguirá haciéndolo si no cambia nada fundamental. Pero el principio de gravitación universal no contiene ninguna demostración que nos asegure su validez hasta la eternidad. Al menos como pura posibilidad, mañana puede ocurrir que los cuerpos empiecen a atraerse y a repelerse de un modo diferente a como lo han hecho hasta ahora. Toda nuestra ciencia funciona sobre el supuesto de que tal cosa no va a ocurrir, pero no puede dar una sola razón en favor de esta creencia.

La respuesta de Hume estaba lejos de ser perfecta desde el punto de vista filosófico, pero tenía el enorme mérito de poner en evidencia que nuestro entendimiento opera sobre bases más complejas de lo que solemos creer. Es difícil explicarnos a nosotros mismos por qué tenemos tanta confianza en nuestras certezas. Aun la causalidad, una de las ideas más viejas de la ciencia, un concepto central desde Aristóteles, el corazón mismo de la filosofía racionalista de Spinoza, es una noción profundamente misteriosa: si la analizamos con detenimiento, resulta que no estamos en condiciones de dar razón de ella.

Esta argumentación no fue debidamente comprendida

por sus compatriotas, que tendieron a interpretada como una manifestación de escepticismo. Mientras David decía que hay un misterio en el modo en que construimos nuestro conocimiento, ellos entendían que todo conocimiento racional es imposible. Esta lectura provocó las iras de un conjunto de filósofos que hoy sólo son recordados gracias a la popularidad de su víctima. Uno de ellos, James Beattie, escribió un ensayo extremadamente violento que tuvo relativo éxito.

Y fue una suerte que eso ocurriera, porque el texto fue rápidamente traducido al alemán y así llegó a manos de un profesor universitario que vivía en el otro extremo de Europa.

Este profesor, que se llamaba Immanuel Kant, tuvo la capacidad de adivinar la argumentación original de Hume a partir de las transcripciones de Beattie. Y esa lectura le cambió la vida, porque lo puso en la pista de lo que sería una de las más formidables investigaciones de la historia filosófica. En su *Crítica de la razón pura* Kant intentó resolver el problema planteado por Hume, tratándolo de un modo más general y más profundo. Su respuesta es muy sofisticada y terminó teniendo mucha más influencia sobre el pensamiento posterior. Pero Kant, que era un hombre honesto, nunca dejó de reconocer la deuda que había contraído con el escocés, hasta el punto de escribir uno de los elogios más generosos que un filósofo haya dedicado a otro: "Hume me despertó de mi sueño dogmático".

Los argumentos de Hume contra las bases del conocimiento racional le dieron fama de escéptico, y hay que decir que él hizo todo lo posible por acrecentada. Esto le generó muchos conflictos con el mundo académico y muy en particular con las autoridades religiosas. Las dos veces que intentó acceder a una cátedra universitaria (una en Edimburgo, otra en Glasgow), su candidatura fue tajantemente rechazada. Aun en su momento de

mayor fama fue un filósofo fuera de la universidad, lo que tal vez explique por qué se hizo rico. En 1756 hubo un intento por excomulgarlo de la iglesia de Escocia.

La iniciativa no prosperó, pero no porque David fuera visto como un modelo de piedad sino porque el comité convocado se declaró incompetente para juzgar sus obras (una maniobra que habían pergeñado quienes, pese a apoyar a Hume, no se atrevían a defenderlo públicamente). En el año 1761, sus obras ingresaron en el Index de la Iglesia Católica.

Estas reacciones violentas no apuntaban solamente a las investigaciones de Hume sobre el modo en que funciona nuestro entendimiento, sino también a las ideas que defendió en el terreno de la moral. Este fue el tema que más le importó mientras vivía y en el que más hace sentir su influencia dos siglos después de su muerte. Para entender en qué consiste este impacto es preciso decir dos palabras sobre el modo en que los filósofos han reflexionado acerca de lo que está bien y lo que está mal.

Al menos desde Sócrates, la gran preocupación de los filósofos consistió en encontrar un fundamento racional para nuestro comportamiento moral. La idea de base era que, en un mundo gobernado por las pasiones, los afectos y los intereses, solamente la razón puede darnos normas que no sean una simple reproducción de nuestras inclinaciones. Naturalmente, no todos los filósofos veían las cosas de la misma manera. Las respuestas que dieron Sócrates, Platón, Aristóteles, los estoicos, los escolásticos, Descartes o Spinoza divergen en aspectos muy importantes. Pero, a pesar de estas grandes diferencias, todos ellos coinciden en dos afirmaciones esenciales. Primero: existe algo que es "lo correcto", cuya definición está dada con total independencia de nuestra voluntad. Segundo: en el esfuerzo por identificar lo correcto y actuar en consecuencia, la razón es una guía mucho más segura

que nuestras inclinaciones o emociones.

Las etiquetas nunca son demasiado confiables pero, al menos para entendernos, identifiquemos estas dos afirmaciones con las expresiones "objetivismo moral" y "racionalismo moral". La mayor parte los filósofos morales anteriores a Hume fueron objetivistas y racionalistas en este sentido. A ellos sólo se oponían aquellos que, como algunos sofistas y cínicos, pensaban que la razón es completamente impotente frente a la fuerza de nuestras inclinaciones y que, en consecuencia, debemos dejarnos gobernar por ellas en lugar de buscar una respuesta racional a la pregunta: ¿por qué ser moral?

Al menos a primera vista, Hume compartía plenamente esta visión escéptica. Lo que gobierna nuestros actos y decisiones -dice- no es la razón sino las pasiones. Llamamos "virtud" a todo aquello que genera en nosotros sentimientos de aprobación y llamamos "vicio" a aquello que genera sentimientos de rechazo. No hay razones que puedan justificar estas reacciones primarias. A lo más, la razón puede ayudarnos a afinarlas y esclarecerlas. Contra todos los moralistas que habían dicho que las pasiones deben ser dominadas por la razón, Hume sostenía, en una frase que terminó por hacerse célebre, que "la razón es y debe ser esclava de las pasiones".

Pero esta afirmación sólo resume una parte de su pensamiento. Para entender la otra parte tenemos que dar un paso más y hacernos la siguiente pregunta: suponiendo que nuestro comportamiento esté efectivamente gobernado por nuestros sentimientos acerca de lo que es aceptable y reproable, ¿cuál es el origen de esos sentimientos? ¿Cada uno construye los suyos aisladamente, de manera que toda discusión moral carece de sentido? ¿O existe algo así como un conjunto de sentimientos



compartidos?

Hume creía que nuestros sentimientos morales no son un fenómeno puramente privado porque los hombres no somos hombres a secas, sino hombres que intentan vivir en sociedad. Y una sociedad no es solamente un conjunto de individuos que viven en un mismo lugar o que comparten una historia, sino un conjunto de personas vinculadas por lazos de cooperación y de reciprocidad. Una sociedad (al menos una sociedad civilizada) es un ámbito donde no se apela a la fuerza bruta como mecanismo regulador de las relaciones, sino a un conjunto de instituciones compartidas. El hecho de reconocernos mutuamente vinculados por estas instituciones hace que compartamos cierto sentimientos básicos acerca de lo que está bien y de lo que está mal. Como señala el filósofo contemporáneo (y también escocés) Alasdair MacIntyre, para Hume, "el vocabulario de la evaluación, aprobación y desaprobación es un vocabulario compartido" .

Hume rompía de este modo con el racionalismo moral, pero también con el subjetivismo extremo.

Al igual que los escépticos morales, pensaba que la razón siempre llega tarde a responder a la pregunta: "¿por qué ser moral?". Lo que nos lleva a serio no es nunca una demostración abstracta a partir de primeros principios, sino el hecho de descubrirnos involucrados con otros en relaciones de cooperación y reciprocidad. Pero, en contra de los escépticos, pensaba que la vida moral no es arbitraria y que la razón tiene un papel a desempeñar. Ciertamente no puede fundar la moral, pero sí puede explorar nuestros sentimientos con el fin de refinarlos, atacar posibles contradicciones o ambigüedades y llegar a conclusiones no evidentes acerca de nuestro deber.

Esta manera de enfocar la moral es probablemente el producto más trascendente de lo que suele llamarse "la Ilustración

escocesa". Francis Hutcheson, el maestro de David, pensaba aproximadamente de este modo y lo mismo hacía su gran amigo Adam Smith. El libro más famoso de Smith es *La riqueza de las naciones*, normalmente considerado como el texto fundador del liberalismo económico. Pero otro de sus libros importantes lleva un título que deja muy en claro su interés en esta discusión: *Teoría de los sentimientos morales*.

Hume fue de los tres hombres quien dio una formulación más poderosa a este punto de vista. Por cierto, su teoría enfrenta algunas dificultades que él apenas percibió o que fue incapaz de solucionar. Por ejemplo, no está claro cómo podemos reflexionar acerca de la moral cuando nos salimos de los límites de una sociedad específica y entramos en relación cono tras que han desarrollado sensibilidades muy diferentes. Pero, cualquiera sea el modo en que se resuelva este problema, su hazaña consiste en haber conciliado dos puntos de vista que hasta ese momento habían estado radicalmente enfrentados: la afirmación del subjetivismo moral y el reconocimiento de estándares compartidos acerca de lo que está bien y lo que está mal. Su respuesta consistió en decir que nuestra sensibilidad moral es al mismo tiempo subjetiva y compartida, porque es la sensibilidad moral desarrollada por un conjunto de hombres que intentan vivir civilizadamente.

Este punto de vista no es fácil de defender, pero eso no impide que haya ganado más y más peso hasta volverse central para la filosofía contemporánea. En efecto, uno de los rasgos característicos de toda sociedad compleja de finales del siglo :xx es que no existe ningún acuerdo acerca de cómo fundar las normas morales. La voluntad de Dios ya no puede ser empleada como fundamento común por la sencilla razón de que la propia existencia de Dios se ha vuelto controvertida. La idea de

naturaleza humana a la que apelaban los hombres del siglo XVIII ha corrido una suerte todavía peor. La idea de derecho natural también se ha vuelto problemática" sea porque muchas personas no creen que tal cosa exista, sea porque hemos acumulado demasiadas versiones acerca de lo que nos exige el derecho natural. En estas condiciones de pluralidad radical, no está claro a qué apoyo podemos apelar para darnos normas comunes.

Una buena cantidad de filósofos contemporáneos está trabajando sobre una pista que remonta directamente a Hume: ciertamente no podemos apelar a primeros principios en los que apoyarnos, pero eso no debe hacernos olvidar que vivimos bajo instituciones comunes. Y esas instituciones no son el simple reflejo de ciertas correlaciones de fuerza sino que intentan encarnar algunas ideas muy básicas como las de igualdad, justicia o equidad. Pese a todas las diferencias que nos separan, existe en nuestras sociedades una sensibilidad moral encarnada en prácticas e instituciones. Ese es el punto en el que tenemos que apoyarnos para llegar a darnos normas que todos podamos respetar.

Los filósofos que defienden este punto de vista (el más conocido de los cuales es el estadounidense John Rawls) han aumentado enormemente su influencia en el correr de los últimos años. Por eso Hume es crecientemente leído y estudiado en las facultades de filosofía. Pero los libros que más se discuten no son sus obras históricas ni sus trabajos de teoría del conocimiento sino aquellos en los que habla de filosofía política y moral, es decir, justamente aquellos que menos éxito tuvieron mientras vivía. Esas obras que a ojos del propio David salían muertas de las imprentas han terminado por ser vistas como textos capitales del liberalismo político contemporáneo.

Aunque las razones de su éxito han cambiado a lo largo del tiempo, el hecho es que Hume vio cumplirse su sueño juvenil

de alcanzar la fama como intelectual. Esto, sin embargo, no afectó su gusto por la vida social ni la afabilidad con la que la que trataba a quienes lo rodeaban. A partir de 1769, Y hasta su muerte en 1776, vivió tranquilamente en Escocia, disfrutando por partes iguales de la fama literaria y de sus múltiples amistades. Su casa volvió a ser el centro de una agitada vida social que convocaba a mujeres y hombres, a jóvenes y viejos, a personas ilustradas y a simples vecinos.

En 1775 se le declaró una enfermedad a la que al principio no prestó importancia. Se trataba de un simple desorden intestinal parecido a muchos otros. Pero la dolencia se prolongó durante largos meses y lentamente empezó a consumir sus reservas. Los informes médicos de la época son poco claros y hacen pensar a veces en un tumor, a veces en una úlcera perforada. Cualquiera fuera la causa, el hecho es que Hume empezó a debilitarse progresivamente sin que ningún médico consiguiera frenar su deterioro.

A principios de 1776 se convenció de que se estaba muriendo. Su estado no era particularmente grave, pero se daba perfecta cuenta de que ese desgaste no podía durar mucho tiempo. El tono con el que describe su situación es el de un hombre extremadamente lúcido y tranquilo: "Esta enfermedad me ha traído poco sufrimiento y, lo que es más extraño, a pesar del decaimiento general que he experimentado, no ha supuesto ni un momento de crisis en mi estado de ánimo. Tan es así que, si tuviera que elegir un período de mi vida para vivido de nuevo, me sentiría tentado de señalar este último. Mantengo el mismo ardor de siempre en el estudio y la misma alegría de verme acompañado. Considero, además, que un hombre que muere a los sesenta y cinco años se limita a cortar unos cuantos años de molestias. Y aunque veo muchos síntomas de que mi prestigio literario empieza por fin a

adquirir brillo, siempre supe que sólo dispondría de unos pocos años para disfrutarlo. Es difícil estar más desprendido de la vida de lo que estoy en este momento.

Este párrafo pertenece a la autobiografía que escribió en abril de 1776, cuatro meses antes de morir. Se trata de un texto de unas pocas carillas en el que resume más de seis décadas de existencia. Tanta parquedad puede llamar la atención en alguien expansivo como Hume, pero él se encarga de explicar su punto de vista con una envidiable carga de buen humor: "Es difícil para un hombre hablar mucho de sí mismo sin envanecerse. Así que seré breve". David sigue siendo el hombre simpático y jovial de siempre, pero deja en claro que no tiene la menor esperanza de cura hasta el punto de hablar de sí mismo como si ya estuviera muerto: "soy, o mejor, he sido...".

Una buena cantidad de médicos hizo todo lo que estuvo a su alcance por contradecir el pronóstico de Hume. Él los dejó hacer con benevolencia, pero en general no hizo demasiado caso a sus recomendaciones. Solamente una vez aceptó trasladarse a una estación termal para seguir un tratamiento, pero en cuanto confirmó que no daba ningún resultado decidió volver a Edimburgo para morir entre sus amigos. David quiso que el retorno no tuviera nada de fúnebre, por lo que organizó una gran comilona en su casa para celebrarlo.

Era el 4 de julio de 1776 y ese mismo día, del otro lado del océano, las colonias americanas estaban declarando su independencia de la corona británica.

Las últimas semanas de Hume fueron socialmente tan agitadas como lo había sido el resto de su vida. En una carta escrita poco después de su muerte, Adam Smith cuenta que "siguió entreteniéndose como de costumbre, corrigiendo sus obras para una nueva edición, leyendo libros entretenidos o conversando con

sus amigos. Algunas veces, a la caída de la tarde, jugaba al whist, su juego favorito. Estaba de tan buen humor, y sus conversaciones y entretenimientos se parecían tanto a los de siempre que, a pesar de todos los malos síntomas, muchos no podían creer que estuviera muriéndose". David, sin embargo, no tenía dudas al respecto y se lo comunicaba a sus visitantes con su frescura de siempre: "me estoy muriendo tan rápidamente como desearían mis enemigos, y tan alegre y pacíficamente como podrían deseado mis mejores amigos".

David se mantenía lúcido y sereno, pero no tenía el mal gusto de alardear. Smith cuenta que nunca hablaba de su enfermedad "a menos que el curso de la conversación lo llevara a hacerlo. Y nunca se detuvo en el tema más de lo que la charla naturalmente pedía. Si habló de la cuestión con bastante frecuencia, fue porque los amigos que venían a verlo le hacían preguntas sobre su estado de salud".

Cuando el final estaba próximo, David envió el manuscrito de su autobiografía a Adam Smith, pidiéndole que encargara de incluido en la edición póstuma de sus obras. Smith le respondió con una carta en la que le pide permiso para "añadir unas líneas al relato de su vida". El texto impresiona por varias razones. Primero, porque revela el hondo afecto que existía entre los dos hombres (algo poco común entre dos intelectuales de fama internacional). Segundo, por el coraje con el que se habla de la muerte próxima. Smith se refiere sin vacilaciones a ese mal que "contra todas mis esperanzas y deseos, tal vez sea fatal". Y agrega con admiración: "Bajo los efectos de una enfermedad agotadora y en un precario estado de salud que se ha prolongado por más de dos años, usted ha contemplado la muerte con una firmeza y serenidad de ánimo que muy pocos hombres han sido capaces de mantener siquiera por unas horas, y aunque disfrutasen de perfecta

salud". David le responde desde su lecho de muerte, ya sin fuerzas para escribir con su propia mano: "Es usted muy generoso al pensar que esas nimiedades que me conciernen puedan ser dignas de atención. Pero le doy entera libertad para incluir todas las adiciones que usted quiera al relato de mi vida".

Murió el 25 de agosto de 1776, en su querida casa de Edimburgo. Su médico de cabecera, el doctor Joseph Black, le escribió inmediatamente a Smith para contarle lo ocurrido: "Ayer, hacia las cuatro de la tarde, expiró Mr. Hume. La cercanía de la muerte se hizo evidente el jueves de noche, cuando se agravó su flojera intestinal y se agregaron vómitos. En ese estado permaneció el paciente durante la mayor parte del tiempo que le quedó de vida, llegando a un punto en que su debilidad no le permitía levantarse de la cama. Continuó hasta el final perfectamente consciente, libre de dolores fuertes o de sentimientos de depresión. De sus labios no salió ninguna expresión que revelara impaciencia. Al contrario, cada vez que tuvo ocasión de dirigirse a quienes lo rodeaban, lo hizo con afecto y ternura".

Poco antes de morir, David había dictado dos cartas. Una es la breve misiva a Smith en la que lo autoriza a escribir una continuación de su autobiografía. La otra iba dirigida a Marie-Charlotte, el gran amor de su vida: "Veo acercarse la muerte poco a poco, pero no siento ansiedad ni temor. Recibe mi saludo, con gran afecto y respeto, por última vez".

La apacible muerte de Hume fue tan discutida como sus obras. Para muchos de sus contemporáneos fue un acontecimiento escandaloso, porque Hume fue probablemente el primer europeo de renombre que no sólo vivió como un ateo sino que murió sin reconciliarse con la religión. Muchos miembros de la Ilustración habían cortado vínculos con las iglesias establecidas, pero habían

desarrollado sus propias formas de religiosidad. Hume, en cambio, siempre se mantuvo ateo y conservó hasta el último momento su convicción de que la muerte es la aniquilación del individuo. Su serenidad no se fundaba en la esperanza de una vida en el más allá, sino en la aceptación de esa disolución como una manera razonable de terminar la existencia.

Muchos interpretaron esta actitud como un acto de insolencia. Poco después de que Smith publicara el texto donde relata los últimos días de su amigo, un profesor de Oxford llamado George Horne divulgó una respuesta en la que decía que no había nada que admirar en la tranquilidad de Hume. Su argumento central era que, cuando está a punto de pasar algo grande, no tiene sentido actuar como si nada ocurriera. Benjamin Franklin, en cambio, manifestaba toda su admiración desde el otro lado del Atlántico. Y el célebre doctor Johnson se limitaba a comentar la actitud de David diciendo: "ese hombre"

Sea razonable o no, lo que parece claro a la distancia es que la serenidad de Hume era muy sincera. Murió sin renunciar a ninguna de sus convicciones filosóficas, pero sobre todo murió sin abandonar la afabilidad y la calidez que lo habían caracterizado durante toda su vida. Con esto no hizo más que seguir hasta el final la consigna que él mismo había escrito en una de sus obras: "Sé filósofo pero, en medio de toda tu filosofía, continúa siendo hombre".

\* \* \*

En la preparación de este capítulo consulté las siguientes obras: Maurice Cranston: *The Solitary Self Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity* (Chicago, The University of Chicago Press, 1996); EH. Heinemann: *David Hume. The Man and his Science of Man. Containing some unpublished*



letters o[ Hume (París, Hermann, 1940); Gilles Deleuze: *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* (París, PUF, 1973); David Fate Norton: *David Hume. Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician* (Princeton University Press, 1982); Olbeth Hansberg: *La diversidad de las emociones* (México, FCE, 1996, gracias Cecilia Álvez); Donald W. Livingston: *Hume's Philosophy o[ Common Life* (Chicago, The Chicago University Press, 1984); Michel Malherbe: "Hume et les morales du sentiment (Francis Hutcheson, Adam Smith)", en Monique Canto (ed.): *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (París, PUF, 1996, pp. 673-83); Ives Michaud: *Hume et la fin de la philosophie* (París, PUF, 1983); E.C. Mossner: *The Life o[ David Hume* (Oxford, Oxford University Press, 1980). El tema de la muerte atea de Hume es tratado por Paul Johnson en su último libro, *The Quest for God* (Nueva York, Harper Collins, 1996, p.7). Johnson también se ocupó del conflicto entre Hume y Jean-Jacques Rousseau en su conocido libro *Intelectuales* (Buenos Aires, Vergara, 1988).

Una presentación brillante aunque discutible de las ideas morales de Hume, y más en general de la ilustración escocesa, puede encontrarse en las obras de Alasdair MacIntyre, particularmente en su *A Short History of Ethics* (Nueva York, MacMillan, 1966, traducción española: *Historia de la ética*, Buenos Aires, Paidós, 1970, p. 165ss) y *Whose Justice? Which Rationality?* (Londres, Duckworth, 1988). La cita que aparece en el texto figura en la página 305. Para un análisis del modo en que el liberalismo contemporáneo se apropia del pensamiento de Hume puede leerse: Charles Larmore: *Patterns o[ Moral Complexity* (Cambridge, Cambridge UP, 1987) y John Rawls: *Political Liberalism* (Nueva York, Columbia University Press, 1993).

Las editoriales Roudedge y Thoemmes Press emprendieron hace unos años la publicación de los principales materiales producidos por la Ilustración escocesa. Hasta ahora han aparecido tres series (*Scottish Enlightenment I, II Y III*) que totalizan 26 volúmenes.

Las mismas editoriales publicaron en octubre de 1996 *The Works o/ James Beattie*, una colección en diez volúmenes que reúne la producción de quien fuera en vida uno de los principales adversarios de Hume.

El elogio de Kant a Hume aparece en el Prefacio de los *Prolegómenos* a toda metafísica futura. También vale la pena leer la discusión que hace de sus ideas en la *Crítica de la razón pura* A760, B788ss. La frase de Hume sobre la razón como esclava de las pasiones aparece en el *Tratado sobre la naturaleza humana* II, III, 3. La frase con la que se cierra el texto figura en la primera sección de su *Investigación sobre el entendimiento humano*.

---

Desde 1974 existe en Edimburgo una Hume Society que edita dos veces al año la revista Hume Studies.

# Soren kierkegaard: La locura y el talento

Imaginen un libro que esté condenado a un fracaso de ventas y a un rápido hundimiento en el olvido. Supongan que habla de un tema difícil y abstracto, que tiene una estructura horriblemente compleja y que es suficientemente largo como para desanimar a cualquiera. Agreguen que el autor, mal orientado en materia de marketing, ha decidido esconderse detrás de un seudónimo, de modo que nadie sabe muy bien a quién está leyendo. Supongan además que el editor no está nada entusiasmado con el proyecto y que sólo ha realizado la impresión porque el autor la pagó de su bolsillo.

Una obra semejante apareció en Copenhague el 20 de febrero de 1843. Su título danés era *Enten Eller*, que quiere decir *O lo uno o lo otro*. Y lo curioso del caso es que, contra todo lo que era lógico esperar, el libro fue un éxito. Su aparición causó sensación en la ciudad y bastaron unas pocas semanas para que se convirtiera en el tema de todas las conversaciones. Los estudiantes lo discutían con sus profesores, los pastores protestantes lo denostaban desde el púlpito, los diarios le dedicaban comentarios cargados de críticas pero no podían ocultar su admiración.

Por supuesto, lo que todo Copenhague se preguntaba era quién había escrito esas páginas cautivantes. Porque la capital danesa era todavía una ciudad de poco más de cien mil habitantes, de aire distinguido pero provinciano, donde todo el mundo se conocía y creía saber lo que podía esperar de sus vecinos. Pero la aparición de *Enten-Eller* había hecho trizas esa sensación: acababa de aparecer un genio escondido y nadie podía dar con su nombre. Para peor, el autor del libro sin firma se había ocupado de borrar todas las huellas que pudieran delatarlo: había escrito en un estilo que no se parecía al de ninguna figura conocida, había hecho copiar el manuscrito por un secretario profesional y había tratado

con el editor a través de un amigo discreto. Si algo estaba claro en ese misterio era que el autor de Enten-Eller no tenía la menor intención de quedar al descubierto.

Durante las primeras semanas pareció que el genio escondido iba a salirse con la suya: los cronistas culturales estaban perplejos y varios intelectuales importantes tuvieron que salir a la prensa para desmentir rumores. Pero, como se sabe, no hay nada más difícil que guardar un secreto en una sociedad pueblerina: no importa cuántos cuidados se tomen, lo seguro es que tarde o temprano todos los misterios terminarán por conocerse. Para eso están las viejas comadres, las conversaciones en el mercado y las miradas indiscretas desde la vereda de enfrente.

El autor de Enten-Eller había sido cuidadoso y prudente, pero su discreción no había hecho más que azuzar la curiosidad de sus conciudadanos. No sabe

Imaginen un libro que esté condenado a un fracaso de ventas y a un rápido hundimiento en el olvido. Supongan que habla de un tema difícil y abstracto, que tiene una estructura horriblemente compleja y que es suficientemente largo como para desanimar a cualquiera. Agreguen que el autor, mal orientado en materia de marketing, ha decidido esconderse detrás de un seudónimo, de modo que nadie sabe muy bien a quién está leyendo. Supongan además que el editor no está nada entusiasmado con el proyecto y que sólo ha realizado la impresión porque el autor la pagó de su bolsillo.

Una obra semejante apareció en Copenhague el 20 de febrero de 1843. Su título danés era Enten Eller, que quiere decir O lo uno o lo otro. Y lo curioso del caso es que, contra todo lo que era lógico esperar, el libro fue un éxito. Su aparición causó sensación en la ciudad y bastaron unas pocas semanas para que se convirtiera en el tema de todas las conversaciones. Los estudiantes

lo discutían con sus profesores, los pastores protestantes lo denostaban desde el púlpito, los diarios le dedicaban comentarios cargados de críticas pero no podían ocultar su admiración.

Por supuesto, lo que todo Copenhague se preguntaba era quién había escrito esas páginas cautivantes. Porque la capital danesa era todavía una ciudad de poco más de cien mil habitantes, de aire distinguido pero provinciano, donde todo el mundo se conocía y creía saber lo que podía esperar de sus vecinos. Pero la aparición de Enten-Eller había hecho trizas esa sensación: acababa de aparecer un genio escondido y nadie podía dar con su nombre. Para peor, el autor del libro sin firma se había ocupado de borrar todas las huellas que pudieran delatarlo: había escrito en un estilo que no se parecía al de ninguna figura conocida, había hecho copiar el manuscrito por un secretario profesional y había tratado con el editor a través de un amigo discreto. Si algo estaba claro en ese misterio era que el autor de Enten-Eller no tenía la menor intención de quedar al descubierto.

Durante las primeras semanas pareció que el genio escondido iba a salirse con la suya: los cronistas culturales estaban perplejos y varios intelectuales importantes tuvieron que salir a la prensa para desmentir rumores. Pero, como se sabe, no hay nada más difícil que guardar un secreto en una sociedad pueblerina: no importa cuántos cuidados se tomen, lo seguro es que tarde o temprano todos los misterios terminarán por conocerse. Para eso están las viejas comadres, las conversaciones en el mercado y las miradas indiscretas desde la vereda de enfrente.

El autor de Enten-Eller había sido cuidadoso y prudente, pero su discreción no había hecho más que azuzar la curiosidad de sus conciudadanos.

No sabemos bien de que armas se sirvieron para

descubrir el, secreto pero el hecho es que en poco tiempo un nombre empezó a circular de boca en boca y terminó por llegar a los titulares de los diarios: el autor de Enten-Eller, el gran filósofo que todos buscaban, no era otro que Sören Kierkegaard.

A los habitantes de Copenhague se les cortó la respiración. ¿Sören Kierkegaard, el mismísimo Sören Kierkegaard había escrito esa obra? ¿Ese joven frívolo e impertinente que acababa de protagonizar un escándalo con la hija de un alto funcionario? ¿Ese maniático contrahecho que, en esa tierra casi polar, utilizaba un paraguas para protegerse del sol? ¿Ese dandy con aspiraciones de gran vividor que malgastaba la fortuna de su difunto padre en el teatro y en los restaurantes de lujo? Si había alguien en todo Copenhague en el que nadie había pensado, ese era Sören Kierkegaard. Lejos de descubrir al sabio escondido que todos imaginaban, los daneses habían terminado por encontrarse con un conocido de toda la vida.

Kierkegaard era tan popular en Copenhague como el palacio real o el edificio de la bolsa. Hijo de un comerciante poderoso, heredero de una fortuna que le permitía vivir sin trabajar, dedicaba su tiempo a casi todo y a nada en especial: había pasado ruidosamente por la universidad, participaba en varias tertulias literarias y cofradías de café, era un entusiasta de la ópera, de la buena comida, de los cigarros finos y del vino francés. Por la noche se lo podía encontrar en los restaurantes caros o en las mejores localidades del teatro, siempre rodeado de amigos extravagantes y ruidosos. Su elegancia desmedida, sus constantes excentricidades y su humor increíblemente cruel formaban parte del paisaje nocturno de la ciudad. Pero no hacía falta ser un pájaro de la noche para cruzarse con él. Durante el día, a Sören le encantaba salir a pasear por el puro gusto de encontrarse con conocidos. Era capaz de entenderse con todo tipo de gente, desde

profesores universitarios hasta simples campesinos. Podía ser jovial, punzante o descarado, pero el hecho es que nunca dejaba de hablar. Como recuerda un testigo de su tiempo, "hay pocos notables de Copenhague con quienes Kierkegaard no haya caminado por la calle tomado del brazo: políticos, actores, filósofos, poetas, jóvenes y viejos. En suma, personas de toda condición podrían jactarse de haber tenido trato con él.

Pero las conversaciones callejeras y las salidas nocturnas sólo sirven para explicar una parte de su fama. Además ocurría que ni sus pañuelos de seda ni sus maneras afectadas conseguían ocultar a nadie (ni siquiera al propio Sören) la fealdad del personaje. Porque Kierkegaard era bajo de estatura y extremadamente flaco. Tenía dos piernas esqueléticas y desiguales, una joroba que le cargaba la espalda y una gran melena oscura que rodeaba una cara mal terminada. Este aspecto quasimódico no le impedía ser elegante, pero su coquetería y su afectación lo colocaban permanentemente al borde del ridículo. Como dijo alguien que lo conoció en vida, "Sören siempre pareció la caricatura de sí mismo". Sólo lo salvaban su mente extremadamente rápida, su facilidad de palabra y una mirada intensa que, según todos los testimonios, era difícil de sostener y de olvidar.

También ocurría que Sören estaba lleno de manías estrafalarias. Por ejemplo, sufría de agorafobia, de modo que siempre caminaba pegado a las paredes para escapar a los espacios abiertos. También tenía pánico del sol (del poco sol que llega a Copenhague) por lo que permanentemente buscaba la sombra y llegaba a abrir su paraguas cuando el tiempo era radiante. Sentía un terror atávico hacia el fuego, así que, estuviera donde estuviera, siempre tenía a mano un recipiente con agua para apagar las cenizas de su cigarro. Era tiránico en sus relaciones, inestable y



arbitrario. Tenía un sentimiento de superioridad decididamente insoportable y una afectación difícil de igualar. Nada de eso, sin embargo, le impedía hablar pestes de sí mismo: "frágil, delgado y débil, físicamente desprovisto de casi todos los atributos que permiten pasar por un hombre completo delante de los otros; melancólico, enfermo del alma, profundamente deficiente en muchos sentidos, sólo una cosa me ha sido dada, sin duda para que no estuviera completamente desarmado: un inmenso discernimiento.

Ese individuo locuaz y maniático, con algo de seductor y algo de hombre-elefante, era uno de los personajes más llamativos de la ciudad. Sus vecinos sonreían cuando lo veían caminar en zigzag para evitar el sol y los grandes espacios o cuando aparecía bajo su paraguas en un día despejado. Todo el mundo conocía a Sören y todo el mundo tenía una opinión formada acerca de su vida.

No por causalidad era algo así como una institución en Copenhague. Pero lo que pocos sabían era que detrás de sus rarezas y de su vida mundana, Kierkegaard ocultaba un interior poderoso y atormentado. Casi nadie podía imaginar que escribía durante largas horas, que sufría atroces crisis de angustia o que estaba perseguido por un sentimiento de culpa de proporciones siderales. Detrás del exterior brillante que todos conocían, su vida oscilaba entre el entusiasmo intelectual y los impulsos suicidas. Incluso su presencia en las fiestas y en el teatro era muchas veces un último recurso frente al terror de quedarse solo en casa. Sören aparentaba no ser más que un muchacho acomodado y frívolo, pero esa imagen escondía un interior donde había lugar para la creación y para el espanto. Como los daneses no conocían esta cara oculta, no podían salir de su sorpresa cuando descubrieron que había escrito un libro capaz de fascinarlos.

¿Qué tenía de especial esa obra para haber causado tal sensación en la ciudad? ¿Por qué había golpeado tan duramente en la sensibilidad de los buenos burgueses de Copenhague? Precisamente porque era un libro excedido y violento, que había sonado como un escopetazo en la calma, de esa severa sociedad luterana. *Enten-Eller* era una obra de pretensiones desmesuradas, de estilo intenso y cambiante, que se alejaba deliberadamente de los fríos razonamientos de los filósofos. Sus páginas pasaban de la angustia a la ironía, de la brillantez al humor, pero siempre mantenían una pasión y una tensión dramática propias de una tragedia griega. Era además un libro escandaloso porque afirmaba que no estamos obligados a vivir de acuerdo a los dictados de la moral. Esta es una de las opciones que se nos plantea en la vida, pero no la única ni necesariamente la más atractiva.

Ese era justamente el sentido de ese "o lo uno o lo otro", que daba título a la obra. Kierkegaard quería enfrentar a sus lectores a una opción entre dos caminos divergentes, de los cuales solamente uno conducía a la moralidad. Y lo escandaloso era que, en lugar de pronunciarse desde el principio a favor de esta opción, Søren decidió explorar ambas vías hasta sus últimas consecuencias. Así construyó la imagen literariamente genial de una existencia que era al mismo tiempo inmoral y fascinante.

El personaje que creó Kierkegaard para describir la vida que se aparta de la moral se llama Juan el Seductor. Juan es un mujeriego refinado e inescrupuloso que sale a la caza de jovencitas y las incita a vivir aventuras perfectas. Su objetivo es "vivir estéticamente", es decir, vivir en una continua búsqueda de experiencias y de sensaciones, manteniéndose en un eterno presente que no se preocupa del tiempo. Se trata de ir de lo interesante a lo interesante, de sumergirse en el ahora, de disolver la vida en una serie de instantes agradables e inconexos. El

seductor desconoce el compromiso y la responsabilidad. Busca permanentemente lo nuevo y, cuando lo que tiene entre manos pierde novedad, pasa rápidamente a otra cosa.

La chica de turno no es más que una excusa y su único interlocutor real es el aburrimiento. El seductor vive cada aventura con pasión pero sabe que todo va a agotarse en un instante. Ese es el clásico lamento de Don Juan, con el que Sören estaba obsesionado.

Juan se considera a sí mismo un artista: no sólo busca momentos irrepetibles, sino que los crea con paciencia y cuidado. Su Diario es el relato de su relación con Cordelia, una chica que acaba de abandonar la adolescencia y que vive lo que para Juan es un momento perfecto: ya es una mujer hermosa pero todavía no se ha dado cuenta. Juan la considera una joya en bruto y se asigna a sí mismo el papel de convertirla en diamante. La corteja con lentitud y distanciamiento, para que se vaya iniciando en el amor sin perder su inocencia. Llega a insólitos extremos de cinismo, como el de facilitar su noviazgo con otro hombre para que aprenda lo que es una relación convencional y sin talento. Finalmente se va acercando a ella, pero a la vez le hace descubrir que una relación perfecta no puede ser duradera: el vínculo entre ambos va a interrumpirse, pero para Juan es importante que la decisión provenga de Cordelia.

El relato detalla el lento trabajo de Juan y termina con la descripción de la única noche de amor que viven los protagonistas. Ese momento irrepetible y perfecto, ese encuentro que se anticipa a su propio recuerdo, es la obra de arte de Juan el Seductor. Cordelia, en el fondo, no es más que un instrumento.

Luego de la consumación, cuando la chica duerme, Juan monta a caballo y desaparece.

La vida de Juan el Seductor, perfectamente amoral y

centrada en el disfrute del instante, era una de las respuestas posibles a la pregunta principal de Enten-Eller, es decir, la cuestión acerca de cómo vale la pena encarar la existencia. La otra respuesta consiste en lo que Sören llamaba la "vida ética", cuyo representante, el juez Wilhelm, nunca alcanzó la fama de su rival. "Vivir éticamente" significa vivir con el propósito de construir una vida moralmente buena. Por eso, el hombre que vive éticamente mira su vida como una unidad y se preocupa de su coherencia. Tiene que darse buenas explicaciones acerca de lo que ha hecho y tiene que hacer de su vida una historia con sentido. Quien elige vivir éticamente, dice Sören, "se posee a sí mismo como tarea". El modelo de este tipo de vida es el matrimonio, es decir, una relación que progresa en el tiempo y que enlaza nuestro presente con nuestro pasado y nuestro futuro. Quien vive éticamente ve la vida del seductor como una existencia que se agota en una serie de comienzos sucesivos. Pero eso no es auténtica variedad sino repetición de la misma cosa. Lo interesante está en poder ir más allá del comienzo.

Sören pensaba que la vida ética era preferible a la vida estética, pero afirmaba que esta idea sólo es comprensible para quien ya ha optado por esta última. Ideas como las de continuidad, responsabilidad o coherencia no tienen ningún sentido para el esteta. Esto significa que, si bien podemos optar en favor de la vida, esta elección será anterior a toda argumentación: una vez que hemos hecho nuestra opción podemos justificada con razones, pero la elección en sí misma es un salto al vacío, una especie de apuesta. La elección es radical porque no se trata de optar entre el bien y el mal, sino de decidir si el bien y el mal van a ser importantes para nosotros. El hombre que todavía no ha optado por una de estas vías debe empezar por elegir el tipo de razones a las que va a reconocer valor.

Kierkegaard pensaba que nadie puede escapar a esta alternativa entre lo ético y lo estético. Esto también valía para sí mismo, de modo que se prohibió escribir un libro que mirara las cosas desde afuera. El método que inventó para satisfacer esta exigencia se parece a esas muñecas rusas que encajan unas dentro de otras. Enten-Eller no apareció firmado por Kierkegaard sino por un supuesto Víctor Eremita que se presenta como descubridor del manuscrito. En la introducción Víctor explica que el texto tiene dos autores diferentes a los que llama A y B. No sabemos nada acerca de estos personajes, excepto que A representa el punto de vista estético y B el punto de vista ético. Pero el juego de las muñecas rusas no termina aquí: el Diario de un Seductor aparece como un documento intercalado entre los papeles de A y su origen es desconocido. Lo mismo ocurre con el sermón de un supuesto pastor de Jutlandia que aparece entre los papeles de B. Con estos recursos retorcidos, Sören trata de enfrentarnos a la opción entre lo ético y lo estético sin ponerse por encima de nuestras cabezas.

Simplemente nos abre un abanico de alternativas entre las que él también se siente obligado a optar y nos explica que sólo podemos elegir poniendo en juego nuestras vidas.

### **El hombre que esperaba el castigo del cielo**

Los habitantes de Copenhague discutían con pasión las ideas de Enten-Eller: ¿No era ya una inmoralidad haber pintado un retrato como el de Juan el Seductor? ¿Tenía algún sentido hacer depender la moral de una simple apuesta? Quien toma distancia de sus propios actos y enfrenta la alternativa entre lo ético y lo estético, ¿no ha optado ya por la vida ética? Estas discusiones invadieron los cafés, las aulas universitarias y la prensa. Sören

ganó algunos adeptos entre los lectores más jóvenes, pero la gran mayoría tomó el libro como la última de sus rarezas. Los diarios, en particular, se pusieron masivamente en su contra. Dijeron que Enten-Eller predicaba la inmoralidad, que era imposible de leer y que, en conjunto, conseguía arruinar aun las pocas páginas que valían la pena. Toda la prensa fue de esta opinión salvo una publicación llamada El Corsario, que casualmente era la más temida de todas.

El Corsario era una revista satírica de orientación liberal que se dedicaba a atacar a los políticos, a la monarquía ya la iglesia luterana. Sus caricaturas se ensañaban con los valores más sagrados de la sociedad danesa y eso había terminado por convertirla en una especie de vergüenza pública. Pero si la mayoría de los daneses la consideraba una publicación escandalosa, el talento de sus redactores hacía que todo Copenhague la leyera en secreto. Gracias a este doble juego, El Corsario llegó a convertirse en una revista temible. Todo el mundo conocía sus opiniones pero nadie se atrevía a refutarlas, ya que para hacerlo era necesario empezar por reconocer que uno había leído esa indecencia.

El director de El Corsario conocía a Sören y admiraba su inteligencia. Su revista fue la única que no vaciló en aplaudir la aparición de Enten-Eller. Pero este apoyo inesperado estaba lejos de ser una fuente de alegría para Kierkegaard, ya que si bien la gente de El Corsario le tenía simpatía, él sentía hacia ellos el más profundo de los desprecios.

Es que Kierkegaard era terriblemente conservador, antiliberal y antidemócrata. Defendía la monarquía absoluta con argumentos filosóficos y se declaraba enemigo del respeto a las mayorías. Todas sus opiniones políticas estaban marcadas por un feroz aristocratismo intelectual y moral: "cien millones de

individuos iguales entre sí suman uno solo”. Cuando se presenta un individuo diferente de esos millones, sólo entonces suman dos”. A diferencia de lo que ocurre con sus ideas filosóficas, las ideas políticas de Sören no dejan mucho espacio para la interpretación. Como dijo una vez el filósofo existencialista Gabriel Marcel, "no creo que jamás se pueda sacar de Kirkegaard nada que se parezca a un racionalismo de esencia democrática.”

Para este Sören conservador y antidemócrata, las páginas liberalizantes de El Corsario eran el resumen de todo lo que odiaba. Su apoyo no le interesaba en lo más mínimo y sus elogios tenían para él el valor de un insulto. Así que Kierkegaard publicó un artículo en el que pedía a los redactores de El Corsario que no volvieran a alabado, sino que más bien lo atacaran como hacían normalmente con la gente honesta. Y no contento con este golpe, aprovechó la ocasión para criticar y desenmascarar a algunos intelectuales que colaboraban secretamente con la publicación. No sabemos bien qué pensó Kierkegaard cuando lanzó ese ataque, pero es seguro que nunca imaginó la gravedad de las consecuencias. Los editores de El Corsario se sintieron humillados y ridiculizados por su reacción. Peor aún, algunos de los colaboradores denunciados se vieron envueltos en problemas, ya que el solo hecho de colaborar con esa revista era motivo suficiente para perder un empleo público o para ser excluido de diversos círculos sociales. Así que la gente de El Corsario decidió hacer exactamente lo que Sören le había pedido: durante larguísimas semanas hizo de él la víctima principal de sus caricaturas y de sus bromas, y no dejó de atacarlo hasta que lo vio convertido en el hazmerreír de Copenhague.

Los defectos físicos de Sören se transformaron en un asunto público de primera magnitud. Los dibujos de El Corsario subrayaban su elegancia desmesurada, su espalda encorvada de El

Corsario, sus piernas flacas y el largo desigual de sus pantalones. La campaña tuvo tanto impacto que los niños lo seguían por la calle y, señalando sus piernas desparejas, le gritaban: "¡Sören, o lo uno o lo otro!". También entre los adultos existía el chiste de interrumpir una conversación callejera y mirarle atentamente los pantalones. La broma se hizo tan conocida que su sastre no quería seguir trabajando para él por miedo a perder clientela. Muchos años después, el danés Georg Brandes escribió un libro sobre Sören que empezaba con este testimonio: "Mi recuerdo más antiguo de Kierkegaard es que, cuando yo era niño y no me ponía los pantalones al mismo nivel sobre mis botas, mi niñera me reprendía diciendo: '¡Sören Kierkegaard!'".

Todo este episodio hundió a Sören en la más negra de las depresiones. El lado ridículo de su personalidad, que hasta entonces sólo había provocado medias sonrisas entre sus vecinos, había terminado por sustituir a su propia imagen. Kierkegaard se había transformado en el bufón de Copenhague y ya nunca podría liberarse de ese rótulo. Pero Sören tenía motivos bastante más poderosos para torturarse a solas. Los golpes de El Corsario le dolían, pero había otros dos hechos que le estaban carcomiendo el alma: estaba convencido de que le quedaba muy poco tiempo de vida y acababa de destrozar su relación con la única mujer de la que había sido capaz de enamorarse. Si en esos días Sören Kierkegaard no se pego un tiro, fue simplemente porque no estaba hecho para suicidarse.

Lo del temor a morir joven era una locura, pero una locura bien fundada en los hechos. La familia de Sören parecía vivir un oscuro romance con la muerte que empezaba por las propias palabras: "Kierkegaard", en danés, quiere decir "cementerio". Veamos las cosas con los ojos de Sören: su padre, Michael, se había casado por primera vez en 1793 pero no había



llegado a fundar una familia porque su esposa había muerto dos años más tarde. En 1797 volvió a casarse con Anne Lund, una antigua empleada suya que había sido su amante. El matrimonio tuvo siete hijos, el último de los cuales fue Sören. En 1819, cuando Sören tenía seis años, murió su hermano Michael a los doce años de edad. Tres años más tarde murió Maren Kristine, la mayor de las hermanas, a los veinticinco años. Estas dos desgracias fueron duras pero apenas marcaron el comienzo, porque una década más tarde los golpes de la muerte se hicieron incesantes: en 1832, cuando Sören tenía veinte años de edad, murió su hermana Nicoline a los treinta y tres años. En 1833 le toca el turno a Niels Andreas, que muere con veinticuatro años. En 1834 mueren, con pocos meses de diferencia, su madre y su hermana Petra, esta última a los treinta y tres años. En 1837 a Sören sólo le queda vivo su hermano Peter Christian, que se casa ese año pero enviuda nueve meses más tarde.

Esta sucesión de muertes afectó terriblemente la sensibilidad de Sören. Siendo el menor de siete hermanos no había visto a ninguno de ellos disfrutar de la vida adulta. Los que habían vivido más tiempo habían muerto a los treinta y tres años y eso era una perturbadora coincidencia con la edad en la que habían crucificado a Cristo. ¿Qué significado tenía esa terrible sucesión de muertes? ¿No había algo así como una maldición que pesaba sobre la familia? Todo ocurría como si los Kierkegaard fueran una rama enferma, un intento fallido de la vida que estaba condenado a desaparecer sin dejar huellas. Después de todo, ¿la muerte de la primera esposa de su padre no había sido una advertencia? ¿Dios no se habría servido de ese medio para avisarle a Michael que no fundara una familia? Y si este era el caso, ¿a qué se debía esta condena? ¿Qué oscuro pecado escondía su padre para merecer un castigo semejante? Estas ideas se hicieron recurrentes y

terminaron por obsesionar al más joven de los Kierkegaard: "Una falta debía pesar sobre toda nuestra familia y el castigo de Dios debía haber descendido sobre ella. Nuestra familia debía desaparecer suprimida por la mano de Dios, borrada como un intento fracasado...".

Lo más grave de todo era que la conducta de su padre confirmaba estas sospechas: ¿no era acaso un hombre taciturno, retirado del mundo" de una religiosidad profunda y torturada? ¿No lo había escuchado hablar durante toda su infancia de la necesidad de aceptar el sufrimiento, del poder inmenso de Dios, de la enorme deuda que los hombres tenían con ese Cristo al que habían flagelado y crucificado? Sören llegó poco a poco al convencimiento de que su padre escondía un secreto terrible y que ese secreto había hundido a su familia. Vivió permanentemente afligido por esta idea y lo peor fue que, un día del año 1838, cuando tenía poco más de veinte años de edad, tuvo la total confirmación de sus sospechas. Ese día, vencido por el dolor y por la angustia, Michael habló. Le confesó a su hijo que había un espantoso pecado en su vida y que se sabía condenado a enterrar a toda su descendencia. Le reveló la falta que pesaba sobre su existencia y que había marcado el destino de los suyos. No se trataba, por cierto, de un pecado cualquiera, sino de algo que solamente podía involucrar a un hombre muy religioso o muy insensato. Porque su pecado no había sido contra los hombres sino directamente contra Dios: Michael lo había maldecido.

Todo había empezado muchos años atrás, cuando Michael era niño y crecía en un remoto pueblo de Jutlandia. Su familia era pobre y vivía entre dunas casi desiertas, permanentemente castigadas por el viento del Mar del Norte. Las cosas no eran nada fáciles para los Kierkegaard y Michael había tenido que ocuparse del pastoreo antes de cumplir diez años de

edad. En aquella tierra desolada, tenía que caminar largos kilómetros con los animales mientras luchaba contra el cansancio y la lluvia. Luego, en medio de la nada, debía enfrentar la soledad, el silencio, el hambre y el frío. También el miedo. Un día Michael no resistió más y se rebeló. Comportándose como un personaje bíblico trepó encima de una piedra, le mostró los puños al cielo y, gritando contra el viento, maldijo a Dios.

Le echó en cara haber creado ese mundo miserable y haberle reservado una suerte tan mezquina. Convirtió toda su frustración, toda su incapacidad para encontrar salidas, en odio hacia ese ser supremo que lo tenía entre las manos.

Cada uno puede interpretar como quiera lo que pasó, pero el hecho es que poco tiempo después la vida de Michael cambió radicalmente. No sabemos por qué sus padres lo eligieron justamente a él, que no era el primero ni el último de un total de nueve hermanos, pero cuando cumplió doce años de edad lo mandaron de aprendiz a casa de un tío suyo que se dedicaba al comercio en Copenhague. Vivió el resto de su vida en la capital y nunca más volvió a los rigores de la vida campesina.

Con el paso de los años Michael se convirtió en uno de los comerciantes más prósperos de la ciudad. De hecho, hizo suficiente dinero como para abandonar la actividad relativamente joven y dedicarse a una vida de estudio y meditación. Todo parecía haberle salido bien, pero Michael no podía olvidar aquel episodio de su infancia. Ese recuerdo no lo dejaba dormir por las noches: ¿debía interpretar el cambio que había experimentado su vida como una respuesta de Dios a su rebelión? Y si era así, ¿cómo debía entenderla? ¿Dios había reconocido la injusticia de su situación anterior o, todo lo contrario, estaba preparando el castigo?

Estas preguntas terminaron por arruinarle la vida.

Michael desarrolló un sentimiento de culpa insondable y se dedicó casi exclusivamente a esperar el castigo divino.

Durante años pensó que la sanción sería económica y eso le despertó un temor enfermizo a la quiebra. Pero sus sucesivos éxitos comerciales lo convencieron de que iba a morir rico. Un hombre algo más sensato (o igualmente insensato pero menos religioso) tal vez se hubiera apoyado en esta buena suerte económica para ahuyentar la idea del castigo. Pero ese no era el caso de Michael Kierkegaard, a quien el éxito no hizo más que aumentar de la depresión: si Dios lo había salvado de la ruina era solamente para castigarlo de un modo más atroz. Y eso significaba que, como ocurría en el Antiguo Testamento, la venganza caería sobre su familia. La muerte de su primera esposa había sido una advertencia que él no había sabido escuchar y ahora sus hijos estaban pagando ese error.

Sören vivió abrumado por el peso de esta obsesión. Durante largos años su padre no le habló del tema, pero lo educó como un niño que estaba condenado a no llegar a adulto. Iba a la escuela vestido como un viejo y pasaba largas horas encerrado en su casa, copiando en su cuaderno sermones que hablaban de una religiosidad trágica y sombría. Esa niñez agobiante lo marcó para el resto de sus días. Su vida disipada y sus alardes de elegancia sólo fueron un intento por escapar a la atmósfera opresiva en la que había crecido. Pero eso no impidió que, con tantos años y tantas muertes de por medio, Sören terminara por convencerse de que Michael tenía razón: los Kierkegaard eran una familia maldita y él estaba condenado a una muerte prematura. El que su padre muriera antes que él, en 1838, lo asombró pero no lo alejó de esa convicción. Ese mismo año publicó un escrito que tituló con auténtica sorpresa: Papeles de un hombre todavía en vida. Una manera de hablar verdaderamente extraña para alguien que

acababa de cumplir los veinticinco.

### **El amor loco**

Cuando la publicación de Enten-Eller sacudió la calma de Copenhague, Sören tenía treinta años de edad y estaba convencido de que le quedaban tres años de vida. Ese era un motivo de angustia mucho más serio que las caricaturas de El Corsario y las bromas de sus vecinos. Pero Kierkegaard tenía todavía otra razón para estar dolido: poco antes de publicar su libro había roto con Regina Olsen y junto con esa relación había echado por tierra todas sus oportunidades de ser feliz en este mundo.

Regina era la hija de un alto funcionario de la corona. La había conocido cuando él tenía veinticinco años y ella apenas catorce, pero la chica era ya, como siguió siéndolo después, una de las mujeres más hermosas de Copenhague. Sören era incapaz de hacer nada de un modo sencillo, así que demoró largos meses antes de intentar una aproximación. Una vez dado ese paso, todavía tardó más de dos años en concretar mínimamente las cosas. Pero lo cierto es que, por una vez en su vida, todo salió a pedir de boca.

Casi sin poder creerlo, Sören se vio convertido en el novio oficial de Regina y escuchó a todo Copenhague hablar de su futuro matrimonio.

La felicidad de Sören fue intensa, pero duró exactamente dos días. Luego de esas pocas horas empezó a descubrir que la vida que había imaginado junto a Regina era tan perfecta que no se parecía en nada a la que vivían ahora: el noviazgo había matado la relación inicial y la había convertido en un conjunto de deberes. Alertado por este sentimiento, Sören dedicó toda una tarde a

imaginar con precisión de maniático sus futuros posibles al lado de Regina. Y, para su desgracia, llegó a la conclusión de que ninguno de ellos podía estar a la altura de lo que ambos merecían. Su relación sólo tenía futuro como recuerdo, sólo merecía la perfección de lo que pudo haber sido. Cualquier historia que intentaran vivir estaría por debajo de sus sueños.

A partir de ese día, todo el noviazgo de Sören fue un largo, complicado, demencial intento por poner fin a la relación. Por una parte se sentía obligado por el lazo que había contraído, así que cumplía escrupulosamente con todo lo que se esperaba de un prometido. Por otro lado estaba convencido de que la relación no tenía futuro, pero eso no le daba las fuerzas necesarias para alejarse de Regina. Porque Sören seguía enamorado y ni siquiera podía explicar muy bien las causas de su desencanto. Sólo sabía que siempre había mirado esa -relación como un recuerdo y que, por lo tanto, era incapaz de vivirla.

El año 1841 se le fue en esfuerzos por consumar la ruptura. Sören buscaba un modo de interrumpir la relación que no fuera tan violento que pudiera lastimar a Regina, pero que tampoco fuera simplemente amable, porque "en un amor que se termina la delicadeza es la peor de las ofensas". Al final resuelve las cosas de una manera inverosímil. Ha llegado a la conclusión de que, si no pueden vivir el amor perfecto que merecen, entonces debe destruirse. Se propone enterrar su relación bajo un presente sin atractivos, aniquilada hasta el punto de que no puedan recordada con nostalgia. Para conseguir este resultado, Sören empieza a jugar el papel de un hombre superficial y latoso al que Regina sea incapaz de amar.

La apuesta funciona malamente. Sören se esfuerza por parecer un necio petulante ante Regina pero pocas veces lo

consigue. Peor todavía, a veces no puede ocultar el amor que sigue sintiendo por la chica, de modo que Regina ya no sabe a quién tiene enfrente. Las idas y venidas de la pareja son seguidas por todo Copenhague y las opiniones se ponen unánimemente del lado de Regina. Cuando al final llega el momento de la ruptura definitiva, el escándalo es mayúsculo: Sören, desgarrado por lo que acaba de ocurrir, siente terror de volver solo a casa y se va al teatro en busca de compañía. Toda la ciudad comenta que después de haber abandonado a la chica se fue a festejar con sus amigos. La imagen de un Sören cínico e inescrupuloso se consolida y él hace todo lo posible para confirmarla. Pero cuando vuelve a su casa llora solas y escribe *Enten-Eller*, el libro que nadie imagina.

Tratar de entender esta historia es una tarea casi imposible. ¿Qué pasó exactamente entre Regina y Sören? ¿Por qué se interrumpió una relación que los dos seguirán recordando mientras vivan? En el caso de Regina las cosas están relativamente claras: la chica terminó aceptando la ruptura con Sören para no hundirse en la locura. Pero las razones de Kierkegaard son mucho más tortuosas, hasta el punto de que él mismo nunca consiguió entenderlas del todo. En casi todos sus libros volvió a contar su historia de amor, cada vez de un modo distinto, como si tratara de aclararse lo que había ocurrido y de aclarárselo a Regina. "Todas sus obras -escribió el francés Jean Wahl- fueron un intento de explicarse ante Regina; tal vez de reconquistarla."

Las distintas explicaciones que dio Sören son oscuras y raramente coincidentes. A veces habla como si le hubieran pesado los pecados de sus días de bohemia y otras veces dice que no podría haberse casado con Regina sin contaminarla con la desgracia de su familia. "Hubiera tenido que ponerla al tanto de muchas cosas espantosas: mi relación con mi padre, su melancolía, la noche eterna que ella oculta, mi extravío, mis deseos y mis

excesos." En otros casos sugiere ideas más extravagantes, como la de creerse llamado a una gran misión incompatible con el matrimonio. Pero lo único seguro es que, pecador y maldito como se consideraba a sí mismo, Sören se negó el derecho a ser feliz. Intentó vivir filosóficamente y así terminó persiguiendo el mayor de los absurdos: el amor sin inmediatez.

### **El elegido de Dios**

La vida de Kierkegaard no necesitaba los ataques de El Corsario para ser un infierno. Las bromas de sus vecinos eran dolorosas y difíciles de soportar, pero mucho más profundo era el dolor por la pérdida de Regina o la angustia ante la muerte que consideraba próxima. Toda esta carga era suficiente para aplastar al más sólido de los hombres y Sören estaba lejos de serlo. Pero el hecho es que no se hundió ni se quebró. Salió adelante de un modo insólito pero, a su manera, siguió viviendo.

Lo que en ese momento pasó por la cabeza de Sören es difícil de explicar. Tan difícil que lo mejor es decirlo del modo más directo: en medio del desastre sentimental y del escarnio público, Kierkegaard se convenció a sí mismo de que era un elegido del cielo. Empezó a verse como un enviado de Dios que tenía la misión de comunicar a los hombres las verdades fundamentales de su tiempo. ¿Cómo hizo para llegar a esta conclusión? Precisamente, a causa del dolor. Su padre le había enseñado que la verdad iba siempre asociada a la persecución, y él mismo creía haber descubierto que "en cada generación hay dos o tres seres humanos que son sacrificados a los otros y que deben descubrir en el sufrimiento atroz aquello de lo que los demás van



a sacar partido". Hundido como estaba en el dolor, Sören concluyó que él mismo era uno de estos elegidos. Los ataques de El Corsario y las bromas de sus vecinos no hacían más que confirmar su papel de mensajero divino.

Pero, creerse un enviado de Dios, como creerse Napoleón, ¿no ha sido siempre un síntoma de locura? ¿No estaremos buscando un filósofo donde solamente hay un desquiciado? Esa había sido la opinión de Regina en el momento de romper con Sören y hay muchos otros indicios que confirman esta suposición. Por ejemplo, el filósofo francés Jean Hippolite dio una vez una conferencia en París en la que intentó probar con toda la seriedad del mundo que Kierkegaard no sólo se tomaba por un enviado de Dios, sino por Dios en persona. ¿Hace falta otra prueba de locura? Si así fuera, ahí están todas sus manías, sus angustias y sus obsesiones. La agorafobia o el temor al sol eran solamente una pequeña parte del repertorio. Además, Sören exigía que cada habitación de su casa estuviera a una temperatura constante de trece grados y tres cuartos, y hacía de este asunto una cuestión de estado. No soportaba los ruidos exteriores y por eso cambió varias veces de domicilio. Era un fanático del café pero creía que tomarlo dos veces en la misma taza traía mala suerte, así que tenía en su casa una variedad casi infinita. Estaba obsesionado con el Don Juan de Mozart y se dice que jamás en su vida faltó a una representación de la obra. Si esta lista no alcanzara, ahí están todavía su vanidad desmesurada o ese sentimiento de superioridad completamente indiferente al juicio de los hombres.

Evidentemente Sören estaba loco. Toda su biografía lo demuestra y, como confirmación añadida, también sabemos que los casos de demencia abundaron en su familia. Su hermano Peter, que lo sobrevivió largas décadas, terminó inutilizado por una depresión que le duró veinte años. Su sobrino Henrik Lund, hijo de

su hermana Petra, se sintió llamado a continuar la obra de Sören pero, comprendiendo que le faltaba talento, intentó suicidarse pocas semanas después de la muerte de su tío. Esa vez no lo consiguió, pero sí tuvo éxito cuando tenía sesenta y cuatro años y estaba hundido en la demencia. El hijo de Peter, llamado Pascal Michael, tenía un gran talento filosófico y prometía ser el real continuador de Sören. Pero a los treinta años perdió la cordura y en sus momentos de lucidez se limitaba a decir: "Mi tío fue o lo uno o lo otro, mi padre fue lo uno y lo otro, yo no soy ni lo uno ni lo otro". También a los treinta años murió su primo Peter Severin, cuya carrera de maníaco-depresivo fue interrumpida por una bala en la guerra.

Si Sören hubiera sido nuestro contemporáneo, probablemente habría terminado sus días en una clínica psiquiátrica. Él mismo reconocía su profundo desequilibrio al punto de escribir en su Diario: "soy el doble de todas las locuras humanas". Pero hundirse en la demencia es algo relativamente trivial y bastante frecuente, que sólo lo hubiera colocado como un caso más en las estadísticas sanitarias. Por este camino nunca conseguiríamos descubrir lo que tuvo de excepcional y distintivo. Porque creerse Dios o Napoleón no es algo verdaderamente asombroso. Lo excepcional es que alguien que se crea Napoleón sea capaz de conquistar Europa, o que alguien que se crea Dios sea capaz de hacer milagros. Lo difícil no es ser demente sino se da con talento, y ese era el caso de Sören. Si lo seguimos recordando un siglo y medio después de muerto no es a causa de su evidente desequilibrio, sino de las cosas que escribió y dijo mientras creía responder a un llamado del cielo.

Para poner en práctica lo que consideraba su misión, Sören produjo una obra filosófica como hay pocas en el mundo. Una obra extensa y abigarrada donde se combinan la riqueza

conceptual y el talento literario. En este último aspecto, Sören pertenece a una selecta familia dentro de la filosofía de Occidente. Porque si los grandes filósofos son normalmente hombres de una inmensa capacidad intelectual y de un poder argumentativo poco común, suelen ser más bien nulos como escritores. Quien lea una página de Aristóteles o de Kant puede quedar impresionado por su contenido pero difícilmente resulte impactado por la riqueza de la forma. Kierkegaard, en cambio, pertenece, junto con Platón, Nietzsche y Sartre, al reducido grupo de pensadores que pueden apasionar a un estudiante de filosofía pero también a un amante de las letras.

El talento literario de Sören era desbordante y tal vez lo habría hecho célebre aunque jamás hubiera hablado de filosofía. Pero el punto es que hizo las dos cosas al mismo tiempo y desde entonces sus ideas son inseparables de la forma en que fueron defendidas. Esto está lejos de ser una casualidad, porque la suya es una filosofía de la excepción, de lo irrepetible, de lo que sólo puede ser dicho de manera elíptica. Y para expresar lo que no podía decir de otro modo, Kierkegaard se obligó a escribir como nadie lo había hecho hasta entonces.

### **La opulencia creadora**

¿Existe realmente una obra de Kierkegaard? Sören publicó muy pocos libros que llevaran su nombre y todos sus títulos importantes aparecieron bajo seudónimos. Si somos estrictos, lo que normalmente consideramos "obras de Kierkegaard" son en realidad libros firmados por personajes tan raros como Víctor Eremita, Frater Taiturnus, Johannes de Silentio, Constantín Constantius, Nicolaus Notabene o Vigilius Haufniensis. ¿Se trata en todos los casos del propio Sören? Al final

de su vida él se reconoció autor de todos los libros firmados con estos seudónimos, pero al mismo tiempo agregó que ni una sola palabra dicha por ellos debía ser considerada como suya. Cada uno de esos supuestos editores, redactores de prefacios y descubridores de manuscritos son personajes independientes que expresan puntos de vista que les son propios. Llevan hasta el extremo una manera de ver las cosas que forma parte de la argumentación de Kierkegaard pero que no la agota. El pensamiento de Sören no se encuentra en las palabras de ninguno de ellos, sino en la tensión que los vincula.

Todos estos personajes salidos de la pluma de Sören actúan como si tuvieran vida propia. Al igual que los personajes de Faulkner, Hugo Pratt o García Márquez, son habitantes de un mundo que parece subsistir aunque no lo tengamos delante de los ojos. Al tratar de explicarnos su filosofía, Sören terminó por construir un universo; un cosmos regido por leyes que se parecen muy poco a las del mundo que conocemos.

Este carácter mágico del universo kierkegaardiano aparece con fuerza en una de sus obras más formidables, titulada *Temor y temblor*. El libro se abre con una evocación de un conocido episodio del Antiguo Testamento en el que Dios pide a Abraham que sacrifique a su hijo Isaac pero lo detiene a último momento. Kierkegaard cuenta cuatro veces esta historia, casi con las mismas palabras que la Biblia, pero en cada caso agrega un final diferente. A veces Abraham aparece como un fanático sediento de sangre y a veces aparece horrorizado ante la crueldad de Dios; en una variación se culpa a sí mismo por haber faltado a su deber de padre y en otra versión decide obedecer a Dios pero le falla la fe en el momento de descargar el cuchillo. En algunos casos Isaac es una víctima sometida a su padre y en otros casos se rebela ante su victimario. Toda la fuerza y todo el poder de

sugestión del pasaje aparece en el juego de la diferencia y la repetición.

Este estilo imaginativo, cambiante, que no da respiro al lector, se repite en la historia de Inés y el Tritón, que Sören tomó prestada a su vecino Hans Christian Andersen. Inés es una jovencita que todavía no conoce el amor y que disfruta paseando a orillas del mar. El Tritón es un monstruo que habita en el fondo del océano y que, "llevado por el furor de su deseo", sale a la superficie en busca de mujeres. El Tritón sabe atraer a las muchachas con mentiras y también sabe atacarlas, pero sólo se liberará de su destino monstruoso si logra hacer lo único que no sabe: ganarse el amor sincero de una doncella.

En manos de Kierkegaard, esta historia estalla en mil variantes y repeticiones. En una de ellas, el Tritón consigue engañar a Inés prometiéndole que le va a mostrar las profundidades, pero, cuando ya en el mar va a consumar el ataque, mira la cara de la joven y descubre toda su confianza. La chica le ha creído, no duda de su palabra, tiene el corazón demasiado puro como para imaginar sus intenciones. Entonces el Tritón se conmueve. No puede resistir la fuerza de tanta inocencia. Le explica a Inés que sólo quería mostrarle el esplendor del mar en calma y la devuelve a la playa. En otra versión, el Tritón está cansado de tanta soledad y de tanta violencia. Se siente agobiado por su destino monstruoso pero no se cree capaz de despertar el amor sincero de nadie. Entonces descubre a Inés que pasea melancólica por la orilla y queda fascinado por su serenidad y por su pureza.

Por una vez el Tritón encuentra la confianza necesaria. Se cree capaz de enamorar a Inés y le habla "mezclando sus suspiros con el murmullo de los juncos". Pero cuando finalmente la tiene en brazos y la mira a los ojos, descubre que Inés ya no es

la virgen pura que amaba el ruido del mar. En el fondo de su mirada hay deseo y hay gusto por el peligro. Entonces el Tritón se siente defraudado y perdido. El mar ruge y las olas se desploman. "Nunca el Tritón estuvo tan salvaje, tan pleno de deseo, porque de esa joven había esperado su salvación." Todavía en una tercera versión, el Tritón cae enamorado de Inés pero lo atormenta el arrepentimiento. ¿Debe confesarle a la chica sus intenciones iniciales o debe más bien esconderlas? Si las oculta la estará engañando y eso lo alejará de su pureza, pero sabe que la confesión es imposible porque Inés no lograría entenderlo. El fantasma de Regina Olsen se pasea por la historia.

El mundo mágico de Sören no está formado solamente de variaciones y repeticiones. También hay momentos casi cinematográficos como el diálogo "In vino veritas", que forma parte de su libro *Etapas en el camino de la vida*.

"In vino veritas" es un diálogo al estilo platónico animado por cinco personajes que deciden organizar un banquete para hablar del amor. La reunión es preparada siguiendo las reglas clásicas inventadas por los griegos: no puede haber mujeres presentes, los participantes no pueden ser menos que las Gracias ni más que las Musas (es decir, entre tres y nueve), los sirvientes deben ser discretos y "hermosos como en la mesa de los dioses". Por supuesto, el centro del banquete es la comida y la bebida, que deben ser abundantes y excelentes. Pero también la iluminación debe contribuir a la magia del ambiente y la música (una vez más el Don Juan de Mozart) debe acompañar los sentimientos de los comensales.

Los organizadores eligen una casa situada en un bosque a pocas millas de Copenhague. La sala donde se realizará la comida es modificada para que no pueda ser reconocida por quienes ya han estado allí. Cada comensal llega por su lado, en

coche o a caballo, y lo primero que ve es el equipo de albañiles que va a demoler la habitación en cuanto la fiesta termine. De ese modo se graba en sus conciencias la idea de asistir a un acontecimiento irrepetible. Durante la cena, los cinco participantes comen y hablan alegremente mientras escuchan música. Solamente al final, cuando se sirve el champagne, son invitados a hacer su discurso sobre el amor. Pero antes de hablar cada invitado debe declarar solemnemente que se va a expresar in vino, es decir, cuando ya no puede controlar totalmente sus palabras pero todavía es capaz de mantener la coherencia. Sólo en estas condiciones, piensa Sören, se dice la verdad. Los discursos se suceden uno tras otro, desarrollando distintos puntos de vista acerca del amor. Y en el momento culminante, cuando el clima ya sólo puede decaer, los cinco comensales estrellan sus vasos contra la pared después de un último brindis. Acaban de destruir el banquete que habían creado y cada uno se va por donde vino. Antes de partir todavía tienen tiempo de ver a los albañiles que han comenzado su trabajo, porque "nada es más detestable que los vestigios". Un combate sin final

Es seguro que Kierkegaard estaba loco y es seguro también que, para decir lo que tenía que decir, desplegó un poder creador más propio de un artista que de un filósofo. Pero todavía queda el problema de determinar el contenido de sus obras: ¿cuáles eran esas verdades fundamentales que Sören se sintió llamado a proclamar y a defender?

Kierkegaard no vio claro en este punto hasta que supo quiénes eran sus enemigos. La suya fue una filosofía de combate que sólo fue tomando forma a medida que atacaba aquello que lo dejaba insatisfecho. Fue, por cierto, un combate generoso, porque el pensamiento de Sören no se contentó con ser crítico sino que se obligó a madurar y a hacerse fértil. Pero casi todo lo que dijo en

sus libros puede entenderse como una respuesta airada y desafiante a los dos adversarios más poderosos que podía encontrar en su tiempo: el pensamiento de Hegel, que en ese momento constituía la verdad oficial en casi todas las cátedras de filosofía, y la iglesia luterana, a la que Sören acusaba de haber matado al cristianismo.

El ataque contra Hegel pudo ser visto en vida de Sören como una más de sus extravagancias, porque la filosofía hegeliana estaba en su apogeo y parecía arrastrado todo a su paso. En las universidades alemanas y danesas todo el mundo hablaba "hegeliano" y lo mismo ocurría con los teólogos protestantes en todo el norte de Europa. Las categorías y el lenguaje impuestos por Hegel, su visión de la filosofía y su método de trabajo habían revolucionado el mundo de las ideas y habían terminado por convertirse en una nueva ortodoxia. Por eso, criticar a Hegel y a su doctrina era un camino seguro para pasar a ser un intelectual marginado.

Por supuesto, eso fue precisamente lo que hizo Sören: se lanzó furiosamente contra las ideas hegelianas y criticó ácidamente a los intelectuales de su país, diciendo que por cada alemán que hacía viento siempre había un danés dispuesto a difundido.

Hegel había realizado una inmensa construcción filosófica con la que pretendía interpretar la historia universal y la evolución del pensamiento humano. Su convicción de fondo era que la historia tenía un sentido y que podía ser entendida como el proceso de progresiva racionalización de la realidad (lo que él llamaba oscuramente "el desenvolvimiento de la Idea"). En otras palabras, Hegel creía que el mundo evolucionaba constantemente de lo menos racional a lo más racional, de lo menos universal a lo más universal, pasando de etapas menos avanzadas a otras más avanzadas pero rescatando siempre lo que había de valioso en las



primeras. De este modo, fenómenos tales como la aparición del derecho o del pensamiento científico, el surgimiento del cristianismo o la consolidación del estado moderno, eran fases de un mismo y gigantesco proceso: cada uno de esos acontecimientos había significado en su momento el pasaje a un mayor grado de universalidad y racionalidad. Argumentando de este modo, Hegel había terminado por convertirse en un filósofo de la totalidad. Su "dialéctica especulativa" pretendía sintetizar lo general y lo particular, lo interior y lo exterior, lo finito y lo infinito. El tema constante de su filosofía es el despliegue grandioso de una razón que convierte todas esas oposiciones en tensiones interiores de una única evolución.

Para Kierkegaard, todo esto era un gigantesco despropósito. En su opinión Hegel no era más que un Spinoza refinado que terminaba por reducir la realidad a una generalidad abstracta y vacía. En primer lugar, a Sören le chocaban las ambiciones desmedidas de la filosofía hegeliana: Hegel pretendía explicado todo, incluso lo radicalmente inexplicable como la paradoja o el misterio. Su filosofía "no acepta ningún interior escondido ni ninguna inconmensurabilidad legítima". Esta aspiración a alcanzar un saber absoluto acerca del mundo no sólo era ilusoria sino también estéril: al intentar explicado todo, el sistema hegeliano sólo era capaz de hablar de sí mismo. Era cerrado, repetitivo, redundante, terminaba olvidándose del mundo.

Por otra parte, Sören pensaba que Hegel se había equivocado profundamente al elegir su punto de vista. Había creído que la mejor perspectiva posible era la más general y abarcadora (es decir, el punto de vista de nadie en particular) cuando en realidad el mundo solo puede ser comprendido con los ojos del individuo. "El pensamiento puro es un fantasma -decía Sören-, el único pensamiento real es el pensamiento vivido."

Hegel había pretendido subsumir al individuo en lo general, pero había olvidado que la generalidad es siempre vacía. Lo único real es el individuo que no admite convertirse en una abstracción ni en una generalización estadística. Sólo a través de ese individuo irreductible puede llegarse a la universalidad verdadera. Por eso, decía Sören, la tarea de cada hombre es profundizar en su individualidad, "hacerse subjetivo". Cada individuo debe descubrirse como un personaje extraordinario porque sólo así encontrará en sí mismo la riqueza de la existencia. Hegel había sostenido que la subjetividad era superada por la objetividad. Sören contestaba diciendo: "la subjetividad es la verdad; la subjetividad es la realidad" .

Por esta misma razón, a Kierkegaard le molestaba el intelectualismo del pensamiento hegeliano. En su opinión, Hegel había reducido toda la filosofía a una cuestión de comprensión teórica en la que no había ningún lugar importante para los problemas morales. Sören, en cambio, pensaba que el intento de vivir moralmente es nuestro principal órgano de descubrimiento del mundo. Reivindicaba a la ética contra la metafísica y sostenía que la verdad no está en un "qué" que haya que descubrir sino en un "cómo" que hay que vivir. Hegel "había olvidado vivir a fuerza de reflexionar sobre la vida".

El antihegelianismo de Kierkegaard era tan radical que ha terminado por convertirse en leyenda. Por supuesto que no todo el mundo está de acuerdo con él. Algunos le reprochan haber sido injusto con Hegel o no haberlo comprendido. Otros comparten sus críticas a la filosofía especulativa pero no están de acuerdo con lo que Sören propone a cambio. El filósofo francés Emmanuel Lévinas, por ejemplo, acusó a Kierkegaard de haber construido "una subjetividad exhibicionista, impúdica", que está muy lejos de nuestra existencia real como individuos.

Lo cierto es que Sören convirtió al "Sistema" (como él llamaba a la filosofía hegeliana) en su principal rival intelectual y en una de las obsesiones de su vida adulta. Casi no hay libro escrito por él que no contenga duros ataques contra Hegel. Este encarnizamiento reflejaba un conflicto importante en el nivel de las ideas, pero tenía su origen en el choque entre dos sensibilidades completamente diferentes: el apasionado Sören sentía que el hegelianismo, al querer comprenderlo todo, mataba la pasión. Para Hegel nada es absolutamente falso y todo es verdadero hasta cierto punto; algo puede ser imprescindible en su análisis, pero también lo será su contrario; incluso las propias críticas al hegelianismo son hasta cierto punto necesarias y se incorporan como algo previsto. Para Sören, esto era sencillamente intolerable. Él pensaba que la existencia estaba hecha de opciones radicales que no podían ser superadas ni diluidas. La existencia era dramática precisamente porque había que elegir. Hegel, en cambio, quería conservarlo todo o nada era definitivamente dejado de lado ni nada era adoptado como una opción última.

El caso más escandaloso a ojos de Kierkegaard era el del cristianismo. Sören pensaba que la fe cristiana exige una respuesta radical, absoluta, ya sea de rechazo o de aceptación. No se puede ser cristiano a medias. El hegelianismo, en cambio, quería incorporar el cristianismo como una fase necesaria del proceso de racionalización y de universalización. Peor aun, Hegel pretendía que la verdad del cristianismo no estaba en el cristianismo mismo, sino en la interpretación hegeliana del cristianismo. Sören, indignado, contestaba a los gritos: "se han dicho muchas cosas extrañas, lamentables, condenables sobre el cristianismo. Pero la más estúpida de todas es que el cristianismo es verdadero hasta cierto punto".

La defensa de la fe cristiana fue la segunda gran pasión

del Kierkegaard adulto. A esa tarea dedicó sus últimas energías y casi todos sus escritos de madurez. Se trata de un asunto complejo porque Sören no sólo trató de defender al cristianismo de la filosofía hegeliana, sino también de los cristianos mismos. A sus ojos, la iglesia luterana, es decir, la iglesia oficial de su país, era la negación del mensaje de Cristo.

Sören estaba escandalizado con el contraste entre la radicalidad del mensaje cristiano y la vida tranquila y satisfecha de los cristianos de domingo. Más grave todavía, estaba escandalizado con los pastores y obispos, que eran mantenidos por el estado y habían convertido el mensaje de Cristo en un asunto administrativo. El Cristo auténtico, pensaba Sören, es el Cristo sangrante y sufriente del que le había hablado su padre. El verdadero cristianismo siempre había conducido a la persecución, a la prisión, al odio y al desprecio. El cristianismo de estado, en cambio, conducía a la tranquilidad de conciencia, a la seguridad material y a los honores mundanos.

Sería un error suponer que la crítica de Sören se centraba en el tema de los honores y la riqueza. Su objeción era mucho más radical, porque se fundaba en la idea de que un cristiano debe vivir una vida trágica y torturada. El cristianismo era para Kierkegaard una doctrina del sufrimiento y del dolor: "¿Qué es el cristianismo del Nuevo Testamento? Es la verdad que sufre. En este mundo mediocre, lamentable, pecador, malvado e impío, la verdad está condenada a sufrir. Esa es la doctrina del cristianismo".

El cristianismo de Sören, al igual que el de su padre, es un cristianismo desconsolado. Es una religión que prohíbe ser feliz. Su esencia consiste en pensar que "delante de Dios todos estamos en falta". Esta trágica posibilidad de "vivir religiosamente" era para Sören la única escapatoria posible a la

alternativa entre lo ético y lo estético. Pero era una escapatoria terriblemente agobiante que lo llevó a decir un día a su secretario: "qué suerte tiene usted de ser judío, porque así pudo escapar al cristianismo. Si yo hubiera estado protegido de él, cómo hubiera disfrutado la vida".

Pensando como pensaba Sören, el choque con la iglesia protestante era un hecho inevitable. Las nubes fueron acumulándose a lo largo de mucho tiempo, pero la tormenta estalló a mediados de los años cincuenta, cuando Kierkegaard inició la publicación una larga serie de libros y de artículos que conmovieron a Copenhague con su violencia desmesurada.

Sören se había propuesto mostrar a los "piadosos" que su vida no tenía el más mínimo vínculo con la religión. Sus ataques no iban contra el cristianismo del Nuevo Testamento, del que se declaraba fiel, sino contra el "cristianismo de estado", es decir, contra esa iglesia luterana sostenida mediante impuestos y en la cual la vida del pastor o del obispo adopta la forma de una carrera burocrática.

Sören se lanza contra ese cristianismo que considera diluido y lo acusa de ser infiel al mensaje evangélico. Mientras el Nuevo Testamento habla de sufrimiento y de muerte, de pecado y de arrepentimiento, el cristianismo de estado sólo habla de los bienes que ofrece la vida de creyente y oculta su lado trágico. El cristianismo original era todo renuncia y riesgo, mientras que los pastores que dicen predicarlo no renuncian a nada ni arriesgan nada. El cristianismo original era paradójico porque era una verdad que se esconde en el misterio". El cristianismo de estado es contemporizador y comprensivo: se muestra dialogante pero no hace más que claudicar. El culto oficial-llega a decir Sören- es una blasfemia.

Estos ataques furibundos produjeron un inmediato rechazo en Copenhague. En los diarios se trataba a Sören de loco o de resentido, y numerosos pastores e intelectuales le respondían con palabras brutales. Es verdad que Kierkegaard ganó algunos adeptos entre los más jóvenes, pero en general sólo despertó el rechazo y el escándalo. La situación era incómoda para todos y en especial para su hermano Peter Christian, que había obtenido poco antes un puesto de obispo.

La cruzada individual contra la iglesia danesa dejó a Sören más aislado que nunca. Eso se debía en parte a que había atacado a una institución respetada y temida, pero también al hecho de que no buscaba adeptos sino víctimas. Como dijo hace pocos años el filósofo protestante Paul Ricœur, "el cristianismo que describió es tan extremo que nadie lo puede practicar. El pensador subjetivo delante de Dios, puro contemporáneo de Cristo, crucificado con Él sin iglesia, sin tradición, sin culto, está fuera de la historia" .

Pese a su soledad, Sören había encontrado finalmente la misión para la que creía haber nacido: ser "un espía que, al servicio de Dios, descubre el crimen de la cristiandad: el de decirse cristiano sin serlo". El cumplimiento de esta misión lo puso en un estado de efervescencia casi delirante y le consumió rápidamente sus pocas energías. Un día, mientras preparaba una nueva andanada de escritos, cayó desmayado en la calle y tuvo que ser trasladado al hospital. "Vengo aquí para morir", dijo en el momento de entrar. Y no se equivocaba.

Kierkegaard permaneció internado poco más de un mes, sin que se lograra un diagnóstico preciso de su enfermedad ni se le aplicara un tratamiento específico. Para todo el mundo estaba claro que se moría, pero por la única razón de haber llegado al límite de su resistencia. Aparentemente, pasó sus últimos días tranquilo y

radiante, disfrutando de una paz que no había conocido en toda su vida: moría convencido de haber cumplido la tarea para la que había venido al mundo. Poco antes del fin, un pastor le preguntó si quería recibir los últimos sacramentos. Él contestó que sí, pero no de manos de un representante de la iglesia. "Eso es imposible", respondió el pastor. "Entonces -dijo Kierkegaard-, prefiero no recibir nada. Los pastores son funcionarios del rey y eso no tiene nada que ver con el cristianismo". Murió un domingo 11 de noviembre de 1855, a los cuarenta y dos años de edad. Poco antes de expirar había dicho: "terminó el momento de criticar y llegó el tiempo de cantar ¡Aleluya!". La noticia de su muerte corrió rápidamente por la ciudad e impactó hasta a sus adversarios. Su entierro fue seguido por una gran multitud y a su hermano Peter le tocó el difícil papel de despedido.

En los años siguientes la popularidad de Sören no hizo más que aumentar y eso condujo a un gran trabajo de investigación sobre su obra y sobre su vida. Pero Kierkegaard parece resistir a todos los esfuerzos y se mantiene hundido en un mar de misterio. Sus papeles íntimos hablan todo el tiempo de los acontecimientos importantes de su vida pero permanentemente ocultan lo esencial.

Nadie sabe exactamente cómo fue la relación de Sören con su padre ni por qué interrumpió su noviazgo con Regina. El inmenso Diario que escribió durante años, lejos de contestar estas preguntas, las deja abiertas para siempre: "después de mi muerte nadie encontrará en mis papeles una sola explicación acerca de lo que ha colmado mi vida. Dios me ha dado la fuerza de vivir como un enigma."

Exactamente lo mismo ocurre con la obra kierkegaardiana. Las ideas de Sören hicieron un largo camino a lo largo del siglo XX y terminaron por dejar huellas importantes en el pensamiento contemporáneo: los filósofos existencialistas lo

reconocieron como uno de sus inspiradores y hombres como Kafka o Unamuno se tomaron el trabajo de aprender danés solamente para leerlo. Pero, como dijo una vez el filósofo alemán Karl Jaspers, "creo que nadie sabe quién fue realmente Kierkegaard ni qué fue lo que quiso decir". En efecto, cada uno de sus seguidores tiene su propia imagen de las ideas kierkegaardianas y las diferentes versiones sólo coinciden parcialmente. Con todo, hay un punto en el que las opiniones parecen converger y es que, como dijo Jean-Paul Sartre, "Sören es para nosotros como un objeto radiactivo

Kierkegaard, que fue un hombre terriblemente discutido en vida, siguió siéndolo después de muerto. La diferencia es que hoy se le reconoce como un filósofo de primera línea, mientras que sus contemporáneos siempre vacilaron entre admirar sus valores intelectuales o tratarlo como un demente. Poco tiempo después de su muerte se descubrió que, viviendo como había vivido, Sören había terminado por agotar las últimas reservas económicas que había dejado su padre. Algunas semanas más tarde se hizo una subasta pública que permitió pagar los gastos del hospital y hacer frente a algunas deudas. Entre los bienes que se subastaron había algunas decenas de botellas de buen vino que, por última vez, recordaban al dandy de Copenhague.

\*\*\*\*

Buena parte de las obras de Kierkegaard están traducidas al castellano, aunque en general aparecen como versiones parciales de los largos textos originales.

La UNESCO organizó en 1964 un gran coloquio sobre Kierkegaard para conmemorar los ciento cincuenta años de su nacimiento. Las actas del encuentro (que incluyen intervenciones de Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean Wahl y Lucien Goldmann) fueron publicadas por Gallimard en 1966 bajo el título *Kierkegaard vivant*. Más recientemente, la Universidad Católica de Milán publicó en 1986 las actas de un congreso titulado *Kierkegaard oggi*, de las cuales utilicé la ponencia "Kierkegaard and Copenhagen", presentada por H. P. Rhode.



Varias revistas han publicado en los últimos años volúmenes colectivos dedicados a Søren. Me pude beneficiar del número 53 de la revista *Obliques* (noviembre de 1981), dirigido por Jean Brun, y de un número doble de los *Cahiers de Philosophie* (8-9, otoño de 1989) que incluye, entre otros, artículos de Paul Ricœur, F. Billeskov Jansen, Bernard Groethuysen, Henri Birault, Jean-François Marquet, Roger Laporte y Henri-Bernard Vergote.

Para la redacción de este artículo consulté además los libros siguientes: André Clair: *Pseudonyme et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard* (París, J. Vrin, 1976); Jesús-Antonio Collado: *Kierkegaard y Unamuno* (Madrid, Gredos, 1962); James Collins: *The Mind of Kierkegaard* (Chicago, Henry Regnery Company, 1965); Michel Cornu: *Kierkegaard et la communication de l'existence* (Lausanne, Editions l'Age de l'Homme, 1972); Marguerite Grimault: *Kierkegaard par lui-même* (París, Editions du Seuil, 1962); Johannés Hohmenberg: *Søren Kierkegaard* (París, Éditions Albin Michel, 1956); Régis Jolivet: *Aux sources de l'existencialisme chrétien. Kierkegaard* (París, Fayard, 1958); Emmanuel Lévinas: *Noms Propres* (París, Fata Morgana, 1975); Alasdair MacIntyre: *After Virtue* (London, Gerald Duckworth, 1981); Pierre Mesnard: *Le vrai visage de Kierkegaard* (París, Beauchesne et Fils, 1948); Maryvonne Perrot: *Søren Kierkegaard, l'exception* (Québec, Ed. du Beffroi, 1989); Jean Wahl: *Études kierkegaardienes* (París, Éditions Montaigne, 1938).

Para una presentación de las ideas de Hegel evocadas en el texto puede consultarse en castellano el libro de José Ferrater-Mora *Cuatro Visiones de la historia universal* (Madrid, Alianza, 1963) Y en inglés el libro de Charles Taylor *Hegel*, editado en 1975 por Cambridge University Press. Para un panorama más completo del debate entre hegelianos y antihegelianos es útil consultar el libro de Javier Urdanibia (ed.): *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer* (Madrid, Arithropos, 1991), así como la obra de D.J. O'Connor: *Kant, Hegel Schopenhauer, Nietzsche* (Madrid, Paidós, 1995).

En junio de 1996 apareció el libro *Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen by His Contemporaries*. La obra, editada por Bruce H. Kirmmse y publicada por Princeton University Press, reúne todos los testimonios conocidos sobre la vida de Søren, incluyendo los de sus familiares, vecinos, amigos y adversarios.

Existe una página Kierkegaard en Internet. Se puede acceder tipeando: <http://www.webcom.com/sk>.

**Las  
múltiples  
Vidas de Ludwig  
Wittgenstein**

Ser filósofo en los tiempos que corren se parece mucho a ser físico, médico o director de orquesta. La filosofía se ha convertido en una profesión como tantas otras y los filósofos son gente razonablemente normal que se casa, tiene hijos y sale todas las mañanas rumbo a la oficina. Pero, por más que nos vayamos acostumbrando a esta idea, se trata de un fenómeno sin antecedentes en la historia. Durante bastante más de dos mil años, ser filósofo fue ante todo una manera de vivir. El filósofo y el sabio coincidían en una misma persona que se distinguía radicalmente del común de los mortales: o bien era un individuo encerrado en un mundo de ideas, como Spinoza, o bien era, como Hegel, un profesor famoso e idolatrado por un público internacional, o bien era un artista del pensamiento que, como Nietzsche, arrasaba su vida y su alma en busca de nuevos significados. Seiscientos años antes del nacimiento de Cristo, una esclava se rió del griego Tales -a quien la tradición otorga el título de primer filósofo- por que se cayó en un pozo mientras contemplaba las estrellas..

Tal vez el último hombre que fue a la vez filósofo y sabio universal, que llevó en la frente la marca del genio y tuvo una existencia completamente alejada de lo convencional, fue el austriaco Ludwig Wittgenstein. Nacido en el año 1889, su biografía se parece a la de un sabio del Renacimiento: fue niño prodigio, ingeniero mecánico, profesor universitario, soldado, jardinero, escultor, laboratorista, maestro de escuela y varias cosas más. Heredó una de las mayores fortunas de su tiempo y, antes de renunciar a ella, la utilizó para financiar a los artistas de su Viena natal; construyó diversos tipos de máquinas y en 1908 trabajó en un proyecto de motor a reacción que se anticipaba en décadas a la

evolución posterior de la aviación; diseñó y dirigió hasta en los menores detalles la edificación de una casa, escribió un diccionario para escolares y conoció como pocas personas la música de su tiempo. Publicó en vida un único libro de filosofía, pero fue uno de las más influyentes del siglo. Sus restantes obras, editadas después de su muerte, contribuyeron a revolucionar las maneras tradicionales de trabajar en la disciplina.

Este hombre desmesurado y fecundo se hizo filósofo por un camino inverosímil. A los veinte años llegó a Inglaterra para estudiar ingeniería en Manchester, pero poco después se sintió atraído por los cursos de lógica que Bertrand Russell dictaba en Cambridge. Un día del año 1911, después de clase, Ludwig abordó a su nuevo profesor con estas palabras: "Por favor, dígame si soy o no completamente idiota". Russell contestó que no tenía la menor idea y le preguntó por qué quería saberlo. "Es que si soy completamente idiota voy a convertirme en aviador. Pero si no lo soy, voy a ser filósofo". Entonces Russell le propuso un método para salir de dudas. Le pidió que escribiera un texto filosófico durante las vacaciones y se comprometió a leerlo en el trimestre siguiente. "Después de haber leído una sola frase -cuenta Russell en su autobiografía- le dije: No, usted no tiene que ser aviador".

Cuando ocurrió este episodio, el joven Wittgenstein ya llevaba sobre sus espaldas una larga historia. Por lo pronto, había nacido en una de las familias más ricas del planeta. Su padre, Karl, era junto con los Krupp en Alemania y los Carnegie en Estados Unidos, uno de los zafes de la industria del acero. Las tres familias se conocían y se visitaban con frecuencia. Karl Wittgenstein, de origen judío pero de religión protestante, era un hombre lleno de empuje que se había hecho célebre como protector de las vanguardias artísticas de Viena. Su interés por el arte era un punto en común con su esposa Leopoldine, que tocaba el piano con

perfección profesional.

El matrimonio Wittgenstein y sus ocho hijos componían una familia rica, culta, muy dotada para las artes y bastante snob. Los niños crecían aislados del mundo y recibían una educación a cargo de ayas y preceptores. La gran mansión donde vivían era el punto de encuentro de los principales artistas e intelectuales de la época. Por sus salones circulaban habitualmente compositores como Brahms, Schumanri y Mahler, concertistas como Pablo Casals, arquitectos de vanguardia como Adolf Loos y poetas como Rainer Maria Rilke. Las tías de Ludwig habían estudiado música con Mendelssohn, su hermana Margarete se analizaba con Freud y había sido retratada por Gustav Klimt (el cuadro puede verse en la pinacoteca de Munich). En la casa había nada menos que siete pianos y en su sala de música podían escucharse en privado las obras que más tarde serían presentadas en los grandes teatros de Europa. Los hermanos Wittgenstein no desentonaban en ese entorno. Paul, el más próximo en edad a Ludwig, era un excelente pianista y aspiraba a convertirse en un concertista internacional. Hans había sido un niño prodigio que asombraba a los músicos profesionales. El propio Ludwig tocaba correctamente el clarinete y era escuchado con atención cuando hacía observaciones técnicas a los miembros de la orquesta de Mahler. Pero lo suyo era más bien la ingeniería: a los ocho años había fabricado una máquina de coser que era competitiva en el mercado.

Este mundo casi mágico no duró demasiado tiempo. Karl, el jefe de la familia, murió relativamente joven y eso puso en marcha la declinación de su imperio. Sus hijos estaban más interesados en el arte que en los negocios y todos perseguían un futuro de gloria que, salvo Ludwig, ninguno consiguió alcanzar. La locura y el suicidio hicieron estragos entre los Wittgenstein. En 1902, cuando Ludwig tenía trece años, su hermano Hans se

autoeliminó en Estados Unidos a causa de un conflicto con su padre. Dos años más tarde se suicidó Rudolf, presumiblemente a causa de sus tendencias homosexuales. En 1913 murió el propio Karl y un año más tarde estalló la guerra, que trajo nuevas desgracias a la familia: a fines de la contienda se suicida Kurt, oficial del ejército, para no caer en manos del enemigo. Paul, el pianista, es herido y pierde el brazo derecho. A su regreso intentará por todos los medios continuar su carrera de concertista y encargará a los mejores compositores de la época obras musicales para ejecutar con su única mano. Ese es, por ejemplo, el origen del Concierto para mano izquierda de Ravel. Pero las dificultades eran demasiado grandes y también Paul terminará hundiéndose en la locura. La clausura definitiva de ese mundo casi irreal llegará con la segunda guerra mundial, cuando una bomba reduzca a escombros el palacio vienes de los Wittgenstein.

Pero cuando Ludwig llegó a Inglaterra, a los veinte años de edad, esta larga lista de desgracias apenas se había iniciado y él era todavía el orgulloso benjamín de una familia deslumbrante que había salido a conquistar el mundo. Venía de estudiar ingeniería en Berlín y tenía en mente un plan bastante loco para la época: quería ser ingeniero aeronáutico y aviador, en un tiempo en el que las máquinas volantes apenas conseguían separarse del suelo. Pero el interés inicial de Ludwig por la ingeniería se desplazó primero a las matemáticas y luego hacia la lógica, lo que motivó su traslado a Cambridge, donde brillaba Bertrand Russell.

Su entrada en el mundo de la filosofía británica fue impetuosa y difícil. Lo primero que hizo fue ganarse la antipatía de su nuevo maestro, que lo recibió como si se tratara de una verdadera calamidad.

En sus cartas de la época, Russell describe a ese recién llegado como "un ingeniero alemán" que interrumpe todo el

tiempo con extraños argumentos contruidos en mal inglés. Para el profesor de Cambridge era difícil imaginar algo peor. Pero esta impresión dura poco tiempo y, a medida que Wittgenstein consigue hacerse entender, su personalidad va cautivando a los que lo rodean. "Era inmensamente impresionante -rectificará Russell algunos años más tarde-; tenía fuego, penetración y una pureza intelectual completamente extraordinaria."

Al cabo de pocos meses Ludwig se habrá convertido a ojos de su profesor en "el alumno ideal" y, llevado de su mano, empezará a ser admitido en los círculos más selectos de la intelectualidad británica. Con apenas veintitrés años es tratado de igual a igual por las grandes figuras del momento: el filósofo moral G. E. Moore, el matemático y filósofo Alfred Whitehead y el propio John Maynard Keynes, que todavía no era un economista consagrado pero ya era el centro de la vida intelectual y social de Cambridge. La impresión que Ludwig causaba en todos ellos será resumida por Russell en un recuerdo de vejez: "Wittgenstein puede ser el ejemplo más perfecto que he conocido de genio tal como se lo concibe tradicionalmente: apasionado, profundo, intenso y dominante".

A pesar de este éxito académico y personal, la vida de Ludwig estaba muy lejos de la felicidad. Es que si por su universalidad y por su genio se parecía a un sabio antiguo, no disfrutaba en cambio de la honda serenidad que suele atribuirse a esas figuras.

Bien al contrario, Wittgenstein tuvo una psicología tortuosa, profundamente marcada por lo que Russell llamó su "orgullo luciferino". Vivió perseguido por el temor a la locura y varias veces estuvo al borde del suicidio. Combatió toda la vida contra una homosexualidad que lo abochornaba pero de la que era incapaz de librarse. Como si esto fuera poco, desde tiempo atrás

luchaba por dar forma a un libro en el que se proponía resolver nada menos que todos los problemas de la lógica. La cosa, por supuesto, ofrecía sus dificultades y Wittgenstein estuvo a punto de hundirse en la demencia. Una noche llegó a casa de Russell y le anunció que iba a suicidarse. Los dos hombres guardaron silencio durante largo rato hasta que finalmente el dueño de casa preguntó: "¿Es en la lógica o en sus pecados en lo que usted piensa?". "En los dos", contestó Wittgenstein. Pero tampoco esta vez llegó a los hechos.

El drama personal de Wittgenstein terminó sepultando su éxito inicial como filósofo. Su mal carácter lo alejó de Russell, de Moore y de muchos de sus mejores amigos. En ninguno de estos casos cabe la menor duda de que él fue el responsable de los conflictos. Porque si Ludwig podía ser gentil y comunicativo, también podía mostrar una veta decididamente intolerable: exigía demasiado, tiranizaba a los que lo rodeaban, llegaba a extremos insólitos de soberbia y de pedantería. Finalmente termina por abandonar Cambridge en medio de un clima hostil. Viaja a Austria, se aísla en un diminuto pueblo de Noruega, se sumerge en largos períodos de angustia y depresión en los que no puede escribir una sola línea. Paradójicamente, la salida de esta crisis vendrá con la misma guerra que llevó a la muerte a uno de sus hermanos y arruinó la vida de otro. Mientras en Cambridge la posición oficial era el pacifismo, Wittgenstein resuelve presentarse como soldado voluntario en el ejército austro-húngaro. Se alista bajo la bandera de su país y se convierte así, de la más radical de las maneras, en un enemigo de Inglaterra.

Lo que empujó a Wittgenstein a la guerra no fueron razones políticas ni nada parecido al exitismo. En el diario personal que escribe mientras está movilizado lamenta los éxitos de su bando, insiste en su admiración por todo lo británico y da



por segura la derrota: "los ingleses, que son la mejor raza del mundo, no pueden perder. Pero nosotros podemos perder y vamos a perder, si no este año, el año que viene". En medio de la debacle de Europa y de una matanza sin precedentes, Wittgenstein ha salido a buscarse a sí mismo. La guerra no es más que una excusa para emprender una aventura interior. Ludwig aceptará todos los destinos, se opondrá a que su familia mueva influencias y tendrá una experiencia casi mística del frente. Más tarde dirá: "esa guerra me salvó la vida; no sé qué hubiera sido de mí sin ella".,

La carrera militar de Wittgenstein hubiera bastado para hacerlo relativamente conocido. Fue enviado a los frentes ruso e italiano, cumplió tareas de alto riesgo y estuvo realmente cerca de donde silbaban las balas. Sus superiores destacan en sus meses "su comportamiento excepcionalmente valeroso, su calma, su sangre fría y su heroísmo". Ellos no lo saben, pero se trata del coraje de un hombre que jamás dejó de pensar en el suicidio. Cuando al final de la guerra Ludwig cae prisionero de los italianos, tiene ya el grado de teniente y ha sido propuesto para recibir la medalla de oro reservada a los oficiales. Se ha convertido en un héroe militar, algo con lo que seguramente nunca había soñado.

Pero la guerra le dio otros beneficios. Casi sepultado por el barro y bajo el estallido de las bombas, Wittgenstein encontró la inspiración necesaria para retomar el libro que lo obsesionaba. Lo terminó por casualidad, durante un permiso en Austria, gracias a que tropezó con un tío suyo en la estación de trenes de Salzburgo. La idea original de Ludwig era, una vez más, ir a las montañas para suicidarse a solas. Pero como se topó en el andén con el tío Hans, con su simpatía y con su afecto, terminó pasando una temporada en su casa y puso punto final a esa obra para la que todavía no encontraba título. En marzo de 1919, recién culminada la guerra, le escribe a Russell diciendo que ha terminado el libro

de su vida: "creo que finalmente he resuelto nuestros problemas. Esto puede parecer arrogante, pero no puedo dejar de creerlo".

Lo que Wittgenstein acaba de producir es uno de los libros de filosofía más influyentes del siglo veinte. Hoy se lo conoce con el título un poco rimbombante que le encontró G. E. Moore cuando iba a ser publicado en Inglaterra: *Tractatus logico-philosophicus*. Moore tomó la idea de una obra de Spinoza y no es nada raro que el texto de Wittgenstein le haya hecho pensar en el judío de Amsterdam. El *Tractatus* se parece enormemente a la *Ethica more geométrico demonstrata*: los dos libros se apoyan en una estructura "matemática", es decir, avanzan proposiciones que luego analizan, descomponen y fundamentan; los dos tienen una atmósfera intransferible que exige una lectura meditada; los dos se lanzan de lleno a su tema sin mayores preámbulos para, cada uno a su manera, construir un mundo; los dos exigen ser leídos hasta el final antes de poder fijar posición sobre su contenido. Más aun, en abierta oposición con lo que piensa la mayor parte de sus lectores, Wittgenstein sostuvo siempre que el problema fundamental de su libro era una cuestión ética.

El *Tractatus* es probablemente el libro más contradictorio que jamás se haya escrito. Su historia es una sucesión de equívocos que a veces se parece a una comedia y a veces a una tragedia. Para empezar, hay una gran contradicción entre el entusiasmo que Wittgenstein puso en su obra y las dificultades que tuvo para publicarla. Durante todo el año 1919 intentó conseguir un editor pero recibió una negativa tras otra. Los rechazos eran particularmente humillantes porque provenían de los principales editores de Viena. Para tener una opinión diferente, Wittgenstein envió una copia del trabajo al lógico alemán Gottlob Frege, que era uno de los intelectuales que más admiraba. Pero el veredicto que recibió fue desolador: Frege no había entendido una

palabra del texto y le recomendaba reescribirlo desde cero. Ese no era un libro que pudiera ser leído. Finalmente, y gracias al apoyo de Russell, la obra fue admitida en una publicación periódica que se editaba en Leipzig, pero el texto apareció repleto de errores y, para peor, no tuvo ninguna repercusión.

Las cosas sólo empezaron a cambiar en 1922, cuando Russell, Moore y Keynes consiguieron publicar en Londres una versión bilingüe en inglés y alemán. Esta es la primera vez que se utiliza el título de *Tractatus* y así se lo conocerá desde entonces. Pero aunque el libro tuviera su título definitivo, los problemas no habían hecho más que empezar. Por lo pronto, la nueva edición apareció precedida de un prólogo de Russell que a Wittgenstein no le gustó nada. Puede que en esto haya habido algo de su eterno inconformismo, pero es indudable que Russell dejó deslizar algunos ecos de sus diferencias con el autor. En todo caso, lo que resulta claro es que lo que Russell creyó leer en ese texto fue algo muy diferente de lo que Wittgenstein creyó haber escrito. Y ese problema no hizo más que amplificarse con el paso del tiempo.

Aquí encontramos la segunda gran contradicción del *Tractatus*. Mientras Wittgenstein lo escribió con el rigor formal de una obra matemática, definiendo cada uno de los términos que empleaba, dándole al texto una estructura lógica bien visible y utilizando frases casi telegráficas, el resultado dio lugar a la más variada serie de interpretaciones que se pueda concebir. Este es un desenlace francamente inesperado si tenemos en cuenta lo que el propio Wittgenstein escribió en el prólogo: "El libro trata de problemas de filosofía y muestra, al menos así lo creo, que la formulación de estos problemas descansa en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje. Todo el significado del libro puede resumirse en cierto modo en lo siguiente: todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad; y de lo

que no se puede hablar, mejor es callarse".

Wittgenstein creía haber hablado con claridad, pero la historia posterior dejó en evidencia que estaba equivocado. El *Tractatus* ha sido visto por sus diferentes lectores como un texto de lógica, como un escrito ético, como una reflexión sobre la estética, como una obra de metafísica y hasta como un tratado de teología. Probablemente tenga algo de cada una de estas cosas, pero tal vez su rasgo principal sea la capacidad de atraer y de apasionar a personas con intereses intelectuales totalmente disímiles.

Los primeros admiradores del *Tractatus* fueron los filósofos del positivismo lógico, es decir, aquellos pensadores que rompieron con la filosofía tradicional y se propusieron demostrar que la metafísica no era más que un conjunto de falsos problemas y de confusiones lingüísticas. El movimiento que los agrupaba se llamó el Círculo de Viena y el libro de Wittgenstein se convirtió en algo así como su texto sagrado.

Parece difícil negar que el texto del *Tractatus* daba pie a esta interpretación. El propio Wittgenstein lo presenta como una denuncia contra la filosofía corriente y el absurdo de sus enunciados: "la mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito en materia filosófica no son falsas, sino sin sentido". Los más profundos problemas son en el fondo grandes confusiones. Se trata, ironiza Wittgenstein) de cuestiones como intentar saber "si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello". La tarea de una verdadera filosofía es, pues, la de hacer una "crítica del lenguaje". Se trata de mostrar los equívocos y confusiones lingüísticas sobre los que están contruidos los falsos problemas de la tradición filosófica. Fuera de ese trabajo crítico no hay nada) y por eso la filosofía es en cierto modo una actividad autodestructiva: consiste en mostrar que no hay preguntas claras que hacerse) que "no hay enigma". La tarea principal del filósofo

(y esto es lo que intentarán hacer los positivistas lógicos) consistirá en construir un lenguaje artificial donde cada signo tenga un único significado. Así podremos evitar las ambigüedades y confusiones "de las que está plagada la filosofía".

Los positivistas lógicos convirtieron a Wittgenstein en su héroe porque) según ellos, había dicho que los únicos problemas auténticos eran los de la ciencia y los de la lógica. Todo parecía estar muy claro a sus ojos (como les gustaba a los positivistas) pero en realidad todo era extremadamente confuso. Wittgenstein) en efecto, no criticaba a la filosofía por haber intentado hablar de cuestiones inexistentes, sino por haber intentado hablar de aquello que no podía - ser dicho: "hay ciertamente lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico". El malentendido surgió porque los positivistas leían esta frase en un tono peyorativo, mientras que Wittgenstein la tomaba absolutamente en serio: el que no se pueda hablar de algo no implica que ese algo carezca de importancia; de hecho, lo indecible es justamente lo decisivo.

Aquí es donde encontramos la tercera y principal contradicción del *Tractatus*: cuando llegamos al final, resulta ser un libro que se anula a sí mismo. Sirve para ver en qué ha fallado la filosofía tradicional y para entender cómo ha de construirse una correcta imagen del mundo, pero tal imagen no involucra solamente lo que se dice, sino también lo que no puede decirse y solamente "se muestra". Todo lo que puede ser dicho tiene un carácter provisorio. Nos prepara para ponernos delante de lo que no podemos expresar pero no tiene un valor definitivo. Es, dice Wittgenstein, como construir una escalera para tirada después de haber subido. "Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo: que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido". Esto es justamente lo que expresa la última frase del

libro, que ha terminado por convertirse en una de las fórmulas más famosas de la historia de la filosofía: "de lo que no se puede hablar, mejor es callarse". El *Tractatus logico-philosophicus* termina en un silencio.

El malentendido entre Wittgenstein y sus entusiastas lectores no podía ser mayor. Para los miembros del Círculo de Viena Ludwig era el gran antimetafísico, el hombre que había puesto a la lógica en el corazón mismo de la filosofía. El propio Wittgenstein en cambio, estaba cada día más místico. "Mi libro -dice en una carta- consta de dos partes: la que ha sido presentada más aquella que no he escrito. Es precisamente esta última la que realmente importa". Sus relaciones con los miembros del Círculo fueron durante años un juego patético de confusiones y malentendidos. Sus admiradores le escribían y lo convocaban permanentemente a sus reuniones; él postergaba una y otra vez la cita. Cuando finalmente se encontraron, las cosas rodaron del peor modo posible: mientras los positivistas hablaban de la destrucción de la metafísica y del análisis lógico del lenguaje, Wittgenstein les leía fragmentos del poeta hindú Rabindranath Tagore.

Pese a todas estas contradicciones, el *Tractatus* le devolvió a su autor la fama y la influencia que había tenido en sus primeros tiempos de Cambridge. Además la guerra había terminado y Ludwig había vuelto sano y salvo a la vieja casa familiar. De hecho, era el único de los hermanos Wittgenstein que no estaba muerto ni mutilado, y si bien la economía de la familia había sufrido algunos golpes, él seguía siendo uno de los hombres más ricos del planeta. La normalidad se había restablecido (aunque fuera bajo la forma de una dura posguerra), su prestigio como filósofo aumentaba, sus posibilidades materiales eran inmensas. ¿Había llegado el momento de sentar cabeza y de vivir, pasados ya los treinta años, una vida menos ajetreada que la que había

conocido hasta entonces?

Tal vez ese momento había llegado, pero esa no era la opinión de Ludwig. La primera medida que tomó no bien instalado en Viena fue renunciar a su herencia en beneficio de sus hermanos. Ya al comienzo de la guerra había mostrado poco interés por conservar su fortuna y había hecho una donación anónima de 100.000 coronas a un grupo de artistas vieneses. Pero ahora su decisión era radical y definitiva, porque desconfiaba de los efectos que el dinero podía tener sobre sí mismo y sobre los demás. No quería ser valorado por lo que tenía sino por lo que era. Tomada esta decisión, el siguiente paso fue, una vez más, cambiar de vida: con el *Tractatus* había dicho lo que tenía que decir en filosofía y ahora trataba de avanzar en otras direcciones. Las alternativas que se proponía eran hacerse maestro de escuela o entrar en un monasterio.

Es que el Wittgenstein que había vuelto de la guerra no se parecía en nada al que alguna vez había soñado con pilotear aviones: sus sobrinos se asombraban de ver al más joven de sus tíos convertido en un hombre sombrío y estricto; su antiguo amigo Russell se lamentaba de que hubiera retornado "completamente místico". Ludwig abandona el palacio familiar, pasa a vivir en una casa modesta y se inscribe en un instituto de formación pedagógica. En 1920 saldrá de allí con un título de maestro y, casi convertido en un asceta, pasará las vacaciones en un monasterio trabajando como jardinero. Al año siguiente será enviado como maestro a un pueblo de montaña perdido en la campiña austríaca.

"La situación se había vuelto decididamente rara. Mientras el *Tractatus* iniciaba su marcha triunfal en el mundo filosófico y el nombre de Wittgenstein era pronunciado con respeto por un creciente número de intelectuales, su autor permanecía lejano y misterioso, ocupándose de la formación

elemental de un puñado de niños pueblerinos que iban a la escuela sin zapatos. Estaba allí buscando lo que no había encontrado en los selectos ambientes de Cambridge y de Viena: la bondad natural, la pureza humana, la simplicidad originaria. Creía que esos eran los remedios que necesitaba su alma atormentada y se había convencido, leyendo a Tolstoi, que iba a encontrarlos entre los campesinos pobres y sencillos.

Lo que en realidad va a encontrar es una gran desilusión. En los pueblitos de montaña donde vive entre 1920 y 1926 descubre tardíamente que los campesinos reales no son tan sencillos ni tan puros como Tolstoi los describió. Se topa otra vez con la mezquindad, con la pequeñez, con la maldad, y reacciona como un adolescente desencantado. "Los hombres de Trattenbach son malvados", le escribe a Russell desde un remoto pueblo que lleva ese nombre. Y recibe desde Cambridge una respuesta bien escéptica: "Todos los hombres son malvados". La discusión no tiene nada de interesante.

Wittgenstein no tuvo demasiado éxito en esa tarea docente a la que se dedicó en cuerpo y alma. Solamente en uno de sus destinos consiguió impactar profundamente a sus alumnos, hasta el punto de que medio siglo después se lo recordaba con veneración. Pero cuando intentó hacer salir de la campiña a sus estudiantes mejor dotados (una iniciativa contradictoria con sus convicciones tolstoianas) se encontró con la cerrada e inmovible resistencia de los padres.

Una vez más, la aventura terminó de la peor manera. En su tercer destino Wittgenstein se gana la antipatía de los adultos y es acusado ante las autoridades de maltratar a sus alumnos. Es casi seguro que la acusación era falsa y que fue preparada por los campesinos con una premeditación nada tolstoiana. Probablemente ese hombre de modales refinados, de familia rica y con una cabeza



construida en Cambridge, cometió todos los errores necesarios para convertirse en un personaje odioso a ojos de esos campesinos que él idealizaba o despreciaba, pero que nunca llegó a comprender. Como sea, el hecho es que el asunto pasó a mayores y Wittgenstein, terriblemente deprimido y decepcionado, abandonó para siempre su vida de maestro rural. Para recuperarse volvió durante algún tiempo a su trabajo de jardinero en el convento de Hütteldorf, mientras los círculos filosóficos no hacían más que hablar de sus ideas.

Los historiadores de la filosofía, en una actitud un poco arrogante, suelen llamar "los años perdidos" a este período de la vida de Ludwig. Pero fue justamente en esta etapa que Wittgenstein produjo el segundo y último libro que publicó en vida. No se trata, por cierto, de un libro de filosofía, hasta el punto de que pudo haber sido escrito por alguien que jamás hubiera leído el *Tractatus*. Porque lo que publicó Wittgenstein en 1926 fue un diccionario.

No un diccionario de filosofía sino un diccionario a secas, concebido para ser usado en las escuelas. La obra tuvo una buena acogida, al punto de que Ludwig tuvo menos problemas para editada que los que había debido enfrentar en tiempos del *Tractatus*.

Ingeniero, filósofo, soldado, jardinero, maestro de escuela y autor de diccionarios, daba la impresión de que a Wittgenstein le quedaban pocas cosas por probar. Pero no era así como él veía las cosas. Apenas vuelto a Viena se embarcó en una nueva aventura que le permitió dejar otra huella de su paso por el mundo. Su hermana Margarete acababa de casarse con un hombre rico y quería construirse una casa. No una casa cualquiera, sino una que reflejara las concepciones estéticas y arquitectónicas del momento. El arquitecto elegido fue Paul Engelmann, que había

sido alumno de Loos y era un viejo amigo de la familia. Pero en esa época se produce el fracaso de la aventura pedagógica y el retorno a Viena de un Ludwig derrotado y deprimido. Su hermana, preocupada por su estado anímico, lo invita a participar en el proyecto con la esperanza de que eso lo ayude a salir del pozo. Y la idea es efectivamente buena, porque Ludwig acepta, sale de la depresión y se apasiona hasta el punto de desplazar a Engelmann y seguir a solas con el proyecto. Wittgenstein dibujará los planos, diseñará hasta los más pequeños detalles y dirigirá personalmente las obras. Toda su pasión y toda su capacidad de trabajo se concentrarán durante dos años en esta empresa.

La casa que construyó Wittgenstein está fuertemente inspirada en las ideas vanguardistas de Adolf Loos, que había rehabilitado materiales como el vidrio y el hormigón al tiempo que se proponía "expulsar al arte de la arquitectura". Pero esa casa era además una materialización de las ideas que el propio Wittgenstein había defendido en el *Tractatus*. En su libro había dicho que "ética y estética son lo mismo" y ahora se proponía construir una casa "profundamente ética", es decir, una casa donde se combinaran la nobleza de las formas, la claridad del diseño y la ausencia más absoluta de lo puramente ornamental. Su hermana Hermine cuenta que "Ludwig diseñó cada ventana, cada puerta, cada reja, cada radiador de calefacción según las proporciones más nobles y con la misma exactitud que si se hubiera tratado de instrumentos de precisión. Y vigiló con su energía intransigente que cada cosa fuera ejecutada con esa misma precisión". Como recuerdo de ese esfuerzo queda el lamento de un cerrajero que fue recogido en las memorias de su hermana: "Pero Herr Ingenieur, ¿un milímetro por aquí o por allá es realmente tan importante para usted?".

La casa quedó terminada en 1928 y es, junto con algunas esculturas, la principal obra material dejada por Wittgenstein. Sin

embargo, y como pasó con casi todo lo que Ludwig hizo en su vida, unos años más tarde se declaraba insatisfecho del resultado: "La casa que hice para Gretl es el producto de una finesse, el resultado de mis buenas maneras, la expresión de una gran comprensión (por una cultura, etc.). Pero la vida originaria, la vida salvaje que debería desencadenarse, está ausente". Hasta cuando se auto critica, la soberbia de Wittgenstein es bastante inaguantable.

Y después de la arquitectura, ¿qué más podía hacer? Wittgenstein ha pasado de la filosofía a la mística, de la mística al ascetismo y del ascetismo a la creación plástica. Ahora, a los cuarenta años de edad, da un nuevo salto de acróbata y una vez más cambia de vida: es la hora de la reconciliación con Inglaterra y del retorno a la filosofía.

Lo que en general se conoce como "la segunda estadía en Cambridge" empezó de un modo que confundió a mucha gente: Ludwig retornó para obtener su doctorado y presentó como tesis el viejo *Tractatus*. Aparentemente, el hombre que retornaba era el mismo que se había ido quince años antes. Pero pronto quedó claro que eso no era más que una ilusión. El nuevo Wittgenstein había cambiado tanto que podría ser un filósofo distinto y hasta enfrentado con el anterior. Por eso sus biógrafos hablan de un Wittgenstein I y de un Wittgenstein II, como si se tratara de un rey o de un papa.

La primera tarea que emprendió el nuevo Ludwig fue la crítica del propio *Tractatus*, al que presentó como un repertorio de ilusiones filosóficas. Luego pasó a atacar las pretensiones desmesuradas de los lógicos y, en especial, del programa de construir un lenguaje ideal, sustitutivo del habla corriente.

(Ese programa, dice Wittgenstein, es como pretender arrasar una ciudad para construir otra nueva, cuando de lo que se trata es de entender el recorrido sinuoso de sus calles y el sentido de sus

monumentos.) Por último la emprendió contra los científicos (los matemáticos en especial), a los que acusó de perseguir quimeras y de alimentar supersticiones.

Como era de esperar, este radical cambio de óptica le trajo nuevos problemas. Cuando en 1933 aspira a una plaza en el Trinity College, el primer informe que hace Russell casi le cuesta la descalificación. Solamente la tolerancia de su antiguo amigo Moore evitó que la tentativa fracasara. Es que, a ojos de los lógicos, Ludwig se había convertido en un traidor. "Se inclinó ante el sentido común -dice el aristócrata Russell- como Tolstoi se inclinó ante los campesinos." Y no sólo eso. Al iniciar su actividad docente, Ludwig practica un estilo que escandaliza a mucha gente. La habitación que ocupa en el college se convierte en un santuario al que sólo accede un pequeño grupo de estudiantes. Allí Wittgenstein cumple una especie de rito secreto: gesticula, queda en silencio largo rato, se hace preguntas y se las contesta como si estuviera solo. Sus admiradores dicen que Wittgenstein no enseña sino que hace filosofía. Sus enemigos (los tiene a montones) dicen que simplemente hace su número.

Sus costumbres y sus gustos no son, además, los que se esperan de un profesor de Cambridge: constantemente se lo encuentra en clubes nocturnos donde se escucha jazz, lee novelas policiales barata que se hace traer de Estados Unidos y es un enamorado del cine americano que los europeos desprecian (preferentemente los westerns). Se declara enemigo del cine "culto" europeo y -sentado siempre en la fila más próxima de la pantalla- afirma: "Odio esas películas en las que el camarógrafo se entro mete en la acción para mostrar lo habilidoso que es".

Wittgenstein da clases, discute y escribe, pero no publica. Se ha vuelto un obsesivo de la escritura perfecta y vive torturado por el temor a la banalización de sus ideas. "La claridad

a la que aspiro -afirma- es la claridad absoluta." Los títulos con los que hoy se conocen algunos escritos de esa época ("Cuaderno azul", "Cuaderno marrón") no tienen nada de metafórico: simplemente aluden al color de las tapas de los cuadernos donde Ludwig acumulaba miles de páginas que fueron publicadas tras su muerte. Su lenguaje ha cambiado radicalmente. El tecnicismo feroz del *Tractatus* ha dado lugar a un vocabulario más corriente y a una argumentación espiralada. Por todas partes aparecen nuevas palabras y expresiones que, con los años, transformarán el modo de hablar de los filósofos: "juegos de lenguaje", "aire de familia", "caja de herramientas", "manera de ver", "forma de vida", "gramática de los colores".

Los temas que le preocupan siguen siendo los mismos de la primera época. Continúa preguntándose sobre los límites del mundo y del lenguaje, busca el sentido profundo de expresiones como "comprender" o "significar", conserva la distinción entre lo que puede ser dicho y lo que sólo puede ser mostrado

Mantiene además, aunque reformulada, una idea central del primer período: los llamados problemas filosóficos son puros malentendidos. Aparecen cuando el lenguaje se desvincula de las "formas de vida" y empieza a "girar en el vacío" (las metáforas son un lugar donde sobrevive -el Wittgenstein ingeniero). El único papel de la filosofía es terapéutico y consiste en descomponer los falsos problemas. La filosofía es, por lo tanto, una disciplina que debe eliminarse a sí misma. Un hombre que estuvo varias veces a punto de terminar con su vida produce un pensamiento que se suicida.

La segunda guerra mundial agregará algunas perlas a su biografía. Con la anexión de Austria a la Alemania nazi, Ludwig perderá su pasaporte y se verá obligado a adoptar la nacionalidad británica. Para cumplir su servicio civil trabajará como simple

laboratorista en un hospital de Newcastle, pero al mismo tiempo heredará la cátedra de Moore en la Universidad de Cambridge. Al final de su agitada vida, Wittgenstein ha terminado por convertirse en un respetable profesor universitario. Su trabajo se vuelve más sistemático y sus investigaciones filosóficas se extienden a la psicología, que es una de sus pasiones más antiguas.

Con este nuevo giro parece que, finalmente, el momento de sentar cabeza ha llegado. Wittgenstein ha obtenido una de las cátedras más codiciadas del mundo académico y tiene todo un futuro por delante. El solo hecho de ser el heredero de Moore lo convierte en una figura central y casi venerable entre los universitarios. Ludwig está llegando a los sesenta y parece, finalmente, haber encontrado la paz. Pero tal vez ni él sepa que apenas se trata de la calma anterior a una nueva tormenta.

Hacia el final de la guerra Wittgenstein termina por convencerse de que la filosofía no es una disciplina sino una forma de vida: no hay que estudiar filosofía sino vivir filosóficamente, y para eso no hay nada mejor que abandonar el oficio de filósofo y dedicarse a una actividad "decente". Eso es lo que recomendará a sus sorprendidos alumnos y amigos, y eso es lo que él mismo terminará por hacer en 1947, cuando renuncia a la cátedra que había obtenido ocho años antes. Aunque no lo sabe, le quedan algo menos de cuatro años de vida. Pero todavía tiene tiempo para dar una última voltereta de artista.

Luego de renunciar a su cátedra en Cambridge, Wittgenstein se recluye en un pueblo de pescadores de Irlanda y pasa varios meses en la soledad más absoluta. Se está esforzando por poner punto final a un nuevo libro que presentará lo esencial de su segunda filosofía. Hace más de diez años que trabaja en el proyecto, pero las cosas son tan difíciles como en tiempos del *Tractatus*. Para peor, desde hace algún tiempo sufre continuos

problemas de salud. Las cosas se harán definitivamente graves en 1949 cuando, durante una estadía en Estados Unidos, se le diagnostica un cáncer. Su primera reacción es volver a Inglaterra: "No quiero morir en América. Soy un europeo. Quiero morir en Europa."

Todavía tendrá oportunidad de vivir dos años más y de escribir un prólogo para el libro que se resigna a dejar inacabado: "Me hubiera gustado producir un buen libro -escribe-. Eso no ha sucedido, pero ya pasó el tiempo en el que podría habedо mejorado". La enfermedad debilita progresivamente su capacidad de trabajo. Él lo sabe y escribe en una carta: "sé que la vida debe terminar y que la vida del espíritu es la primera en interrumpirse". Pero esta aceptación tiene también su costado dramático: "si uno no tiene otra cosa que un cierto talento, ¿qué debe hacer cuando ese talento empieza a desaparecer?".

El libro inconcluso fue editado siete años después de su muerte con el título de Investigaciones filosóficas. Es una obra mucho más larga y variada que el viejo *Tractatus*, hasta el punto que puede desilusionar a quien vaya en busca de algo parecido. Si su primer trabajo era técnico, estructurado y riguroso, el segundo es mucho más flexible y fragmentario. "Este libro es en realidad sólo un álbum", dice Wittgenstein en el prólogo, y eso no se debe a que la muerte le haya impedido terminarlo.

Es que su segunda filosofía es profundamente antiteórica. La intuición de fondo que aletea en las páginas de las Investigaciones es que no hace falta construir grandes estructuras explicativas porque lo que precisamos no es explicar sino ver. De lo que se trata es de encontrar un "punto de vista fecundo" para empezar a percibir lo que tenemos delante de los ojos. Por eso, su nuevo libro es musical y pictórico. Nos pasa con el mundo, dice Ludwig, lo mismo que nos ocurre cuando escuchamos una obra

musical y permanecemos sordos a su tema y a sus variaciones. y lo que podemos esperar de la filosofía es lo mismo que podemos esperar de un buen pintor: la propuesta de un punto de vista sobre el mundo al que no habíamos accedido antes. Por eso, "las anotaciones filosóficas de este libro son como un conjunto de bosquejos de paisajes...".

Paradójicamente, este segundo libro interrumpido por la muerte tuvo con el paso de los años más influencia que el primero. Toda una manera de hacer filosofía, que nació en Cambridge y en Oxford pero ha llegado a conquistar cierta universalidad, tiene su origen en esos fragmentos que no se dejan ensamblar. La paradoja es doble, no sólo porque se trata de un libro inconcluso sino porque es una obra que hubiera podido permanecer escondida o que (tantas aventuras e impulsos suicidas mediante) bien podría no haber sido escrita. Por eso alguien se preguntó hace algunos años "a qué se parecería hoy la filosofía en Inglaterra y Estados Unidos si no hubiera habido el accidente Wittgenstein".

Genial, excéntrico, megalómano, insoportable, fascinante, patético, deslumbrante, conservador, individualista, caprichoso, profundo. Wittgenstein ha obligado a sus biógrafos a esmerarse en la elección de los adjetivos. Murió el 29 de abril de 1951 en Cambridge y, según cuentan, sus últimas palabras fueron: "Diles que esta vida ha sido maravillosa".

Para escribir este artículo me apoyé fundamentalmente en los siguientes libros: Jacqueline Bouveresse: Wittgenstein: La rime et la raison (París, Les Éditions de Minuit, 1973); Christiane Chauvré: Ludwig Wittgenstein (París, Seuil, 1989); K.T. Fann: Ludwig Wittgenstein: the Man and his Philosophy (Nueva Jersey y Sussex, Humanities Press & Harvester Press, 1967); Brian McGuinness: Wittgenstein. A Life (Duckworth, 1988, existe traducción española de Alianza Editorial, 1994); Ray Monk: Wittgenstein. The Dury of Genius (Londres & Nueva York, Jonathan Cape & Free Press, 1990, hay traducción española de Editorial Anagrama, 1996); Bertrand Russell: Portraits from Memory (Londres, Allen & Unwin, 1959); Georg H. von Wright: Wittgenstein (Oxford, Blackwell, 1982); Ludwig Wittgenstein: Cartas a Russell,



Keynes y Moore (Madrid, Taurus, 1995).

A lo largo del texto hay citas o alusiones a los siguientes pasajes del Tractatus: 3.323, 3.324, 3.325, 4.003, 4.112, 6.421, 6.5, 6.522, 6.53, 6.54 Y 7. Lo mismo ocurre con los siguientes párrafos de las Investigaciones filosóficas: 7,11,31,47,49,51,54,66,67, 90, 109, 124, 125, 126, 144,201, 599 Y XI. La cita acerca del "accidente Wittgenstein" está tomada de J.O. Wisdom: "Esotericism" (Philosophy, oct. 1959).

Debo a una conversación con Jean Ladriere la idea del paralelismo entre el Tractatus y la Ética de Spinoza.

La casa que Wittgenstein construyó en Viena sigue en pie. Hoyes ocupada por una embajada y en ciertas ocasiones puede ser visitada. La dirección es: Kundmannngasse 19, Wien. La tumba de Wittgenstein (una lápida desnuda con su nombre y los años de nacimiento y muerte) puede verse en el cementerio St. Giles de Cambridge.

Prácticamente todas las obras de Wittgenstein están traducidas al castellano por diversas editoriales. Son particularmente útiles las ediciones bilingües del Tractatus (Madrid, Alianza, primera edición de 1973 abundantemente reimpresa, traducción de Enrique Tierno Galván) y de las Investigaciones filosóficas (coeditada en 1988 por Editorial Crítica y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México)

---