

GOOD BYE PLATÓN

Filosofía a martillazos

Josep Muñoz Redón



**Josep Muñoz
Redón**

Good Bye, Platón

Filosofía a martillazos

Se ha considerado la historia de la filosofía después de Platón como un conjunto de notas a pie de página de sus diálogos, pero ¿hay verdadero pensamiento después del sabio de anchas espaldas?, ¿cómo ha surgido?, ¿quién lo ha suscrito?, ¿es posible huir de su sofocante regazo?

Estamos acostumbrados a leer el progreso filosófico a partir de nuevos conceptos que se van incorporando en su desarrollo, ahora se trata de quitar antes que añadir: sin alma, sin Dios, sin dinero, sin sexo, sin trabajo, sin sentido, sin esperanza, sin vergüenza... Un recorrido por los grandes temas de

la filosofía de la mano de sus protagonistas, de Diógenes a Michel Onfray, pasando por Aristóteles, santo Tomás, Wittgenstein, Nietzsche, Foucault o Althusser entre los grandes nombres de la filosofía, pero también explorando senderos recoletos como los del "filósofo sin cuerpo" Jean-Baptiste Botul, Hazlitt, Maréchal, Musonio o Jules Lequier.

¿Filosofía a martillazos? Un ejercicio de deconstrucción de la historia de la filosofía que puede contribuir a aumentar la capacidad para pensar con libertad, arremetiendo contra el envaramiento o los abalorios que habitualmente encorsetan el

género. Un camino que sin duda nos acerca a nuestro horizonte utópico: pensar la vida, vivir el pensamiento.

Un delicioso cuaderno de bitácora para explorar los vericuetos de la filosofía, sin complejos, sin agobios y sin concesiones al dogmatismo, la fatuidad o el aburrimiento.

Nacido en Sant Sadurní d'Anoia en 1957, es profesor y escritor. Ha publicado con un notable éxito de público y crítica más de veinte libros, entre los que destacan *Sólo sé que no sé nada* (Ariel, 1996), *Filosofía de la felicidad* (Anagrama, 1999), *Tómatelo*

con filosofía: ideas para mitigarlos males del espíritu (Paidós, 2001), *El libro de las preguntas desconcertantes* (Paidós, 2000), *El espíritu del éxtasis: la religión de la vida* (Paidós, 2001) y *La cocina del pensamiento* (RBA, 2005). Ha sido galardonado, entre otros, con el Premio Serra i Moret (1995) convocado por la Generalitat de Catalunya, Premio Educación y sociedad (1996) convocado por el MEC, Finalista XVII Premio Rosa Sensat de Pedagogía (1997), Premio Pere Calders de Literatura (1998) convocado por la Generalitat de Catalunya, Mención de Honor XXV Premios Baldiri Reixac (2003), Premio Sent Soví de Literatura

gastronómica (2004).

Colabora habitualmente en diversos medios de comunicación, entre los que cabe destacar una sección fija de filosofía en el programa de Com Radio: *Tal com som*.

Josep Muñoz Redón

1. a edición: enero de 2007

© 2007: Josep Muñoz RedónJosep

Muñoz Redón

ISBN: 978-84-344-5404-3

*Para Laura, Miquel y Sonsoles,
sin duda.*

«Les idées viennent en marchant, disait Nietzsche. La marche dissipe la pensée, professait Sankara. Les deux thèses sont également fondées, donc également vraies.»
CIORAN

«La filosofía no me ha dado casi nada, pero me ha ahorrado tantas cosas.»
SCHOPENHAUER

FILOSOFÍA BARATA (PRÓLOGO)

El miedo a la página en blanco es terrible. Ninguna de las técnicas que conozco, por muy avaladas que estén, me ha permitido superarlo del todo. Ni el alcohol, ni el sexo, ni otros ejercicios violentos han dado el resultado apetecido. No he podido improvisar un escritorio en la espalda de una amante,

como recomienda Voltaire, porque no he encontrado ninguna lo suficientemente comprensiva. El aroma dulzón de las manzanas pudriéndose, a mi modo de ver, no tiene el poder taumatúrgico que sugiere Schiller. Soy incapaz de escribir desnudo, como recomiendan Víctor Hugo o Benjamín Franklin; o postrado, como proponen Stevenson o Capote; o excitado, como se le supone a Sade. Sólo he podido superar estas evidentes carencias con tesón y picardía.

Pero si el pavor a la página en blanco es lacerante, mucho más temible es el *horror vacui*, el miedo al vacío: la sensación de estar ocioso, sin ocupación, exhausto, desvalido, falto de

ideas, con que se enfrenta un escritor cuando acaba un libro y aún no ha empezado el siguiente. A la hora de analizar cómo he salvado este pánico escénico que atenaza la imaginación del creador, que no se resigna a vivir sin estar maquinando algo nuevo, me remito a la experiencia, que siempre es un grado. Un clavo saca otro clavo. Si se me pide que sea un poco más explícito, habré de añadir que constato cómo en anteriores planteamientos literarios he utilizado dos sistemas básicos para eludirlo: el método inductivo y el deductivo.

El primero parte de la recopilación de ideas dispersas coincidentes en algún

punto impreciso, que en un primer momento pasa desapercibido. La suma de estos pensamientos estructurados a partir de ese núcleo común, da como resultado el cañamazo de la obra que se impone y procura sacar la cabeza por las rendijas que deja la vida cotidiana. En cambio, el procedimiento deductivo es completamente distinto. No se parte de un conjunto de elementos deshinchados, sino que surge a partir de una sola partícula que tiene el magnetismo suficiente para perdurar en el tiempo y atraer a su entorno las ideas que flotan a la deriva en el intelecto. Esta segunda modalidad es fruto de la insistencia, la reiteración, el volver a la

carga, de un mismo pensamiento que se impone hasta la obcecación y que no abandona su presa hasta que ve reconocida su soberanía en negro sobre blanco. El presente desvarío sólo puede entenderse en el contexto aciago de esta segunda disposición.

El primer libro que tuve la fortuna de publicar en una editorial de la máxima categoría gozó de un amplio reconocimiento de público y crítica (sus continuas reediciones confirman, cuando menos, la primera afirmación). A pesar de ello, durante mucho tiempo me ha perseguido el título de una de las reseñas recogida en un periódico autonómico: «Filosofía barata».

Supongo que la autora del artículo, madre de familia, ciudadana ejemplar, huelga decir que, una persona eminente de contrastada solvencia intelectual, como lo demuestran sus posteriores escarceos en el ámbito novelístico, quería con ello denunciar el carácter pretendidamente simple, humorístico, anecdótico, popular, si cabe, del mencionado trabajo. Razón no le faltaba. Aunque no la suficiente, ya que en uno de los tramos de su comentario comparaba el libro con las obras de Jostein Gaarder y Fernando Savater, autores que atesoran múltiples cualidades, la mayoría de las cuales no compartimos desgraciadamente ni la

gacetillera en cuestión, ni por supuesto, el autor del trabajo reseñado. Hoy en día, mis acreedores aún se lamentan de que los lectores no captasen este apasionado elogio subliminal.

En un primer momento pensé aprovechar el calificativo supuestamente vejatorio que me había adjudicado la periodista, para recrear en un futuro proyecto los ámbitos de pensamiento donde la filosofía se había practicado gratis: el ágora de Atenas (Sócrates, Platón, Aristóteles), los cafés de Saint Germain de París (Sartre, Barthes...), el tonel de Diógenes, las sobremesas de Kant o las saunas de San Francisco (Foucault)... Pronto descarté esta idea

por encontraría demasiado frugal. El regalo, inmerecido e indeseado, dicho sea de paso, que me había hecho aquella buena mujer era mucho más sugerente y su poder evocador y provocativo trascendía este primer bosquejo.

En este punto quiero traer a colación a Kant. Y es que el padre del criticismo es conocido, entre otras muchas cosas, por la distinción que hizo entre filosofía escolástica y mundana. La filosofía es, para el filósofo de Königsberg, una clase de sabiduría perfecta que nos muestra, en dos modalidades, los objetivos últimos de la razón humana. En su concepto escolástico, comprende una provisión suficiente de

conocimientos racionales y una vinculación de los mismos con la idea del todo, que no es poco. Mientras que, en su concepto mundano, pretende hallar la máxima suprema que pueda regular el uso de nuestra razón, entendiendo por tal el principio interno de elección de los diversos objetivos personales. Es decir, clarificar los sistemas que nos permiten tomar decisiones prácticas y, en definitiva, vivir como personas.

Ha sido muy polémica la cuestión del rango de las dos concepciones. Para algunos comentaristas la primera acepción comprende la segunda, con lo cual entienden que esto le confiere un estatus superior; mientras que para

otros, la primera no tiene sentido sin la segunda y siempre desplegaría su poderío formal en función de ésta. Soy de estos últimos. Entiendo que la cúpula del idealismo trascendental es la ética o la filosofía práctica, utilizando un concepto muy en boga.

Dicho esto, pues, cuando mi involuntaria benefactora tildó mis planteamientos intelectuales como ventajosos, como mínimo económicamente, podemos suponer que, por oposición, entendía que existía también, una «Filosofía cara»: verdadera encarnación terrenal de la sabiduría celestial a la que ella se aferraba con uñas y dientes. Cabe

atribuir a esta categoría de pensamiento un cierto perfil lingüístico: si en el primer caso se supone que ha de ser comprensible y fluido para que pueda llegar a todo tipo de lectores, en el segundo, es técnico y restringido porque está reservado a una élite intelectual que ha superado numerosas pruebas previas; entre las más humillantes destaca su paso por la universidad.

Ciertamente, hace falta contar con un lenguaje que en determinadas ocasiones necesita recurrir a palabras técnicas. Pero, si no queremos pervertir su función primordial debe emplearse en dosis homeopáticas. Emplearlo exageradamente o instalarse en él

perpetuamente indica mezquindad, cuando no, necedad y usura.

No concibo la expresión del pensamiento sin la risa, la liviandad y la gracia. Como no concibo la vida sin estas mismas características, en dosis generosas. Para los que quieren convertir la filosofía en un gueto, no hay nada más seguro y efectivo que la gravedad que destila el lenguaje técnico. No me encuentro entre ellos.

Estoy convencido, como Diógenes Laercio, de que se puede ser profundo sin dejar por ello de ser liviano, si no divertido. Nadie me es más ajeno que aquellos que quieren convertir el cultivo del pensamiento en una práctica estéril

que sólo se alimenta de sus propios miasmas. Una de las principales características de la comunidad académica (y sus acólitos, entre los cuales tal vez se encuentre la plumífera mencionada) es su perseverancia en el error primordial que supone la práctica de concebir trabajos que nadie quiere redactar lo cual justifica, con creces, el hábito de la mayoría de los lectores de rehuirlos inmoderadamente: libros que nadie quiere escribir, que resultan impermeables a la lectura, ésta es la utopía de la academia. No, gracias.

En este ámbito, el placer, aunque sólo sea del texto, es siempre negado, reducido, excluido, en provecho de

valores fuertes, nobles, rancios: la verdad, la muerte, el progreso, el bien, la justicia... Se diría que la academia rechaza el placer porque no tiene suficiente entidad epistemológica, sugiere Barthes. El placer es sospechoso porque pretendidamente indica indulgencia, narcisismo, sentimentalismo. Todo residuo de hedonismo es culpable, cuando menos, de falta de combatividad. El viejo mito reaccionario del corazón contra la cabeza, los sentidos contra la razón, el deseo contra el deber, ahoga cualquier posibilidad de deleite en la lectura.

Algunos quieren un texto sin sombra, separado del autor que lo concibe, pero

es querer un texto sin fecundidad, frío, aséptico, huérfano, un texto estéril. El texto tiene necesidad de su sombra: «esta sombra es un poco de ideología, un poco de representación, un poco de sujeto: espectros, trazos, rastros, nubes necesarias: la subversión debe producir su propio claroscuro», escribe Barthes.

Porque la expresión del pensamiento está destinada a quien quiera oírla: el empresario o la prostituta, el proletario y el propietario, el ama de casa y el erudito. Todos caben en la casa común de la filosofía. La exclusividad esotérica que comporta el lenguaje técnico está reñida con la moderación, la vida y hasta, me atrevería a sugerir,

con la inteligencia.

La filosofía se dirige a todos para poder llegar a algunos. Los juegos de palabras, la ironía, el humor son una parte de la filosofía como lo son de la vida y quien no quiera entenderlo se tendrá que resignar a redactar esquelas donde se hace un panegírico de la disciplina que se colabora a enterrar. Leamos a Nietzsche, quien parece esbozar un cuadro afinado del asunto: «La dignidad de la filosofía misma ha llegado a ser algo ridículo, sin importancia, de modo tal que sus verdaderos amigos tienen el deber de protestar contra esta confusión y de mostrar al menos que sólo son ridículos

y sin importancia esos falsos servidores y esos indignos practicantes de la filosofía. Mejor aún, deberán demostrar por sus mismos actos que el amor a la verdad es una fuerza temible y poderosa». La filosofía ha sido secuestrada. Los académicos del liceo la tienen amordazada, inmovilizada con pesados grilletes conceptuales en los tobillos. Ya va siendo hora de que la liberemos. Queremos volver a encontrarla en la calle, la sobremesa, los cafés, las plazas y los talleres.

Lenguaje técnico contra lenguaje vulgar; filosofía esotérica ante filosofía exotérica; seriosidad opuesta al humor; endogamia enfrentada a exogamia;

teología versus teleología; aristocracia del saber contraria a la democracia del pensamiento; la anécdota rivalizando con el sistema; la ampulosidad antagónica del detalle; la teoría incompatible con la práctica; el afán de la verdad contrapuesto a la búsqueda de la felicidad; como decíamos, la «filosofía cara» proyectando su densa sombra de sospechas sobre la «filosofía barata».

Leyendo lo que una vez escribió Cioran a Fernando Savater encuentro algunas pistas para superar la supuesta antinomia: «Creo que hemos llegado a un punto en la historia en el que se hace necesario ampliar la noción de filosofía.

¿Quién es filósofo? Ciertamente no lo es el universitario que tritura conceptos, clasifica nociones y redacta sumas indigestas a fin de oscurecer las palabras del autor analizado. Tampoco lo es el técnico, por brillante o virtuoso que parezca, cuando se rinde a las retóricas nebulosas y abstrusas. Filósofo es aquel que, en la sencillez y hasta en la indigencia, introduce el pensamiento en su vida y da vida a su pensamiento. Teje sólidos lazos entre su propia existencia y su reflexión, entre su teoría y su práctica. No hay sabiduría posible sin las implicaciones concretas de esta imbricación».

Durante varios años, cuenta Onfray,

Cioran estuvo en contacto con uno de estos hombres, un vagabundo, un mendigo que lo interrogaba acerca de dios, el bien, la libertad, la justicia y el ser. Cioran afirma que nunca conoció a nadie con un valor especulativo más destacable: «Nunca conocí a alguien tan en carne viva, tan ligado a lo insoluble y lo inextricable». Un día Cioran confió a su visitante que lo consideraba un verdadero filósofo: no lo volvió a ver jamás.

Escribe Onfray como comentario a esta anécdota: «La antigüedad tenía esa preocupación por hacer de la filosofía una disciplina de la inmanencia. Hizo

falta que aparecieran los doctores de la Iglesia para que la sabiduría (o lo que se presentara como tal) se encerrara y especializara en los detalles verbales y el aspecto técnico. La universidad se ocupó de hacer el resto, domesticando el saber para volverlo inofensivo: actividad practicada por pares a quienes se entroniza mediante ceremonias de iniciación, la sabiduría se empobrece y pierde su potencia gozosa. Así, termina por parecerse a aquéllos que la engendran: se vuelve triste, gris, inútil e insípida, desconectada de lo real y confinada a zonas sin turbulencias».

Nada más lejos de nuestras pretensiones. Entiendo el cultivo del

pensamiento como un método que puede contribuir a que vivamos mejor. Y no sólo porque nos permite mitigar nuestras angustias, sino porque establece sólidos puentes entre aquello que pensamos y aquello que hacemos. Una cosa siempre deseable y tremendamente difícil de poner en práctica.

Con este objetivo primordial y retomando el tema de la definición de un proyecto que rehuya el despilfarro, cuando menos intelectual, esbozo un segundo planteamiento. Para ello y en un primer momento, me remito a Adolf Loos: el arquitecto de la Viena de Wittgenstein, uno de los padres del racionalismo y, por extensión, de la

arquitectura contemporánea; pero además, un prolífico articulista.

En su ensayo más célebre, *Ornamento y delito*, escrito en 1906, expone que la evolución de la cultura se da al eliminar todo ornamento de los objetos utilitarios. El uso de ornamentos determinaba las características de un estilo, pero Loos entiende la poca utilidad de éstos y es así como en sus proyectos adopta la completa eliminación de todo elemento no estructural. En este mismo libro Loos define el lujo a partir de dos características novedosas: el espacio y el silencio. Es decir, en nuestro tiempo, la suntuosidad de una casa vendrá dada

antes por la carencia de elementos decorativos que rompan la unidad de una especie de espacio primordial y el silencio que nos permitirá gozar de esta disposición abierta de los volúmenes en toda su plenitud. Sobre esta definición austera de boato contemporáneo se alza el presente trabajo.

Así es como se me ocurre transplantar la tesis del arquitecto al campo del pensamiento, intentando prescindir de todo aquello que resultara superfluo o decorativo en filosofía. No hay duda de que la técnica de pensamiento que me sirve de soporte es la inversión. Si estamos acostumbrados a leer el progreso filosófico a partir de

los nuevos conceptos que se van introduciendo en su desarrollo, ahora se trataría de quitar antes que de añadir. Ya iba siendo hora de que alguien se dedicara a sacar los trastos viejos de la buhardilla de la casa común del pensamiento y hacer una gran hoguera la noche de San Juan. Este proyecto, cuando menos, tendría dos ventajas evidentes: dejar circular con más libertad las ideas y ahorrarnos toda una serie de concepciones inútiles que pueden desequilibrar nuestro presupuesto intelectual. Con ello, retomaba también, y de una manera que me parecía más radical, el tema del ahorro. Siendo catalán, a nadie puede

extrañar tampoco que sea una de mis máximas preocupaciones; aunque sólo sea el intento de evitar la dilapidación gratuita de ideas.

Mientras escribo estas líneas, una empresa de demoliciones se encarga de arrasar el hospicio abandonado que hay delante de casa. El vetusto edificio estaba emplazado en el mismo lugar que ocupaba en la época medieval el convento de *Sant Joan*. Su primera abadesa da nombre a la plaza que lo circunda: *Els Jardins d'Emma*. La compañía de derribos también tiene un nombre sugerente, con amplias resonancias filosóficas: Deconstruccions X. La práctica

cotidiana de la deconstrucción nos permite devolver a su sitio todos los castillos que hemos erigido: la arena. Comparto con los obreros que veo faenar desde el balcón los procedimientos básicos: empiezo a cercenar el edificio por arriba, intentando que los derribos siempre caigan hacia adentro para así evitar accidentes a los transeúntes; también riego los escombros para no levantar polvo.

Porque, como dice mi madre, esa gran filósofa, paradójicamente, lo caro es barato y lo barato es caro. Es decir, y aplicado a nuestro campo argumental, lo que aparentemente es más simple,

austero, elemental, puede sintonizar con las raíces más profundas y sustanciales del pensamiento; mientras que aquello opaco que parece entrañar el tuétano del problema, puede quedarse en el epitelio. Siempre recuerdo a mis alumnos que las páginas más abstrusas de un libro no son las que necesariamente implican unos conocimientos más apetecibles; a veces, y digo sólo a veces, sencillamente lo alambicado del planteamiento es una señal inequívoca de que nos encontramos en los tramos completamente prescindibles.

Galileo hizo avanzar la ciencia moderna luchando contra conceptos como simpatía, antipatía, propiedades

ocultas, influencias, esencias, formas y otras zarandajas por el estilo, que a sus ojos devienen absurdos metafísicos que no tienen ningún valor real. Un gesto de Diógenes puede hacer trizas toda una argumentación platónica. El cínico fustiga al padre del idealismo con su humor, dinamitando la confianza ilimitada que este último deposita en el diálogo, es decir, el intercambio razonado, la contradicción y la* confrontación de opiniones.

¿Filosofía barata?, sí, en el sentido de asequible, ya que intentaremos poner en práctica un pensamiento regalado, abierto, útil, enraizado con la vida; sin que por ello implique necesariamente

zafiedad, perendengues o fruslerías, términos, todos ellos, con los que también se asocia tradicionalmente el adjetivo. ¿Filosofía barata?, sí, pero lo barato no tiene que ser necesariamente malo, vulgar o prescindible. Un baño es barato y completamente apetecible; un sueño es regalado y absolutamente reparador; una carcajada es gratuita y manifiestamente bienvenida. ¿Filosofía barata?, sí. Ventajosa intelectualmente, módica en sectarismos, asequible en su expresión, trufada de sorpresas agradables para el lector. Fórmulas para ahorrarnos desazones y contribuir a equilibrar nuestro presupuesto intelectual. Con un último objetivo

siempre presente en nuestro horizonte intelectual: demostrar que, despojados de abalorios, son iguales los que «piensan con las manos» y los «ricos». No me he topado con un hombre más sabio en mi vida como el campesino que definió la cultura como aquello que queda cuando se ha olvidado todo.

Huelga decir que estas páginas no están dedicadas a la persona que sugirió su título; todo lo contrario, con ellas se pretende dar una lección de humildad, hedonismo y vitalidad a aquella petulante. Esperemos, atendiendo a la salud de la economía familiar, que tampoco el editor tome demasiado al pie de la letra su encabezamiento.

VIDA DE PERRO (SIN VERGÜENZA)

En el *Génesis* encontramos la narración de la aparición de la vergüenza. Al principio, se nos dice, el hombre y la mujer estaban desnudos, pero no sentían vergüenza. La vergüenza aún no había sido creada. El primer hombre y la primera mujer comen el fruto prohibido desobedeciendo las

órdenes de dios y entonces se les abren los ojos y descubren que están desnudos. Sienten miedo y se esconden tras unos matorrales. Ha nacido la vergüenza.

Un sinvergüenza, según el diccionario de la Real Academia Española, es un pícaro, un bribón; una persona que comete actos ilegales en provecho propio y que incurre en inmoralidades. En cambio, paradójicamente, las mismas fuentes definen a alguien que no tiene vergüenza como una persona que no tiene pundonor o estimación de la propia honra.

Las dos palabras miran en direcciones distintas. La primera define una acción vejatoria o humillante que

podemos hacer a nuestros semejantes; mientras que la segunda gira los ojos hacia uno mismo e intenta caracterizar aquel comportamiento imprevisible y ultrajante que atenta contra nuestro honor. La acción de Adán y Eva se puede entender en el segundo contexto lingüístico, mientras que el cinismo se ha de situar, y sobre todo se tiene que explicar, atendiendo más al primero.

Un desvergonzado, bribonzuelo y burlón, me pareció, sin duda, Diógenes, en uno de mis primeros encuentros juveniles con la tradición filosófica, cuando leí una de las anécdotas que han forjado su controvertida reputación: se encontraba el sabio echado gozando del

sol de Corinto delante del tonel donde vivía, cuando llegó Alejandro el Magno y le dijo con aire de genio de lámpara maravillosa: «Pídeme lo que quieras, que te lo daré...»; a lo cual, el cínico respondió: «Apártate, que me tapas el sol». Tamaña insolencia, desfachatez, procacidad, dejó una huella, por lo que se ve perenne, en mi sensible consciencia juvenil. Los allí presentes no reaccionaron de la misma forma y recriminaron a Diógenes su desdén. A lo cual él replicó: «En realidad me parece desdichado quien tenga que almorzar o cenar a la hora que quiera Alejandro». La libertad del cínico no tiene \ precio, ni amo.

Reconoce José Luis de Juan en su *Incitación a la vergüenza* que ésta, salvo que alcance niveles extremos, es siempre una virtud. Pero poco después escribe: «Por su conexión con el árbol del conocimiento, la vergüenza original tiene mucho que ver con la necesidad de ignorar la verdad y angustiarse por ello». Pascal la define como la sombra de las almas bellas. Durkheim resaltó su importancia como emoción social. No es de la misma opinión Freud, ese gran cínico moderno, que por el contrario entiende la vergüenza como una de las causas más destacadas del sufrimiento humano. Y es que, para el padre del psicoanálisis, la

vergüenza es una de las emociones primordiales de la cultura y ésta implica habitualmente una mordaza flagrante del bienestar primordial que anhelamos todos los humanos.

Los perros no tienen vergüenza; para Diógenes, los verdaderos filósofos tampoco. Antístenes, quien se considera el padre fundador de la escuela cínica, fue llamado «el verdadero can». La etimología de la palabra que bautiza la corriente de pensamiento confirma esta misma sospecha: *cynós* significa «perro» en griego.

El cinismo es una filosofía teórica y una práctica, pero también una forma de vida, aunque esta característica se

empezó a perder enseguida; es una forma de pensamiento que pretende alcanzar la felicidad mediante la sabiduría. Los cínicos tomaron como modelos a la naturaleza y los animales, los adoptaron como ejemplos de autosuficiencia y, basándose en ello, propusieron un modelo de comportamiento ético que consideraban fundamental para alcanzar la felicidad. Proponen la necesidad de la autoafirmación individual frente a una sociedad alienante y coaccionadora.

A semejanza de los perros, los cínicos comían en la plaza pública, porque se negaban a dar importancia a las comidas como sus coetáneos. Ningún

ritual social les parecía que tuviera un fundamento, ni los más elementales, derivados de la alimentación. También se comportaba como un perro Diógenes cuando satisfacía sus necesidades sexuales con la misma espontaneidad y en el mismo lugar que comía. En la plaza pública, cuando no encontraba pareja, también procedía a masturbarse delante de los atónitos paseantes. Como un perro también vivía, en un barril cochambroso. Y como un perro excretaba: Diógenes de cuclillas procede a evacuar delante de la muchedumbre antes de retomar la palabra. El cínico es un desvergonzado (anaideia). Aceptaban el apodo de

perros porque lo tomaban precisamente como el símbolo de su falta de vergüenza. Y como parte de esta desvergüenza asumían el desprecio por las convenciones.

Pero no sólo el perro es un maestro para los cínicos, también lo son los peces, los ratones, un cochinito, un arenque, los caballos, bueyes, tortugas, comadreja y demás. El zoológico cínico parece extenderse inmoderadamente a toda clase de especies y puede confundirse con el arca de Noé. El pez le proporciona el ejemplo paradigmático de cómo comportarse ante los deseos: «En este sentido —decía Diógenes—, los peces

demuestran tener casi más inteligencia que los hombres: cuando sienten la necesidad de eyacular, salen de su retiro y se frotan contra alguna superficie áspera. Me sorprende que los hombres no quieran gastar dinero en hacerse frotar los pies, las manos o alguna otra parte de su cuerpo —ni los más ricos querrían desembolsar un solo dracma con este fin—, pero en cuanto a ese miembro en particular, hay quienes gastan más de un talento e incluso hay quienes han llegado a arriesgar la vida». El sabio no permite que el deseo controle su vida; antes bien, lo exterioriza en forma de placer siempre que puede y en un periodo breve de

tiempo, para que no pueda perturbar su sosiego.

Teofrasto hace un retrato nada benevolente de un cínico: es un hombre que maldice y tiene una reputación deplorable; cuando puede hacerlo, estafa y golpea a quienes descubren el engaño antes de que puedan denunciarlo; es ladrón, encargado de burdel o lo que sea, ninguna actividad le repugna; no tiene vergüenza tampoco de que su madre se muera de hambre...

Los cínicos vestían un palio que, doblado, se prestaba a todos los usos. El palio era la prenda principal, exterior, del traje griego que, a manera de manto, se usaba comúnmente sobre la capa.

Despreciaban la moda de su época, tanto o más que fustigaban las costumbres sociales: no tomaban en cuenta las normas de higiene más elementales y cualquier accesorio de belleza. El palio del cínico, apostilla Onfray, es el emblema de su desprendimiento: a la vez casa y vestido, procura el único resguardo que protege al sabio.

Los cínicos usaban barba precisamente para afirmar su proximidad con las bestias. Como complementos, sólo usaban el zurrón y el báculo ya que andaban descalzos todo el año. Solían llevar en la alforja una pequeña colodra o taza con la que recogían agua de las fuentes pero un día,

al ver que un joven bebía en el hueco de la mano, Diógenes tiró el tazón al arroyo preguntándose cómo había podido cargar durante tanto tiempo un objeto tan molesto y superfluo.

El cínico adopta un estilo de vida que representa su independencia y proclama la necesidad de autosuficiencia para conseguirla. Pero para lograr esta autosuficiencia es preciso vivir de una manera sencilla, con deseos que puedan ser satisfechos fácilmente y con las únicas pertenencias que uno pudiera «salvar en caso de naufragio». Los cínicos concedían un gran valor a la austeridad y a la frugalidad y en esto se asemejaban a los

estoicos.

El cinismo es una forma de vivir, pero también de pensar y de expresarse, y como no se han conservado las obras de los primeros cínicos, hoy son conocidos en gran parte por dichos y anécdotas. Mientras los filósofos clásicos se dedicaban con devoción al parloteo, el culto de las palabras, el diálogo o la argumentación, los cínicos prefieren la acción: «es propio del ignorante hablar mucho y, para quien así obra, no saber poner freno a su parloteo». El cinismo es antes una escuela de vida que una filosofía, entendida en su acepción «lujosa».

Las acciones más radicales son las

atribuidas a Diógenes, tales como masturbarse o defecar en público, mear encima de alguien, escupir a la gente o hablar en favor del incesto y del canibalismo. Todos estos hechos son actos deliberados de protesta contra las costumbres sociales y morales. Una vez le preguntaron a Diógenes cuáles eran los animales más feroces y él respondió: «en las montañas, los osos y los leones; en las ciudades, los funcionarios del fisco y los sicofantas».

Según la tradición, Diógenes se vio obligado a abandonar Sínope, porque su padre o él mismo (o ambos), se dedicaron a invalidar monedas, estropeándolas con un punzón. A raíz de

todo esto su padre fue encarcelado y Diógenes tuvo que huir, o fue exiliado, no se sabe con certeza. Relacionado con este asunto nació la leyenda de que Diógenes fue a consultar al oráculo de Delfos, y recibió como respuesta a su pregunta el enigmático consejo de invalidar la moneda, que acabó convirtiéndose en la consigna cínica, y en metáfora de buena parte de un tipo de cultivo del pensamiento: «filosofía barata».

La riqueza del filósofo reside en el dominio y el poder que tiene sobre sí mismo. Diógenes mendiga sin vergüenza porque desprecia el dinero: «el amor al dinero es la metrópolis de todos los

males». En la economía cínica la pobreza es una virtud imprescindible. El pobre real es quien desea más de lo que tiene. Antístenes vende sus bienes y reparte las ganancias entre sus amigos. Crates hizo lo mismo después de haber asistido a una representación teatral. Mucho tiempo después, Wittgenstein seguiría la misma senda de austeridad y autosuficiencia.

La libertad radical es libertad de pensamiento, de acción y de palabra. El cínico se diferenciaba de los demás por su desvergüenza radical, por adoptar modos de vida que escandalizaban a su sociedad, por predicar la autosuficiencia, la libertad de palabra y

la austeridad como cosas necesarias para alcanzar la tranquilidad de ánimo y con ello la felicidad. Se proclamaban cosmopolitas y liberados de cualquier obediencia a las instituciones, convenciones o leyes, ya que éstas son siempre locales, y ellos se consideraban ciudadanos del mundo. En cualquier sitio se encontraban en su casa.

Su práctica de la filosofía se asemeja a una medicina del alma. El filósofo como médico de la civilización es una metáfora que seducirá tanto a Schopenhauer como a Nietzsche o Epicuro. Diógenes es uno de los primeros médicos generales, afirma Onfray, en tanto que Sócrates se

reivindica sólo como un experto en ginecología y alumbramientos, de donde se desprende que la mayéutica fuera definida como el arte de alumbrar los espíritus.

Antístenes fue uno de los filósofos más relevantes de su época; discípulo directo de Sócrates, tuvo a su vez una influencia decisiva en algunas de las escuelas que se formaron en este periodo, tanto por sus teorías, como por su actitud y su forma de vida. Un buen día Antístenes decidió prescindir de todo lo superfluo y fundar su propia escuela. Lo hizo en un gimnasio en las afueras de Atenas llamado *cinosarges*, que quiere decir el «perro blanco»

(perro raudo o veloz, según otras versiones), dando lugar a la duda de si de esta circunstancia deriva el nombre de la escuela cínica. El cambio es tan radical que se manifiesta también externamente: viste ahora un manto, un zurrón y un bastón, indumentaria que se convierte en el uniforme del cínico.

La figura de uno de sus máximos seguidores, Diógenes, en seguida pasó a ser una leyenda de provocación y la imagen del sabio cínico por excelencia.

En Atenas mostró un carácter apasionado, llegando Platón a decir de él que era un Sócrates que se había vuelto loco. Pone en práctica de una manera radical las lecciones de

Antístenes. Habla libremente, su dedicación es criticar y denunciar todo aquello que limita al hombre, en particular las instituciones.

Su muerte, como no podía ser de otra manera, también es motivo de anécdotas. Según algunos, murió por su propia voluntad, suicidándose mediante la contención del aliento, dueño de su destino y del momento de su muerte. Según otros, murió a causa de las mordeduras de un perro, esta vez de los de cuatro patas, o de una indigestión por comer pulpo crudo.

Vivir y morir como un perro, fue, paradójicamente, la única manera que encontró Diógenes de no llevar una vida

perra.

LOS FILÓSOFOS CONTRA DIOS (SIN DIOS)

Dios era marino. El capitán del buque fantasma desembarcó en la isla de la nada y cultivó la vida. Bajo su soberanía, se hizo la luz y se instauró el orden cósmico. Algunas criaturas que le atribuían su existencia reconocieron este

privilegio mediante tributos y rituales. Nada es más evidente para los creyentes; pocas cosas son tan ominosas para un ateo.

La primera expresión que encontramos del creacionismo son los mitos. Los mitos son narraciones, protagonizadas por seres fantásticos, que narran la creación de alguna cosa. El pensamiento mítico además está caracterizado por el uso de técnicas adivinatorias, la ritualización de las creencias, el dominio de la superstición, el cultivo de la magia y, en definitiva, un amplio abanico de realidades que alejan esta primera expresión del pensamiento de la objetividad.

Habitualmente el mito más importante en una cultura, el que llega a ser el modelo ejemplar de todos los demás, es el mito cosmogónico: la narración del origen del mundo. En algunos relatos, como el primer capítulo del Génesis bíblico, la creación del mundo procede de la nada. Los mitos egipcios, australianos, griegos y mayas también hablan de la creación a partir de la nada. En la mayoría de estos mitos, las deidades son todopoderosas.

Muy semejantes a éstos son los mitos del mundo surgido de un huevo, conocidos en África, China, India, el Pacífico Sur, Grecia y Japón. En estos mitos, la creación se encuentra

simbolizada por la ruptura sucesiva del huevo fecundo.

El creacionismo es una doctrina religiosa que asegura que cada cosa existente fue creada por una instancia superior. Este postulado deviene un aspecto troncal de las grandes religiones monoteístas. Frente a él, se alzan las convicciones mecanicistas.

La explicación mecanicista aparece por primera vez en Demócrito, cuando justifica la creación del cosmos, así como todos los procesos naturales, a partir de dos principios físicos: partículas extensas y movimiento. El mundo, según este pensador, se formó al azar.

Pero es a partir del siglo XVII cuando esta explicación cuaja transformándose en el sistema filosófico hegemónico. En la época del Barroco, basándose en el desarrollo de la mecánica, particularmente de las teorías de Newton, muchos filósofos tendieron a concebir la naturaleza desde un punto de vista físico. La expresión clásica de este planteamiento se encuentra en *Ensayos sobre la ley de la naturaleza* de Locke. Esta concepción científicista, con el paso del tiempo, desemboca en el ateísmo.

El ateísmo niega la existencia de Dios. Los ateos no creen que en el mundo haya nada mágico, ni

sobrenatural, ni omnipotente, ni eterno, ni todopoderoso. Dios no existe. La vida eterna no existe. El alma no existe. Maréchal describe de la siguiente forma al nuevo personaje: «Dios no siempre ha existido [...] El ateo es el que, replegándose sobre sí mismo y librándose de todos los lazos que le han hecho contraer a pesar suyo, o inconscientemente, remonta a través de la civilización a ese antiguo estado de la especie humana, y apoderándose a su alrededor de los prejuicios de todo color, se acerca lo más posible a ese tiempo afortunado en que no se sospechaba de la existencia divina, en que se trabajaba bien, en que uno se

encontraba solo con los deberes de la familia. El ateo es el hombre de la naturaleza [...] No tengo más necesidad de un Dios que él de mí.»

Sylvain Maréchal, que nació en París, en la rué des Pecheurs, el 15 de agosto de 1750, es un arquetipo de ateo de la época. Su padre tenía una bodega de vinos y gracias a ello el hijo pudo estudiar Derecho, con la aspiración de llegar a ser algún día letrado del Parlamento de su ciudad. Pero pronto se cruza la literatura en su camino. Con sólo veinte años, publica su primer libro. Con el tiempo, Maréchal deviene un gran admirador de Voltaire, Condillac, Helvetius, Meslier, los

materialistas, Diderot. Bajo la influencia de Rousseau postula un socialismo de carácter agrario y naíf. En 1780 publica una obra netamente atea: *Fragmentos de un poema moral sobre dios*, donde plantea la necesidad de sustituir el culto a las divinidades por la expresión de la razón. Por la publicación de un calendario donde los santos son sustituidos por nombres de sabios de la época es encarcelado durante tres meses. Desde aquel momento, la precaución le hace firmar el resto de sus obras con seudónimo. A pesar de redactar el *Manifiesto de los iguales*, donde se acerca a las ideas de Babeuf, las feministas no le perdonan, con razón,

que sus ansias de equiparación no bastaran para reconocer la necesidad de la educación femenina.

Tal vez su obra más conocida, sin serlo mucho, es su *Diccionario de los ateos antiguos y modernos*, donde recoge más de ochocientos nombres de personas de todas las condiciones que, a su parecer, profesan el credo ateo. Entre los principales se destacan los hombres de su tiempo: D'Holbach, Condorcet, Buffon, Diderot, D'Allembert, La Mettrie, etc. Sus ganas de encontrar adeptos al ateísmo le hacen incluir todo tipo de personajes, de Petrarca a Newton. Veamos qué dice, por ejemplo, de Epicuro: lo considera un verdadero

hombre de genio; tal vez, el más grande y más perfecto ateo de la antigüedad que combatió con todas las armas a su alcance el creacionismo. También lo son, según él, los atomistas, los cínicos, los sofistas, Sócrates y hasta algún santo. Especial atención merece Spinoza.

Las obras de los sabios renacentistas que ponían en cuestión la religión revelada y la autoridad religiosa tampoco pasan desapercibidas para Maréchal, pero es con Spinoza, según su opinión, con quien experimenta un profundo auge el ateísmo. Porque si es verdad, como dijo Schopenhauer, que el panteísmo es una forma educada de

echar a Dios, encontramos a Spinoza abriéndole la puerta. Así hay que entender su célebre postulado de que no existen dos reinos separados como el mental y el corporal, sino que sólo existe un ámbito de la existencia: «Dios o naturaleza». Spinoza reclama con igual vehemencia el derecho a la libertad de expresión porque: «existe tanta diferencia entre las cabezas como en los paladares». El epitafio que le redactaron los creyentes expresa lo hirientes que para ellos debieron ser sus postulados, cito de memoria: «Escupe sobre esta tumba, esperemos que así no se propague su pestilencia».

En torno a las lecturas de Spinoza,

en casa del conde de Boulainvilliers, se desarrolló un grupo de intelectuales que profesaban las ideas ateas. De este círculo clandestino salieron algunos de los ateos más importantes del siglo XVIII: Dumarsais, Fréret...

El filósofo no es aguerrido e intrépido como Casanova, prototípico aventurero de la época, pero a pesar de ello tiene la valentía suficiente para enfrentarse al poder y reivindicar la razón ante la fe. De este modo, la argumentación se considera imprescindible, mientras que la fe es algo superfluo. Tampoco se lo puede emparentar con el modelo de dama ilustrada, frívola y coqueta, que convoca

reuniones en salones literarios, a pesar de acostumbrar a formar círculos o grupos que estructuran corrientes de pensamiento. Ni mucho menos tiene nada que ver con el burgués, el gran protagonista del siglo, a pesar de encarnar un carácter pragmático que lo emparenta con él: el mundo sólo está hecho de materia, que es concebida como eterna, y con el principio de movimiento en sí misma.

La idea fundamental del pensamiento de La Mettrie es el materialismo. Durante los siglos XVII y XVIII se había llegado a la convicción de que el universo tenía sus propias leyes físicas y funcionaba, de acuerdo con ellas, de una

manera autónoma. Sin embargo, en la mayoría de los casos se pensaba que había una inteligencia previa responsable de la organización del mundo. La concepción materialista del origen de la vida niega esta versión y elimina la idea del sumo hacedor. No hay, por tanto, un sujeto previo, ni un plan previsto. Sólo existe la materia ciega, que tiene capacidad de movimiento y de transformarse a sí misma y desplazarse al azar. Esta misma convicción la tuvieron en diferentes épocas autores como Hobbes, D'Holbach, Leopardi o Nietzsche.

A mediados de siglo, el barón D'Holbach ofrecía dos cenas semanales,

los jueves y los domingos, en su casa de la Rué Royal, donde se concentraban los mejores pensadores y científicos de la época. Probaron las exquisiteces de sus fogones: Diderot, Rousseau y Helvecio; pero también: Hume, Sterne o Franklin. Se solían reunir entre quince y veinte personas amantes del saber y la conversación para degustar el excelente vino que se servía y los no menos exquisitos platos que se degustaban. La comida solía empezar a las dos de la tarde para terminar a las ocho. Este ambiente ilustrado fructificó en la pasión del noble por el saber, que se concretó en sus trabajos de traducción de libros antieclesiásticos a partir de

1760. Como prevención ante las rudimentarias costumbres censoras de la época —recordemos: cárcel, hoguera, exilio—, el barón, a pesar de tener muy buena letra, hacía copiar los originales a personas de confianza para que nadie le pudiera atribuir nunca la autoría de la difusión del libro. Con su *Teología portátil*, una recopilación de chistes malos sobre la religión que merece una especial atención, dio rienda suelta a su ateísmo: «Jonás: la ballena se vio finalmente obligada a vomitarlo, hasta tal punto un profeta es difícil de digerir». Vale la pena también recordar su definición de religión: «Toda religión no es más que un sistema imaginado

para conciliar nociones inconciliables». Nada es más cierto para Holbach que la idea de Dios sólo se impone a algunas personas debilitadas, apenadas y asqueadas de este mundo; a algunas personas en las que las pasiones están ya mitigadas, sea por la edad, sea por las enfermedades, sea por los golpes de la fortuna.

Uno de los comensales de la mesa del barón, Diderot, también ocupa un destacado lugar en el parnaso del ateísmo. A pesar de no poseer la fortuna de Helvecio consiguió dedicar toda su vida al cultivo de las artes. A los quince años se instala en París. En la *Carta sobre los ciegos* ya expresa de una

manera clara su posición atea. Un mes después, su publicación lleva a Diderot a la prisión. Sin escarmentar, reincide en los mismos planteamientos con una recopilación de aforismos: *Adición a los pensamientos filosóficos*. Veamos algunos de ellos: «Quitad el temor del infierno a un cristiano, y le quitaréis su creencia... La religión de Jesucristo, anunciada por ignorancia, hizo los primeros cristianos. La misma religión, predicada por sabios y doctores, hoy no hace más que incrédulos... Que Jesucristo, que es Dios, haya sido tentado por el diablo es un cuento digno de *Las mil y una noches*... Una joven vivía muy apartada: un día recibió la

visita de un hombre que llevaba un pájaro; quedó embarazada, y se "preguntarán ¿quién hizo al niño? ¡Bonita pregunta! Fue el pájaro». No es de extrañar, atendiendo a la mentalidad de la época, la reacción iracunda que provocaron en sus detractores.

Feuerbach rió la mayoría de chistes de Diderot desplazando sus argumentos hacia el campo antropológico. Sus planteamientos anticipan el trabajo de los padres del ateísmo contemporáneo: Marx, Nietzsche y Freud.

No es Dios quien ha creado al hombre a su imagen, sino el hombre quien ha creado a Dios, proyectando en él su imagen idealizada. El hombre

atribuye a Dios sus cualidades y refleja en él sus deseos realizados. Cuanto más engrandece el hombre a Dios, más se empobrece a sí mismo. El hombre proyecta en un ser ideal sus cualidades, negándoselas a sí mismo. De este modo, reserva para sí lo que en él hay de más bajo y se considera nada frente al Dios que ha creado: «Dios es el espejo del hombre».

Un pobre emigrante, Carlos Marx, que se refugia en la Biblioteca Británica huyendo del frío, la suciedad y el hacinamiento de su miserable vivienda en el Londres de la época, encuentra una clara aplicación política a los devaneos antropológicos de Feuerbach. Para el

autor de *El capital*, el hombre hace a la religión y no la religión al hombre: «La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma del mundo sin corazón, como lo es el espíritu de condiciones donde el espíritu está ausente. La religión es el opio del pueblo». La abolición de la religión es una necesidad imperiosa para poder gozar de la felicidad en la tierra, como lo es la abolición de la explotación del hombre por el hombre o del mismo Estado: «La crítica de la religión es así, en germen, la crítica de este valle de lágrimas, cuya aureola es la religión». En los *Manuscritos de 1814* escribe: «El ateísmo es una negación de Dios, y

por esta negación pone la existencia del hombre».

La muerte de Dios para Nietzsche significa el fin del pensamiento platónico que había dominado la historia de la filosofía occidental. El mismo que aún nos gobierna a través de la moral, la religión y la metafísica. La concepción platónica de la existencia pone más énfasis en la otra vida, en otro mundo, que en ésta.

La vida es un continuo devenir, una creación constante que no es susceptible de ser dominada por ninguna ley ni por ningún orden. Los filósofos, en cambio, se han dedicado a encorsetar ese devenir, racionalizándolo con conceptos

ideales que matan lo más genuino del hombre, la creación y vivencia de su propia vida. Hay un resentimiento, un recelo hacia la vida que lleva al hombre a dividir el mundo en uno real, superior, y otro aparente, dependiente de aquél. El motivo de esto es la necesidad que tiene el hombre de sobrevivir en el difícil e inseguro mundo en devenir. Con ello se inserta el hombre en una actitud contraria a la naturaleza.

El descubrimiento de que Dios ha muerto y que es el propio hombre el que tiene que vivir conduce a una reconversión de sí mismo y de sus actitudes ante la vida. Ahora no tiene que buscar valores fuera, sino dentro.

Pero no es fácil, entre otras cosas, porque Dios se resiste a desaparecer. Escribe Nietzsche en *La Gaya ciencia*: «Después de que Buda murió, se expuso su sombra durante siglos en una caverna, una sombra formidable y terrible. Dios ha muerto, pero la especie humana está hecha de tal manera que quizá seguirá durante milenios en cavernas en cuyo fondo se expondrá su sombra. ¡Y a nosotros nos hace falta vencer su sombra!».

Freud demostrará cómo el inconsciente es la caverna más recóndita donde se proyecta la sombra de Dios. Para Freud, el origen de la religión estaría en el complejo de Edipo. Según

el padre del psicoanálisis, el hombre, al sentirse incapaz de soportar su debilidad y su abandono frente a las exigencias de la naturaleza y de la sociedad, se refugia en una regresión infantil e inventa un Dios que le protege: un padre protector y poderoso. La religión sería, para él, una neurosis obsesiva.

En *El porvenir de una ilusión*, Freud no deja lugar a dudas: «la religión es, sin paliativos de ningún género, esa neurosis obsesiva de la colectividad humana». Dios sería sólo una sublimación del padre. Si la cultura consiste en reprimir los instintos, la religión es un tratado del temor al padre,

referido a un padre colectivo. La religión es un producto secundario, por tanto algo falso, falaz, ilusorio y, a pesar de ello, mueve montañas y nunca le faltan adeptos. Dios se esconde detrás de diferentes realidades que marcan profundamente nuestro tiempo.

La palabra «enteógeno» tiene su raíz en el término griego *entheos*, que literalmente significa «dios dentro». Fue utilizada por primera vez en el año 1979 para designar las sustancias vegetales que, una vez ingeridas, proporcionan una experiencia divina, y en la práctica ha sustituido a otras denominaciones como «drogas psicodélicas», «alucinógenos», «psicoactivos», por lo menos entre los

especialistas. En este momento, pues, la palabra «enteógeno» sirve para referirse, en un sentido amplio, tanto a productos naturales como artificiales que produzcan modificaciones de carácter extático en la mente: «¡No existe más mediación entre el hombre y Dios que el MDMA!», afirma uno de los protagonistas de los relatos de Irvine Welsh.

He dedicado todo un libro a describir lo que llamo «Religión de la vida»: el impulso trascendente que se esconde detrás de prácticas cotidianas como la política, el arte, la fiesta o el sexo. Las personas perseguimos modificar nuestra consciencia a través

de medios bioquímicos (alcohol, enteógenos), mecánicos (danza, música) o prácticas extáticas (ayunos, yoga, meditación) persiguiendo lo mismo que antes encontrábamos en la religión. La mayoría de las prácticas lúdicas occidentales también tienen relación con los estados alterados de la conciencia: las discotecas, el consumo de alcohol, el volumen y el ritmo de la música, el baile, hasta el cine, como intenta demostrar Fericgla.

Eckhart lo denomina «Dios»; Reich, «orgasmo»; Woody Allen, «Bergman»; la filosofía china, «tao»; los hinduistas, «brahmán»; los budistas, «nirvana»; los presocráticos, «cosmos»; Platón,

«idea»; Parménides, «ser»; Santa Teresa, «el otro»; Freud, «ello»; Huxley, «la bienaventuranza luminosa»... Así se cierra un amplio círculo que Erwin Rohde se encarga de dibujar: «La idea de que en el interior del hombre habita un dios y de que éste no llega a ser libre hasta que no rompe las cadenas del cuerpo, se hallaba implícita en el culto y en el éxtasis dionisiaco».

Los ímprobos esfuerzos de los ateos parecen, pues, no tener la recompensa apetecida: Dios resucita siempre en la forma más inesperada. Razón de más para no cejar en el empeño de intentar ahuyentarlo.

LA SABIDURÍA DE LOS DESESPERADOS

(SIN ESPERANZA)

La virtud teologal de la esperanza se define como: «hábito sobrenatural infundido por Dios en la voluntad, por el cual confiamos con plena certeza alcanzar la vida eterna y los medios necesarios para llegar a ella, apoyados

en el auxilio omnipotente de Dios».

En la Biblia, la distinción entre fe y esperanza no es siempre clara; la mayor parte de las veces se habla de ambas a la vez. El futuro ocupa un puesto fundamental en la historia del pueblo de Israel, que espera la plenitud de los tiempos, la era mesiánica. La fe en las promesas de Dios sostiene la esperanza del pueblo elegido y lo empuja a observar todas las exigencias morales que esta esperanza lleva consigo.

La moral católica hace hincapié sobre el hecho de que toda la vida cristiana está bajo el signo de la esperanza. La esperanza es necesaria para perseverar en la vocación cristiana,

ser justificados y obtener la salvación: «Porque la fe, si no se le añade la esperanza y la caridad, ni une perfectamente con Cristo, ni hace miembro vivo de su cuerpo». La fe muestra al hombre la meta y el camino de la vida sobrenatural; la esperanza orienta la voluntad humana hacia Dios en cuanto fin último, le hace tender seriamente a la salvación mostrada por la fe, y le hace apoyarse con confianza en el único medio para alcanzarla: la gracia auxiliadora. Por tanto, la esperanza, al estar conectada con el fin último, es necesaria para la salvación. Es exigida sobre todo a la hora de la tentación, para vencer la cual es

necesaria la confianza en que la ayuda de Dios no faltará.

Ernst Bloch es el autor marxista en el cual la esperanza adquiere una mayor importancia y: «Donde hay esperanza hay religión». Bloch adopta la estructura mesiánica del cristianismo y realiza una lectura política de la misma. Baste decir que su obra fundamental recoge este planteamiento desde el título: *El principio esperanza*.

Para Bloch «pensar es traspasar», trascender la realidad en busca de un mundo mejor. La filosofía, de esta forma, queda absolutamente volcada hacia adelante, con la constatación de que la realidad es aquello que aún no se

ha manifestado en su totalidad. El pensamiento anterior, empezando por Platón, había vuelto su mirada hacia atrás, dando una importancia máxima a la memoria; mientras que ahora, nos encontramos que la vista siempre está puesta en el horizonte común reivindicando el poder anticipador de la imaginación. Bloch desarrolla una hermenéutica de la esperanza empezando por aquélla que se manifiesta en los sueños particulares: «Los arquetipos muestran, a menudo, la esperanza en el abismo, y éste en lo arcaico; son como los tesoros sumergidos en el mito, que van a surgir y relucir al sol el día de san Juan.

Mientras que los ideales muestran de antemano su esperanza a la luz, bajo una bóveda que se extiende a lo alto».

El sueño es una utopía cotidiana y personal que nos permite integrar las diferentes contradicciones de la vida diurna y continuar alimentando el deseo, el gran acicate de la acción. El filósofo de Ludwigshafen se adentra en las ilusiones privadas de todas las épocas de la vida y constata que el deseo de mejorar nunca falta. La fundamentación del pensamiento del autor se encuentra en la segunda parte de su obra principal. En este apartado inscribe el concepto de esperanza en una teoría de los afectos definidos como las intenciones más

activas.

El materialismo de Bloch no es de ningún modo estático, determinista o ramplón. Su análisis de la utopía podría hacer suyo el lema de Brecht: «la verdad es concreta», pasando a encabezar la cuarta parte de *El principio esperanza*, dedicada a desarrollar un análisis pormenorizado de las principales utopías que conocemos hasta la fecha. Bloch empieza estudiando las utopías médicas, a pesar de reconocer que las que han levantado mayores expectativas populares son las utopías sociales.

Para él, la utopía más destacada de la antigüedad es la *República* de Platón.

Destaca también, entre las medievales, *La ciudad de Dios*, la quimera agustiniana en la cual la lucha del bien contra el mal desembocaría en el reino de Cristo como final de la historia. Merece especial atención una descripción de la isla que Tomás Moro escoge como paradigma de los tiempos modernos. Entre las utopías federativas menciona las de Owen y Fourier. Tampoco faltan los sueños anarquistas de Proudhon o Bakunin ni, por supuesto, las utopías de emancipación de grupo, como el movimiento juvenil, el feminista o el sionismo. Posteriores a Marx le merecen un especial interés las de Bellamy, Morris, Carlyle y Henry

George.

Marx es el único autor que se presenta como capaz de superar la abstracción esencial que comporta el pensamiento utópico gracias a su implicación política y al desarrollo del materialismo histórico. Para Bloch es el autor que mejor representa «la unidad de la esperanza y el conocimiento del proceso». La ciencia tiene una presencia casi testimonial en el pensamiento de Bloch porque la filosofía representa la síntesis de todos los conocimientos humanos antes de alumbrar una acción: «La filosofía es la conciencia en avance del *totum* en avance...».

La esperanza parece ser un bagaje

común de dos de los planteamientos filosóficos más influyentes de todos los tiempos: el cristianismo y el marxismo. Las dos ideologías redentoras y mesiánicas apuestan por un futuro ideal que nunca acaba de llegar; de esta forma mantienen la tensión necesaria para controlar a sus seguidores, que, es justo reconocerlo, no ganan para sobresaltos. Tal vez por eso, algunos de sus críticos implacables han empezado por atacar la virtud teologal que nos hace confiar en la palabra de Dios, Marx o quien sea.

Entre ellos es destacable el intento de un joven rumano que con sólo 23 años publica una obra de título revelador: *En las cimas de la*

desesperación. Cioran, en un estilo inconfundible, empieza reconociendo que todo aquello que le ofrece la vida es la perspectiva de la muerte. Se siente morir de soledad, de amor, de pena, de todas las cosas del mundo. Todo lo que percibe le hace sentirse como un balón antes de explotar. La vida, para él, es un desequilibrio que se precipita inclemente hacia la nada.

Dejémonos de subterfugios, la soledad nos revela el drama de la finitud: «La existencia del espíritu es una anomalía de la vida». El conocimiento se confunde con las tinieblas. Solamente dos categorías de hombres inspiran la admiración del

autor: los locos y los que, en todo momento, son capaces de suicidarse. No hay sitio para la esperanza.

Mucho más adelante, en *Historia y utopía*, avanzará más por el mismo camino, ahora en el ámbito colectivo, con su ataque de las dos sociedades a partir de las que articula la modernidad: el capitalismo y el comunismo. En ambas la misma decepción, el mismo escepticismo respecto al futuro; en ambas, el mismo hombre y los mismos desengaños. Escribe Cioran al respecto: «Para concebir una verdadera utopía, para esbozar, con convicción, el panorama de la sociedad ideal, hace falta una cierta dosis de ingenuidad,

hasta de tontería, que, demasiado aparente, termina por exasperar al lector». La libertad no hace más felices a las personas si no la hacen compatible con la mentira: «El hombre contará siempre con el advenimiento de la justicia; para que triunfe renunciará a la libertad, que después añorará. Haga lo que haga, el callejón sin salida acecha sus actos y sus pensamientos, como si éste fuera, no su término, sino el punto de partida, la condición y la clave. No hay forma social nueva que esté en condiciones de salvaguardar las ventajas de la antigua: una suma más o menos igual de inconvenientes que se encuentran en todos los tipos de

sociedad... Las teorías no pueden hacer nada, pues el fondo de la historia es impermeable a las doctrinas que marcan su apariencia».

Con el comunismo, la esperanza de una sociedad mejor hace que tengamos que renunciar a la libertad sin obtener contrapartidas suficientes a cambio. Para Cioran, la confianza en el progreso humano no ha servido nada más que para justificar todos los totalitarismos y las tiranías. En nombre del progreso se han cometido los crímenes más grandes de la humanidad. Nadie ha podido cambiar el mundo, ni nadie lo podrá cambiar. El sentimiento mesiánico de las utopías se vuelve resentimiento y rabia al

comprobar su inutilidad. Los sueños se tornan pesadillas.

Cioran nace el 8 de abril de 1911 en Ranisari, uno de los pueblos más atractivos de Transilvania, en Rumania. Su padre, Emilian, es un cura ortodoxo y su madre, la presidenta de las mujeres ortodoxas de la región. El abuelo materno había recibido el título de barón bajo el Imperio austro-húngaro. A los diez años tiene que abandonar el edén familiar para trasladarse a Sibiu, donde desarrollará sus estudios secundarios. Sobre esta época escribe: «amaba enormemente mi pueblo. Cuando tuve que abandonarlo para ir al instituto, el suelo se abrió bajo mis pies. Nunca

olvidaré el día en que mi padre me condujo a Sibiu. Habíamos alquilado un coche de caballos y durante todo el camino no dejé de llorar, ya que tenía el presentimiento de que había perdido el paraíso».

En 1921, pues, Emil es alojado en casa de una familia sajona en Sibiu y sigue los cursos del instituto Gheorghe Lazar. Tres años más tarde, toda la familia se traslada a la ciudad por razones de trabajo del padre. Uno de los cuadernos de estudio de la época refleja sus preferencias de lectura: Diderot, Balzac, Flaubert, Tagore, Schopenhauer, Nietzsche. Tiene sólo 15 años y ya es un redomado ateo, a pesar de que el tema

de Dios proyectará su densa sombra sobre toda su obra.

Por esta época comienza también el maleficio del insomnio que le acompañará a lo largo de toda la vida. No es capaz tampoco de mantener una vida social estable, ni tan siquiera por razones familiares o profesionales. Los grupos, las declaraciones, los reconocimientos, el periodismo, le parecen lacras ominosas de nuestra sociedad de las que hay que huir siempre que se pueda. Mucho tiempo después, afirmará sobre el hecho de dar una entrevista para una televisión alemana: «debo reconocer que esta clase de actividad me desagrada

profundamente».

Se matricula en la Facultad de Letras de Bucarest en 1928. Consagra, en lo fundamental, sus cuatro años de estudio en la misma a leer a autores alemanes: Schopenhauer, Kant, Hegel, Fichte, Husserl, Nietzsche; pero también a Bergson, al que escogerá como tema de su trabajo de final de estudios.

La asimilación de Schopenhauer es rápida y sugerente. Ningún autor como él sabe definir las diferentes clases de aflicciones que atormentan al espíritu humano. No le dejan indiferente tampoco su pesimismo y su desconfianza, en conjunto, hacia el género humano.

En 1936 comienza una breve carrera didáctica en el prestigioso instituto Andrei Saguna de Brasov. La ausencia de inclinación pedagógica y el enfrentamiento permanente con sus alumnos hacen que abandone rápidamente el trabajo. Al año siguiente, el joven pensador desembarca en París como beneficiario de una bolsa de estudios del Instituto Francés de Bucarest para trabajar en una tesis de doctorado sobre la ética de Nietzsche. Nunca la acabará, a pesar de que exprimiría la beca hasta más no poder: la bolsa se mantendría hasta 1944.

Cioran se instala en el barrio latino. Su vida en la capital francesa

transcurrirá entre la calle Sommerard y la del Odéon, donde la muerte le iría a buscar. No abandonaría nunca las pequeñas mansardas y las habitaciones de hotel de la *rive gauche* que tan bien le acogen inicialmente. Fernando Savater lo visitará, mucho tiempo después, en su apartamento del número 21 de la calle del Odeón y describe de esta manera el encuentro:

«Era un anfitrión perfecto, casi ansioso en su solicitud. Yo llegaba a la puerta de su apartamento en el 21 de la calle del Odeón algo jadeante por la empinada y larga ascensión de una escalera rica en rellanos, bifurcaciones y cambios de sentido (hasta los últimos

años no le pusieron ascensor y siempre he pensado que esto aceleró su decadencia física, porque subir a pie le mantenía juvenilmente ágil). En el descansillo, a la derecha, encontraba la puerta de su minúsculo pisito, señalada durante años con un papelucho con su nombre, escrito de su mano en tinta azul; a la izquierda, cerrada con llave, la puerta del retrete, que compartía con no sé cuántos apartamentos como el suyo, y el pasillo al que daban todos estos domicilios vecinos. Casi siempre era él quien abría y nunca dejé de sentir un ramalazo de la timidez del primer día al verle, despeinado y afable. Lo primero que me decía, varias veces, era

"¡cuidado con la cabeza!" porque tanto el dintel de la entrada como el de la salida eran bastante bajos. Se preocupaba de que no tropezase como si yo tuviera estatura de baloncestista... La verdad es que él sólo era unos centímetros más bajo que yo, menudo, frágil, con un bello rostro anguloso que los años fueron dignificando sin estropear y una abundante cabellera entrecana de la que obviamente estaba orgulloso. Como dicen los franceses "se había hecho una cabeza" envidiable: si es cierto que a partir de los cuarenta años cada cual es responsable de su rostro, Cioran a ese respecto tuvo poco de lo que arrepentirse.

«Estábamos en la pequeña sala, la habitación donde transcurría toda la vida de la casa, cuyo único lujo era el balcón desde el que se veían los techos románticamente incomparables del Barrio Latino. Años más tarde encontré un panorama semejante en el decorado de una representación de *La Bohème* en el Teatro Real de Madrid y casi se me saltaron las lágrimas. Sobre una mesita había botellas —whisky, coñac, vino, bandejitas con aperitivos, los primeros dones de la hospitalidad, a los que me instaba como si llegase de una travesía por el desierto— y enseguida aparecía Simone. Salía de la cocina contigua, no menos liliputiense que las otras piezas,

pero parecía recién llegada de la peluquería, siempre perfecta de aspecto, elegantísima en su sobriedad. Era inteligente, discreta, con un punto de ironía maliciosa en la conversación... Por Cioran (al que llamaba siempre así, "Cioran", nunca "Emil" o cualquier otro apelativo íntimo, mostraba una devoción sin desmayo ni servilismo...»).

Cioran vivirá más que modestamente durante toda su vida sin dejarse tentar por los cantos de sirenas del dinero: «Cualquier forma de posesión, y no temamos insistir en ello, degrada, envilece, halaga al monstruo adormecido que dormita en el fondo de cada uno de nosotros». Su alejamiento

del mundo también le hará rechazar los numerosos premios que le proponen. Sólo acepta el premio Rivarol en 1956, pequeña concesión de un escritor completamente desconocido en su país de acogida. Al respecto, Savater relata la siguiente anécdota: «Sólo una vez llegué a verle realmente enojado. Todo empezó muy bien, cuando una hermosa muchacha sueca vino a verle diciendo que quería escribir un estudio sobre su obra. A Cioran le encantaba la atención de las chicas guapas porque él, tan desesperado, nunca perdía con ellas las esperanzas. De modo que llevó a la sueca de paseo por sus lugares predilectos del jardín de Luxemburgo y

le enseñó sus librerías de viejo favoritas, etcétera. Meses más tarde volví a preguntarle cómo iba la tarea exegética de su admiradora escandinava y se sulfuró. Resulta que la señorita no era realmente una lectora entusiasta de Cioran sino una delegada de la Academia Sueca, enviada para sondear discretamente si él aceptaría sin desplantes el Premio Nobel. Fue un terrible desengaño: ¿qué es un premio frígido que hay que compartir con tantos mediocres comparado con el interés cálido, personal, prometedor, de una hermosa mujer? Cioran la despachó con cajas destempladas, tras hacerle saber que nunca, nunca (y agitaba ferozmente

su melena mientras rugía una y otra vez "*jamais!*") aceptaría ningún galardón de la academia traicionera. Así perdió mi amigo el Nobel y entró en el cuadro de honor Elias Canetti».

Pasa sus primeros diez años en París sin hacer otra cosa que leer, viajar, escribir en rumano e ir todos los días al café de Flore donde comparte espacio con Sartre y Camus, al que desprecia sin matizaciones. Nunca tendrá un trabajo remunerado. Al respecto escribe: «Aquellos que quieren ganar un poco de dinero se deshonran». Nuestro autor vivió una modesta y austera vida libre de servidumbres, sin profesión reconocida, sin humillaciones a la carta;

una vida que le parece un sueño, llena de ocio, como las del siglo anterior. Puede leer todo aquello que quiere; no entiende tampoco la lectura por obligación. Paradójicamente, el más desesperado de los hombres, es feliz.

Después de *Aveux et anathèmes*, publicado en 1987, deja de escribir. Se encuentra en una forma intelectual envidiable y a pesar de ello se deja llevar por la nostalgia y la tristeza. A principios de los noventa contrae Alzheimer. La enfermedad acaba con su vida el 20 de junio de 1995, sólo unos meses después de que muriera su entrañable amigo Eugène Ionesco.

Cioran nos enseña que no puede

haber felicidad sin desesperación. La esperanza se apoya en el deseo y el deseo es carencia. Por eso la felicidad, necesariamente, se nos escapa. «La vida oscila, como un péndulo, del dolor al hastío», escribe Schopenhauer. Sufrimiento porque deseo lo que no tengo y sufro esa carencia; aburrimiento porque tengo lo que desde ese instante ya no deseo. Escribe Cioran en el *Cuaderno de Talamanca*: «Un francés le hace la siguiente pregunta a un delegado sindical sueco: "¿Qué puede pedir todavía un obrero en Suecia? Lo tiene todo, no puede desear nada más". El delegado responde: "Sí, un segundo cuarto de baño"».

¿Qué hacer? ¿Cómo evitar este ciclo de la frustración y el aburrimiento, de la esperanza y la decepción? André Comte-Sponville encuentra varias estrategias posibles: en primer lugar, el olvido, la diversión, como dice Pascal. Pasar rápidamente a otra cosa. Nada menos reposado ni menos filosófico. Entendiendo la filosofía como una disciplina que se caracteriza por abordar en profundidad sus temas de reflexión.

Segunda estrategia posible: huida hacia adelante, de esperanza en esperanza; lo que hacen de algún modo los jugadores de juegos de azar. Lo cual tampoco constituye una práctica muy

ejemplar por lo cara y poco reconfortante.

La tercera estrategia prolonga la precedente, pero cambiando de nivel. Es el caso de la esperanza religiosa o política, que presentan en un horizonte futuro e inasequible la felicidad y bienestar absolutos. Ya hemos dicho que no hay nada más estéril. Por lo tanto, había que inventar otra estrategia: «Ya no el olvido ni la diversión, tampoco la huida hacia adelante de esperanza en esperanza, ni tampoco el salto de una esperanza absoluta, sino, al contrario, un intento de tratar de liberarnos de ese ciclo de la esperanza y la decepción, de la angustia y el aburrimiento, un intento,

puesto que toda esperanza es siempre defraudada, de tratar de liberarnos de la misma esperanza». El camino de sabiduría que ejemplifica Cioran.

¿Qué es la esperanza? Escribe Comte-Sponville: «Es un deseo que se refiere a lo que no tenemos (a una carencia), del que ignoramos si es o si será satisfecho, y cuya satisfacción no depende de nosotros: esperar es desear sin gozar, sin saber y sin poder».

La felicidad, en cambio, es desesperante: «Sería la desesperación del sabio: sería la sabiduría de la desesperación». Una persona feliz no espera nada porque tiene todo aquello que desea. Vive sin temor igual que vive

sin esperanza. Comte-Sponville encuentra en Chamfort una expresión afortunada que sintetiza sus mismos planteamientos: «La esperanza no es más que un charlatán que nos engaña sin cesar; y, en mi caso, la felicidad sólo empezó cuando la había perdido». Se podrían multiplicar las citas al respecto pero hemos escogido, por razones evidentes, una de otro rumano ilustre. Mircea Eliade destaca el siguiente pensamiento del *Mahábhárata*: «Sólo es feliz el que ha perdido toda esperanza, pues la esperanza es la mayor tortura y la desesperación la mayor felicidad». La desesperación del sabio no es el colmo de la tristeza, ni el caldo

de cultivo del suicidio, sino más bien la expresión del pensamiento que se adapta mejor al presente y a su incierto progreso.

Una vez le preguntaron a Cioran: «Si usted está tan desesperanzado ¿por qué no se suicida?». Su respuesta siempre me ha parecido ejemplar: «Porque sólo hay una cosa que deteste más que la vida: la misma muerte». Y si es verdad que toda gran filosofía gira en torno a hilvanar una respuesta a esa pregunta, tengo que reconocer que he encontrado el ovillo.

La esperanza está en los desesperados.

LA VIDA NO ES UN LARGO RÍO TRANQUILO

(SIN SENTIDO)

¿Qué sentido tiene para mí la vida? Esta es la pregunta que plantean Rogers o Kierkegaard como fundamental de la filosofía de cualquier época. En su planteamiento negativo y papanatas, nadie se reconoce como autor de la

interrogación más allá del propietario de las pompas fúnebres que la utilizó para hacer publicidad de su negocio: «¿Por qué continuar viviendo si un enterramiento de primera sólo vale x euros?»).

Dos grandes grupos de respuestas pretenden dar solución al problema: las que mantienen que la vida tiene un sentido y las que afirman que la vida no tiene sentido. A su vez, las teorías que afirman que la vida tiene un sentido se subdividen en dos grupos: las que le dan un sentido trascendente, esto es, que creen en el más allá, en la vida después de la muerte y las que le dan un sentido inmanente, es decir, las que postulan que

el sentido hemos de buscarlo en nuestra vida de convivencia mientras vivimos en el mundo.

Los planteamientos trascendentes afirman que después de la muerte existe algo más, una vida eterna en la que la persona recibirá el premio o el castigo al comportamiento de su paso por la Tierra: los que hayan seguido el camino establecido por la religión serán recompensados; aquellos que se apartaron de sus enseñanzas serán castigados. Según esta posición la existencia tiene sentido, pero hay que buscarlo en otra dimensión. Por ello, nuestra actual vida se entiende como un tránsito para alcanzar esa deseada

recompensa, que es la auténtica finalidad de nuestra existencia.

La creencia en la vida después de la muerte es muy antigua y común a la mayoría de las religiones. Los ritos funerarios ya se daban en el paleolítico. Las diversas religiones difieren, eso sí, a la hora de definir cuál es el camino que nos ha de llevar a gozar de la vida eterna y a la hora de describir en qué consiste la misma. Esbozaremos los planteamientos de las principales.

El cristianismo concibe la vida como un medio para alcanzar la eternidad. Como esta vida sólo es un medio, lo más importante es hacer méritos para conseguir una buena

recompensa en la otra. No debe importar el sufrimiento, la privación, la muerte de los más cercanos, hasta el martirio: todo lo mejor está siempre por venir.

El sentido de la vida para el fiel cristiano ha de ser, pues, tomar como "modelo a Jesús y hacer méritos para lograr la salvación eterna. Éste es el núcleo de la fe que supera todas las diferencias y une a todos los cristianos: ortodoxos, protestantes, anglicanos, católicos. Todos creen en la figura de Jesucristo, en su predicación relatada después en los evangelios, valorando la importancia de la fe y, dado que la existencia del mundo terrenal es transitoria, consideran que el mejor

modo de dirigirla es tomando a Jesús como ejemplo.

Las ideas fundamentales del islamismo son cinco: creer en un solo dios que es Alá y en su profeta que es Mahoma; orar cinco veces al día; dar limosna; ayunar durante el ramadán y peregrinar una vez en la vida a la Meca. Conocidas estas ideas fundamentales ¿en qué consiste el sentido de la vida para el Islam? Al creer en la inmortalidad del alma, en la resurrección de los muertos y en el destino final del cielo y del infierno, este mundo terrenal tampoco se concibe como el definitivo, sino como un elemento intermedio necesario para conseguir una mejor vida en el cielo. La

misión en este mundo para el creyente musulmán, como para el católico, consistirá en hacer méritos para ganar el otro mundo, pues no basta con tener fe: hay que demostrarla con las acciones. En definitiva, con la esperanza de conseguir la salvación se le marca al creyente un estilo de vida al que ha de ajustarse si quiere conseguir la recompensa que promete la religión.

Para los hinduistas el sentido de la vida es la unión con su dios. Esto se consigue gracias a la pérdida progresiva de la conciencia individual y la identificación con el ser supremo gracias a los ejercicios de la meditación y el yoga. Ahora bien, para llegar a esta

unión definitiva son necesarias innumerables reencarnaciones, pues el camino de la sabiduría es muy largo y costoso. Cada persona recoge en esta vida y en las sucesivas el producto de sus propias acciones, que en el hinduismo reciben el nombre de karma. Los seres con un karma mejor consiguen una posición más deseable en la próxima reencarnación. Los seres con karma malo quedan ligados a este mundo y a la materia.

Buda no inventa ninguna nueva religión, cree en los dioses y en el cielo del hinduismo. La doctrina budista tiene pocos preceptos prácticos fundamentales: no robar, no matar, no

mentir, no practicar conductas sexuales ilegítimas ni consumir bebidas alcohólicas, ser amable, compasivo, alegre y ecuánime. Pero el objetivo final del budista no es tener una vida virtuosa, sino escapar de la rueda de las reencarnaciones, y esto sólo se puede conseguir ejercitando la mente y el cuerpo con la meditación y el yoga.

Las teorías inmanentes mantienen que la vida tiene un sentido en ella misma. Al intentar concretar cuál es el elemento que da sentido a la existencia, evidentemente, esto dependerá de los criterios de cada persona. Para unos, será el placer; para otros la felicidad, el desarrollo de las propias

potencialidades, el progreso humano o, por poner un ejemplo, la lucha contra las injusticias.

Las concepciones hedonistas del sentido de la vida tienen una profunda influencia en nuestra sociedad, en la que, partiendo de un ateísmo básico, las personas intentan satisfacer todos sus deseos en el mínimo tiempo posible. El placer, el sexo, el consumismo, son prácticas que definen nuestro tiempo. Los críticos a esta postura afirman que la satisfacción de todos los deseos no puede dar sentido a la vida y sólo provoca una mayor sensación de vacío y de desorientación.

La psicología humanista considera

que la mejora de las potencialidades de las personas, tanto físicas como psíquicas, puede ser un buen objetivo para dotar de sentido a la vida. La teoría de la autorrealización de Maslow ha sido asumida implícitamente por buena parte de la sociedad actual. Cuando una persona llega a autorrealizarse siente una gratificación inmediata con todo aquello que hace y un sentimiento de plenitud le embarga: es libre, está abierta a nuevas experiencias, soporta bien la soledad, se relaciona perfectamente con sus coetáneos, está indetermindada, el optimismo la embarga, puede integrar sus contradicciones, tiene fuerza para luchar

contra la frustración...

En numerosos planteamientos vivenciales, el sentido de la vida deja de centrarse en el individuo para hacerlo en el grupo humano, quedando reducida la misión de los individuos concretos a contribuir con su esfuerzo al desarrollo de la comunidad humana. Es el padre o la madre que encuentran satisfechos los objetivos de su vida si sus hijos viven mejor que ellos.

Los que luchan por un mundo más justo también centran sus objetivos en el grupo humano y no en los individuos, pero ahora para intentar acabar con las injusticias que no permiten el total desarrollo de los individuos que lo

integran. En nuestra época, la lucha política en los partidos ha sido sustituida parcialmente por la participación en la sociedad civil o en las ONG coincidiendo en el objetivo primordial.

Las concepciones ateas de buena parte de nuestra sociedad — confirmando la opinión de Freud que pensaba que las dos cosas que pueden dar más sentido a la vida son el trabajo y el amor— han convertido la profesión y el éxito en las relaciones personales en un baremo generalizado para medir el triunfo en la vida. Según la cantidad de dinero que tiene una persona o el prestigio social que ha conseguido se

considera que su vida ha sido buena, justa o plena. Los propios individuos tienden a aplicar esta misma consideración a la hora de valorar sus logros. «Hay tres maneras de enfrentarse al mundo», escribe Luis Racionero: «todas las cosas, desde una flor a un ser humano, pueden ser objeto de amor, interés intelectual o posesión. En el primer caso, dan la libertad del gozo en lo infinito; en el segundo, dan conocimiento, que es poder; en el tercero, forjan las cadenas que atan a la materia, que arrastran a la oscuridad de la muerte, a las miserias de la competición por el poder egoísta.

En todas las épocas han existido

autores que opinaban que la vida no tenía sentido, pero, tal vez, han proliferado más en la modernidad. Pongamos tres ejemplos: Nietzsche, Sartre o los neopositivistas.

Para Nietzsche, la vida no tiene sentido porque Dios ha muerto y los valores que habían caracterizado a la sociedad occidental han caducado por cansancio. Ni la caridad, ni la solidaridad, ni la fe, ni el amor al prójimo están ya vigentes. Ante este callejón sin salida las personas tienen que asumir su propia soledad y decidir qué quieren hacer con sus vidas.

Jean-Paul Sartre también afirma que Dios no existe y hay que llegar a las

últimas consecuencias de esta afirmación. Las personas estamos obligadas a ser libres para escoger aquello que pensamos que queremos hacer. No hay reglas establecidas que valgan. Nadie nos puede decir qué es mejor. Sólo debemos confiar en nuestro instinto para elegir.

Los católicos sí creen en normas que nos indican qué hay que hacer, pero el existencialista se encuentra desamparado, lo que implica que debe elegir para mitigar la angustia que le provoca la existencia: «Es necesario que las personas se encuentren a sí mismas y se persuadan de que nada puede salvarlas de sí mismas, ni

siquiera la prueba válida de la existencia de Dios».

Los neopositivistas son un grupo de autores de la primera mitad del siglo XX que toman a la ciencia como el modelo absoluto de verdad. Su principal planteamiento consiste en afirmar que no podemos decir nada sobre Dios ni sobre la existencia de un alma trascendente en los seres humanos. Al no poder comprobar con el método científico las afirmaciones que hablan de la existencia de Dios o de un alma trascendente, éstas no gozan de ninguna credibilidad y, por tanto, no podemos basar ninguna idea en ellas. La vida no tiene sentido porque la ciencia no puede descubrirlo.

Pero dejémonos de rodeos: ¿Qué sentido tiene para mí la vida?... Si es que tiene alguno, será inmanente. Las criaturas del cosmos gozamos de libertad para llenar nuestro tiempo como consideremos más conveniente. No concibo la vida como una secuencia orientada a un más allá, ni en un sentido religioso ni en un sentido político. El marxismo ha secularizado la esperanza y la ha convertido en la coartada de muchas frustraciones personales.

A las personas se nos abre una posibilidad de acción que no puede prever ni dominar ninguna fuerza del Universo, ningún poder divino o adivinatorio, ninguna matemática,

ninguna oración. Esta indeterminación primordial permite que decidamos nuestro futuro cada día cuando actuamos y que el conjunto de estos actos determinen una manera de entender la vida que sólo llegamos a percibir cuando los repasamos con la memoria. Tanto es así que, en un planteamiento inductivo, el sentido se entendería como el resultado de la suma de los actos pasados antes que como una puerta que se abre al futuro.

Para mí, es evidente que la vida no tiene sentido más allá del que nosotros pretendamos darle. El espacio de tiempo que separa el nacimiento de la muerte adquiere de esta manera una nueva

dimensión. La búsqueda de un placer catastemático, la práctica de la felicidad compartida, el desarrollo de las propias potencialidades, el progreso humano y hasta la lucha contra las injusticias, todas me parecen buenas justificaciones para continuar viviendo.

Mientras redacto estas líneas mi hijo, de apenas dos años, va acercando libros que dormitan en los anaqueles inferiores de las estanterías para amontonarlos desordenadamente en la mesa de trabajo. Es un juego que practica hasta la saciedad: primero los amontona, después los vuelve a poner en su sitio. Algunos me los entrega en propia mano para que colabore en su

improvisada torre de Babel. Tengo que hacer grandes esfuerzos para mantenerlo apartado del teclado del ordenador. La casualidad, no puedo pensar que haya otra razón, hace que insista en jugar con un ejemplar que parece especialmente adecuado para contribuir a encontrar respuestas a la pregunta que nos estábamos planteando: *Tiempo y sentido*. Lo abro al azar y descubro al leer el subrayado de uno de sus últimos capítulos, el lenguaje apabullante y naíf característico de la práctica académica del pensamiento: «En las postrimerías de la vida el absurdo se adueña irremisiblemente del hombre, y parece que en ese momento cumbre, al que no

tenemos más remedio que dar una importancia decisiva, porque nos dicen que en él nos acabamos, se hace ya insostenible la tensión entre la temporalidad sin fin que el hombre es y el tiempo definido y numerado al que va quedando reducido el hombre que envejece. La muerte es algo que pasa en el tiempo de las horas, pero que pasa sin explicación alguna, sin que en ese instante límite se halle perfección alguna del ser que vamos siendo. Por el contrario, todavía le indetermina más, como si de una caída definitiva al infinito se tratase, como si fuera el fin de toda ilusión de tener un fin, un sentido. El tiempo se acaba, pero no para

determinarse, sino para disolverse indefinidamente, esto es, para mostrar, incluso en el límite, la ilimitación fundamental, la pérdida de lo indeterminado».

Por un momento estoy tentado de comentar algunos de sus apartados pero correría el riesgo de caer en aquella trampa, ahora invertida, que describe una fábula china: «Había una vez un sabio que, cada vez que le enseñaban la luna señalándola con el dedo, no dejaba de mirar el dedo sin llegar a ver nunca el astro». Esta evidencia me hace arrinconar precipitadamente la intención exegética.

El estruendo que produce el montón

de volúmenes al caer al suelo hace que abandone cualquier otra ocupación y comparta felizmente el juego de mi retoño.

EL INCREÍBLE CASO DEL HOMBRE MENGUANTE

(SIN SUJETO)

Louis Althusser estrangula a su mujer Héléne a las nueve de la mañana del domingo 16 de noviembre de 1980 (la acción se desarrolla en la Ecole

Nórmale, el lugar de trabajo y residencia del filósofo). El fatal desenlace es el corolario de una situación absolutamente cotidiana que narra detalladamente en su autobiografía: Althusser, en bata, un domingo por la mañana, da masajes en el cuello a su mujer. Nada extraño. Habitualmente el filósofo daba masajes a su compañera en la nuca, los riñones o la espalda; había aprendido la técnica de un camarada de la época del campo de concentración, el amigo Clerc, un futbolista profesional, experto en todo.

En esta ocasión los masajes son en el cuello. Hace un masaje en forma de V. Los brazos le duelen por el esfuerzo que

implica este movimiento. El rostro de Héléne está inmóvil y sereno; los ojos abiertos en dirección al techo. Pero de repente el filósofo se horroriza ante la mirada perdida de su compañera; «la punta de la lengua descansa, insólita y tranquila, entre los dientes y los labios».

Althusser no había visto nunca la cara de alguien estrangulado, pero a pesar de ello sabe inmediatamente que se encuentra ante alguien que acaba de morir a causa de una intensa opresión en el cuello que le ha impedido respirar. El pánico se apodera del pensador. Althusser se precipita corriendo hacia la enfermería en busca del doctor Etienne. No se cruza con nadie, es domingo. Sube

los escalones de cuatro en cuatro vociferando: «He estrangulado a Héléne».

Golpea con violencia la puerta del médico, que, también en bata, abre sorprendido. Arrastra al médico hasta el lugar del suceso sin dejar de chillar. El cuerpo de su esposa yace inmóvil a los pies de la cama. El médico la ausculta. Su diagnóstico no puede ser más descorazonador y concluyente: «No se puede hacer nada, es demasiado tarde».

Mucho tiempo después, el 14 de marzo de 1985, un comentario de Claude Sarraute publicado en *Le Monde* titulado «Poca hambre», que describe el asesinato antropofágico de una joven

holandesa a cargo del ciudadano japonés Issei Sagawa, indigna a Althusser y le hace concebir la idea de escribir su autobiografía. El libro, en el que el nipón relataba su crimen, redactado después de su breve estancia en un sanatorio mental francés, fue un éxito de ventas entre sus compatriotas. En el artículo, Claude Sarraute se refería, de pasada, a otros casos, citando entre ellos el que nos ocupa, lamentándose del olvido en el que quedan las víctimas y la notoriedad que en cambio adquieren sus verdugos. Althusser se pone manos a la obra con la intención de reivindicar el nombre de Héléne.

La redacción del texto le ocupa pocas semanas: los últimos días de marzo y los primeros de abril o mayo de 1985, Althusser trabaja febrilmente. El 15 de junio paga este esfuerzo con una nueva crisis de hipomanía, por la cual le ingresan nuevamente en el manicomio de Soisy.

El libro comienza con el relato del homicidio y su inmediato contexto. Althusser se encuentra gravemente enfermo (confusión mental, delirio onírico...) sin poder resistir, según el parecer de los médicos, los procedimientos habituales de la instrucción de un juicio. Se le declara no responsable jurídico, derivándolo

directamente a un internamiento en un hospital psiquiátrico. Se le impide todo contacto con el mundo exterior. No puede ver a los amigos. No puede leer periódicos. Finalmente, el filósofo había conseguido culminar su proceso de destrucción personal con la invisibilidad.

Althusser había nacido el 16 de octubre de 1918, a las cuatro y media de la mañana, en el municipio de Birmandreís, en Argelia, donde estaba destinado el padre. Este sería su lugar de residencia hasta 1930. Su padre se dedicaba al negocio de la banca y su madre a las labores de casa. Tiene una hermana con la que comparte el régimen

vegetariano que les impone la madre a causa de la ascendencia que tiene sobre ella un tal doctor Olmo de Marsella.

En su autobiografía, Althusser describe una infancia solitaria en Argelia, en Marsella, en Lyon, en todos los escenarios que marcan su biografía. Un profundo aislamiento que ya anticipa la soledad en la que iba a desembocar su vida después de la muerte de Héléne.

En la escuela primaria, es un alumno ejemplar, querido por todos los profesores. En Marsella, se convierte en el primero de la clase. Una buena carrera académica que culminaría en su puesto de profesor, durante más de treinta años, en la Ecole Normale

Supérieure de la calle Ulm; toda una institución cultural en Francia.

«Desaparecer en el anonimato, mi única verdad: siempre lo ha sido», escribe como comentario a unos hechos de su juventud. Aprueba el examen de entrada a la Ecole en el verano de 1939 y lo movilizan en setiembre. No volvería a la escuela hasta octubre de 1945, seis años más tarde.

En el campo de concentración donde es internado sólo puede sobrevivir gracias a su obstinación por desaparecer: «Había que desaparecer (una vocación que yo tenía con anterioridad)...». Durante su cautiverio entra en contacto por primera vez con

el marxismo gracias a la figura de un abogado parisino llamado Pierre Courrèges.

Acabada la guerra conoce a Héléne con la que mantendrá una tumultuosa relación que acabará, como sabemos, trágicamente. De esta época data también su primer diagnóstico de «demencia precoz». Los electrochoques a los que es sometido contribuyen a que supere las primeras crisis. Recibe veinticuatro descargas, una cada dos días, durante casi dos meses. Al enfermero que se los administraba lo conoce como «Stalin»: «He conservado durante muchos años en la boca el gusto innoble y aterrador, porque era el

anuncio de la pequeña muerte», escribe sobre este tratamiento.

Empieza una psicoterapia que habría de durar toda la vida. Su analista, que le hace las veces de criado, recadero, asistente, padre, le cobra sus servicios siempre al «médico» precio de sus sesiones terapéuticas, con lo cual Althusser tiene que invertir una verdadera fortuna en médicos.

En el otoño de 1965 padece una profunda depresión. Acaba de publicar «eufóricamente» *Pour Marx y Lire «Le Capital»*. El terror ante la opinión de los críticos y el miedo, todo hay que decirlo, a que se descubra su fraude le conducen a una profunda tristeza. Y es

que Althusser no sólo no sabía casi nada sobre historia de la filosofía, es que ni tan siquiera había leído los clásicos del marxismo. Él mismo reconoce haber leído sólo el libro I de *El Capital* el año 1964. Conoce a Descartes y Malebranche; un poco a Spinoza; casi nada, como constatamos, a Marx; lo ignora todo de Aristóteles, los sofistas, Carnap, Russell, Frege, el positivismo lógico, Wittgenstein; de Heidegger sólo leería, y muy tarde, la *Carta a Jean Baufret sobre el humanismo*. Su biblioteca, según sus propias declaraciones, tiene miles de libros de los cuales sólo ha leído unos centenares, aplazando continuamente el trabajo para

tiempos mejores. En esta misma época se le mete en la cabeza que tiene que atracar un banco y hasta un submarino atómico.

La moda del estructuralismo, que tanto desprecia a los «autores», le sirve como coartada para disfrazar sus múltiples lagunas en el ámbito de la historia del pensamiento. A ella se dedica con pasión: «La sociedad no está formada por individuos sino por relaciones». No está solo. La compañía de Lacan le resulta reconfortante: su desprecio del *homo psychologicus* lo encuentra comparable al rechazo por parte de Marx del *homo oeconomicus*. A su lado avanza una pléyade de autores:

Lévi-Strauss, Barthes, Godelier, Foucault...

En 1949, la publicación de *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss muestra que las convicciones estructuralistas están ya consolidadas y ofrecen un sistema coherente y efectivo para analizar la realidad. Compartiendo estos planteamientos básicos, Althusser propone una relectura de Marx con el fin de encontrar detrás de sus palabras un contenido que nadie había podido leer porque estaba implícito: la armadura, la estructura del pensamiento marxista. Su teoría impacta con fuerza en la sociología y aun en el marxismo.

Según el estructuralismo marxista, los elementos que conforman la vida social no pueden entenderse separados los unos de los otros. No es posible, por ejemplo, desligada de la producción, la distribución, el cambio y el consumo. De igual modo, es imposible entender el modo de pensar de la gente, su vida política o el funcionamiento de sus formas de autoridad sin referirlos a los otros aspectos de su vida social. Ésta es la que algunos suelen llamar una visión holística de la sociedad.

Desde el punto de vista estructural, por ejemplo, lo importante de un sofá no son la madera ni la tela ni el metal que lo forman, lo que hace que sea un sofá es

el modo en que esa madera, esa tela, ese metal se relacionan entre sí, se arman; con los mismos elementos se pueden armar muchas otras cosas diferentes y, sin embargo, los elementos siguen siendo los mismos, porque son comunes, generales; lo que cambia son sus relaciones, cambios que están sometidos a leyes de transformación también universales.

Para el estructuralista, como no existen leyes de la historia, como el pensamiento de los seres humanos obra al nivel del inconsciente para producir su mundo social, el hombre no puede hacer historia, sólo es objeto pasivo de las circunstancias. De ahí que su teoría

sea un antihumanismo. En ella, el hombre, en tanto que sujeto consciente, desaparece. Para explicarlo Althusser cita a Hegel tomando prestada una poderosa imagen: hay un «camino que avanza solo» abriéndose paso entre los árboles y a través de los campos.

La crítica de Foucault al concepto de autor hay que entenderla en este mismo contexto. Se sabe que en la época medieval, a diferencia de lo que ocurre hoy, según la opinión de Althusser, la ciencia estaba ligada al nombre de una persona, por ejemplo Aristóteles. Hoy los científicos trabajan en grandes laboratorios que disuelven su nombre en el de la compañía que paga los gastos

del alquiler. Foucault escribe en *Las palabras y las cosas*: «El hombre es una invención de la que la arqueología de nuestro pensamiento muestra con facilidad la fecha reciente. Y quizá el fin próximo».

En una entrevista aparecida en abril de 1967 le preguntan a Foucault: «Para la opinión pública, usted es el apóstol del estructuralismo, ¿por qué?». Foucault responde: «Como mucho, soy el monaguillo del estructuralismo. Digamos que he tocado la campana y los fieles se han arrodillado, que los fieles se han soliviantado. Pero hacía ya mucho tiempo que el oficio religioso había comenzado». Y un poco más en

serio, define dos formas de estructuralismo: «un método fecundo en determinados ámbitos como la lingüística, la historia de las religiones o la etnología, por una lado, y, por otro, un estructuralismo que sería una actividad a través de la cual unos teóricos no especialistas tratarían de definir las relaciones actuales que puedan existir entre tal o cual elemento de nuestra cultura, tal o cual ciencia, tal ámbito práctico y tal campo teórico, etc. Dicho de otro modo, se trataría de una especie de estructuralismo generalizado, y ya no limitado a un ámbito científico definido». También podría tratarse de un estructuralismo que «concerniría a

nuestra cultura, a nuestro mundo actual, al conjunto de relaciones prácticas y teóricas que definen nuestra modernidad. Es en este sentido que el estructuralismo puede tener un valor de actividad filosófica, si uno admite que la función de la filosofía es la de diagnosticar». Así pues, el filósofo estructuralista sería el que hace el diagnóstico de «lo que es hoy».

Althusser trabaja enclaustrado en su despacho llevando una vida monástica que le permita: «entrar definitivamente en el anonimato». Es consecuente con lo que escribe. A pesar de ello, su enfermedad le traiciona espectacularmente.

Durante el curso 1979-1980, de octubre a diciembre, resiste como puede los embates de una fuerte depresión que cercenan la vida de pareja con Héléne. La confusión mental es absoluta: vomita continuamente, orina de forma desordenada, no ve con claridad, el lenguaje está claramente afectado... Piensa reiteradamente que unos hombres lo persiguen para matarlo y quemar el conjunto de su producción intelectual.

Héléne se refugia en una habitación del piso que comparten después de buscar casa infructuosamente. Hay días en que no se dirigen la palabra. Ella pone en marcha los trámites para volverlo a ingresar antes de que su

estado la arrastre también por el abismo de la locura. No llega a tiempo la solución del enclaustramiento. El domingo 16 de noviembre a las nueve de la mañana, «cansado por una noche impenetrable y que nunca más después he podido penetrar» se encuentra a los pies de su cama con el cadáver de Héléne en sus manos. Inmediatamente comprende que había estrangulado a su mujer. Un acto que hay que entender en el contexto de su permanente búsqueda de la auto-destrucción.

Había muerto el amor; había muerto la esposa, la amante, la amiga, la mentora intelectual («el homicidio de Héléne había sido un suicidio por

persona interpuesta»). Manifiestamente, en la destrucción del otro, buscaba su propia destrucción: «la prueba objetiva de mi no existencia». Su destrucción pasa simbólicamente por la destrucción de los otros y, antes que nada, de las personas más queridas. Hélène, que nunca le criticó nada, recientemente le había dicho: «Lo que no me gusta de ti es tu voluntad de destruirte».

Había muerto el pensador, había muerto la celebridad; había muerto el personaje; sólo quedaba un cuerpo. La última consecuencia práctica de sus convicciones estructuralistas se materializaría físicamente una década más tarde.

EL POSTRE PREFERIDO DE LOS GUSANOS

(SIN ALMA)

El culto de Dionisio fue, sin duda, el que suministró el primer germen a la creencia acerca de la inmortalidad de las almas en Grecia. La veneración a

esta divinidad de origen tracio es diferente del ceremonial griego tributado a los dioses y en cambio es parecido al ritual que los frigios tributaban a Cibeles. Las fiestas se celebraban en lo alto de una montaña por la noche a la luz de las antorchas. Erwin Rohde las describe con mucho detalle: la música que proporcionaban los címbalos de bronce, los grandes timbales y las flautas resonantes era estridente. Los participantes danzaban frenéticamente. No se oían sus cantos porque el tronar de la música los acallaba. Las mujeres tenían un papel protagonista. Vestidas con basaras — largas vestimentas confeccionadas con

pieles de zorro— y tocadas con cuernos en la cabeza, se agitaban frenéticamente al son de la música. Los cabellos flotaban en el aire; en las manos llevaban cogidas serpientes o blandían puñales y tirsos. Estas armas les permitían ejecutar a los animales que estaban preparados para el sacrificio cuando, llevadas por el arretrato, se abalanzaban sobre ellos.

Las personas que toman parte en estos rituales entran en una especie de éxtasis en que creen comunicarse con dios que se muestra en forma de toro. La embriaguez provocada por ciertas bebidas a las que eran muy aficionados los tracios pudo aumentar esta

sensación. En el éxtasis, el alma se libera del cuerpo y se comunica con la divinidad. Escribe Rohde: «La finalidad o, mejor dicho, la acción misma de este culto consistía en producir por la excitación el éxtasis de los participantes, arrancando sus "almas" de la esfera de la existencia humana y cotidiana, y elevándolas, como espíritus libres, a la comunión con el dios y con el enjambre de espíritus que le rodean». Es la misma idea, la de que vive y existe un segundo yo de las personas, distinto del cuerpo y separable de él, que encontramos en las experiencias vividas durante el sueño.

El orfismo representa un eslabón

más en esta misma senda espiritualista. Los órficos aparecen en Grecia como miembros de comunidades cerradas, unidas en torno a un ritual dionisiaco. Según la doctrina órfica, las personas deben dejar las ataduras del cuerpo entre las cuales yace el alma como en una cárcel. No es un camino fácil. El alma no se basta a sí misma para romper estas ataduras. Tampoco bastan las orgías practicadas ancestralmente. La ascesis es el principio fundamental de una existencia piadosa. El precepto observado con más rigor por los ascetas órficos era la abstención de la carne.

Los presocráticos, a pesar de no centrar su atención en esta parte

espiritual ni en los vagos indicios de su presencia en las personas, por lo general, no la discuten. En la tradición antigua, Tales de Mileto afirma la inmortalidad del alma. Para Pitágoras, el alma es una réplica espiritual del cuerpo visible y de sus potencialidades. Cuando la muerte la separa del cuerpo, tiene que volver a la tierra después de una época de purificación en el Hades: «Las almas revolotean en torno a las personas, son los minúsculos cuerpecillos que se agitan en el rayo de sol. El aire está lleno de almas que andan a la busca de un nuevo recinto habitable, una y otra vez, en un viaje sin fin a través de los animales y las

personas».

Platón afirma que el alma es un ser puramente espiritual. El alma no tiene cuerpo. Permanece apresada en la materia hasta el momento de la muerte de ésta, pero nunca subordinada a ella, porque es la sede del conocimiento y la voluntad. El cuerpo al que permanece apresada es un estorbo porque tiene que combatir sus inclinaciones espurias. La filosofía platónica confiere una verdadera carta de naturaleza al alma apartándola del cuerpo, separándola de sus pasiones e impulsos y restituyéndola íntegramente a la eternidad y el conocimiento. El filósofo sólo tiene una actividad de negación frente a este

mundo terrenal que atrae a los sentidos: «el filósofo vivirá como un peregrino en el mundo, sin enterarse de los negocios humanos, motejado de tonto por el numeroso vulgo de los expertos». Esta misma versión, con matizaciones, llega vigorosa a la época moderna.

Con Descartes culmina la evolución del dualismo iniciado por Platón y continuado por los filósofos escolásticos de la Edad Media. Para Descartes el alma no es sino pensamiento: una sustancia infinita cuya única característica es el pensamiento (juzgar, razonar, imaginar, sentir...). El cuerpo, en cambio, no es sino extensión: los modos propios del cuerpo son,

fundamentalmente, la figura y el movimiento.

La concepción de las personas será, en consecuencia, dualista. El alma y el cuerpo son sustancias que progresan en paralelo sin necesitarse mutuamente para subsistir. Descartes plantea la existencia de dos mundos paralelos pero independientes e incapaces de interactuar entre sí: el cuerpo y la mente. Aunque anteriormente ya se aceptaba que el cuerpo no mueve a la mente, la idea de que la mente no mueve al cuerpo era nueva; para explicar por qué algunas veces el cuerpo y la mente parecen funcionar acoplados, Descartes usa el símil de dos relojes que estuvieran

construidos de tal manera que cuando uno marca las 12, el otro también. En relación con el mecanicismo, la filosofía cartesiana es rígidamente determinista, de modo que tanto la materia inerte como los organismos vivos obedecen las leyes de la física, como intentarían demostrar experimentalmente los médicos de la época.

Nicolás Sténon, un brillante fisiólogo de la época, intenta corroborar experimentalmente, sin conseguirlo, los planteamientos cartesianos. Samuel Thomas Soemmerring, a su vez, pretende localizar las funciones del alma en el fluido cerebral. Destacan también las investigaciones de Thomas Willis sobre

el cerebro: asocia el sentido común al cuerpo estriado; la imaginación al cuerpo calloso y el comportamiento instintivo a la parte central del cerebro. Su obra más importante el *Cerebri anatome* aparece en Londres en 1664.

Las experiencias de vivisección, las investigaciones clínicas y patológicas, las nuevas técnicas anatómicas que escogen el cerebro como un centro de primer interés hacen progresar extraordinariamente los conocimientos de fisiología durante la segunda mitad del siglo XVII y todo el XVIII. El cerebro es analizado y observado a la luz de los conocimientos de la época sin encontrar ningún indicio que pueda ser

el hogar del alma. A consecuencia de ello, algunos autores que pretenden salvaguardar su entidad mítica la distribuyen por todo el sistema nervioso. Los dos más representativos son Robert Whytt y Albert von Haller. Mientras, los filósofos aprovechan estos titubeos de los científicos para redactar vehementes declaraciones ateas y mecanicistas.

Sin lugar a dudas, uno de los más destacados es La Mettrie. Julien Offray de La Mettrie nació en Saint-Malo en 1709 en el seno de una familia burguesa que se dedicaba al comercio. Hizo sus primeros estudios de humanidades en los colegios de Caen y Coutance. En 1725 había cambiado el rumbo de su

vida académica y se encontraba matriculado en el colegio de Harcourt siguiendo un curso de física. En ese tiempo, aconsejado por el médico Hinauld, decide iniciar los estudios de medicina. Estudia en la Facultad de Medicina de Reims en 1728, pero al terminar el curso se traslada a París, donde permanece hasta terminar la carrera, en 1733, año en que viaja a Leiden para realizar las prácticas pertinentes. En 1734 escribe su primera obra. Al año siguiente regresa a Saint-Malo, donde ejerce su profesión y se dedica a traducir.

Movido por sus inquietudes intelectuales, abandona de nuevo su

ciudad natal para dirigirse a París, donde entra a trabajar al servicio del conde Grammont, que le nombra cirujano de la guardia francesa. En esta época tiene la gran revelación que marcará su trabajo filosófico. En medio de un ataque de fiebre amarilla que contrae en la batalla de Fontenoy, concibe imágenes que se alternan sin seguir ningún orden, producto de la enfermedad que afecta a su cuerpo. Una vez restablecido, comprende que la concepción del alma independiente del cuerpo no es más que una fantasía, ya que todas las funciones mentales se corresponden con estados corporales.

La primera obra en la que expone

este pensamiento la titula *Historia natural del alma* y se publica en 1745 como una traducción del inglés a cargo de Charp. En este primer libro aborda la definición de la materia a partir de la extensión y el movimiento considerando que tiene la capacidad de desplazarse por sí misma, para llegar a la conclusión de que todas las facultades atribuidas al alma espiritual tienen su origen en una llamada «alma racional».

Este libro es recibido por sus contemporáneos como una obra de herejía y La Mettrie es objeto de persecución. Así, se ve obligado a dejar su puesto de médico de los guardias franceses y tiene que huir a Flandes.

Este contratiempo no consigue disminuir su producción intelectual.

La Mettrie continúa escribiendo. Es el momento en que redacta *El hombre máquina*, que aparece de forma anónima en Leiden en 1747 (a consecuencia de ello se le pone el mote de *Monsieur Machine*). El libro es condenado y quemado públicamente en la plaza de La Haya, y su autor tiene que pedir asilo en la corte de Federico II de Prusia.

Allí encuentra refugio para redactar el resto de sus libros. Su producción no es muy extensa, diez obras, aunque sí destacable si se tiene en cuenta los pocos años que empleó en escribirla. A *El hombre máquina* le sucede *El*

hombre planta, que se edita en Postdam en 1748, seguida por *Anti-Séneca o discurso sobre la felicidad*.

En *El hombre máquina* desarrolla las tesis de la identidad entre funciones psíquicas y estados corporales. El libro empieza afirmando: «Reduzco a dos los sistemas de los filósofos sobre el alma del hombre. El primero, y el más antiguo, es el sistema del materialismo; el segundo es el del espiritualismo». La Mettrie sustentaba que en el hombre todos los estados de lo que se ha llamado el alma son completamente dependientes del cuerpo y correlativos a las funciones fisiológicas: «Los diversos estados del alma son, pues,

siempre correlativos a los del cuerpo. Pero para demostrar mejor toda esta dependencia y sus causas, sirvámonos aquí de la anatomía comparada; abramos las entrañas del hombre y de los animales». Sólo se puede conocer la naturaleza humana mediante la observación.

En contra del dualismo cartesiano, pues, opone un monismo materialista: «El cuerpo humano es una máquina que compone por sí misma sus resortes, viva imagen del movimiento perpetuo. [...] El alma sigue los progresos del cuerpo, así como los de la educación. [...] Los diversos estados del alma son pues siempre correlativos a los del cuerpo».

También rechaza La Mettrie el concepto pasivo de materia que sustentaba Descartes, para quien ésta es simple extensión completamente ajena al pensamiento. En lugar de esto, afirmó que la materia ya posee en sí misma el principio del movimiento del que pueden surgir tanto el pensamiento como todas las diversas formas de vida que, en última instancia, son fruto de las diversas maneras de organización de la materia. La materia, pues, está animada, lo que le permitía explicar las correlaciones psicofísicas sin tener que defender ninguna forma de dualismo. De esta manera, los hombres y todos los seres vivos son máquinas, pero tan

perfectas que «se dan cuerda a sí mismas».

La metáfora del reloj será sustituida con el tiempo, en *El hombre planta* (1748), por una planta. El modelo vegetal plantea la posibilidad de un organismo que, surgido de la tierra y alimentado por ella y el sol, despliega toda su vida, indicando con ello que la naturaleza se basta a sí misma: «El alma es —decía— una palabra vacía a la que no corresponde ninguna idea, y que los hombres razonables solamente usan para referirse a la parte pensante que hay en nosotros. Una vez aceptada la existencia de un principio de movimiento, los cuerpos animados poseen todo cuanto

necesitan para moverse, sentir, pensar, arrepentirse, en una palabra, comportarse tanto en la vida física como moral, que depende de aquélla».

Anticipándose a las concepciones desarrolladas posteriormente por los evolucionistas, afirma que entre los animales y el hombre y, en general, entre los seres vivos, solamente se dan diferencias de gradación, no de naturaleza: «De los animales al hombre, la transición no es violenta; los verdaderos filósofos convendrán en ello». Al mismo tiempo, esta tesis la extendió a la continuidad entre naturaleza, moral y arte. Por ello afirma que la misma naturaleza es la que nos

proporciona las pautas del comportamiento moral.

Cabanis sostiene que nada puede llegar al intelecto humano sin pasar antes por los sentidos; Condillac explica todos los fenómenos psicológicos, como la memoria, la voluntad, la imaginación, las emociones, a través de elementos físicos; Diderot en su obra *Elementos de fisiología* confiere el mismo rango al cerebro que a otros órganos corporales. Desde este punto de vista, se considera al cerebro como un órgano especializado encargado de producir el pensamiento. Para ninguno tiene sentido continuar hablando del alma en términos clásicos.

A pesar de ello, las funciones que ésta tenía encomendadas se explican a partir de dos concepciones básicas. Hay quien, como La Mettrie, las dispersa por toda la fisiología en forma de vísceras, tendones, fluidos, cargas eléctricas, sentidos, músculos, etc., diluyéndola por todo el cuerpo, mientras que autores más recientes tienden a concentrarlas en el cerebro. El cambio es tan profundo que afecta hasta al nombre. Ahora se hablará de conciencia, compartiendo con los anteriores la concepción monista y materialista básica.

Desde 1976, Francis Crick, autor del conocido libro *La búsqueda científica del alma*, se ha dedicado a estudiar el

cerebro humano y a buscar las bases científicas de un objeto tan intangible como es la conciencia: «el alma de la neurona». La conciencia ha sido considerada durante mucho tiempo como un tema tabú y ha permanecido excluida del ámbito científico por sus resonancias religiosas y míticas que la emparentaban directamente con la concepción clásica del alma.

Para este investigador, la conciencia humana y la percepción de la individualidad se generan en un determinado espacio del cerebro situado en la parte posterior del córtex, lo que convierte estos fenómenos en meros episodios de las reacciones bioquímicas

del cerebro. El córtex emerge como la región del cerebro donde se generan los procesos de la conciencia; es una sofisticada e interconectada red neuronal que sustenta la percepción a través de nodos que expresan cada uno de ellos un aspecto de la percepción. Un nodo por sí mismo no es capaz de generar conciencia ni de sostener la noción de individualidad, pero los nodos se activan y desactivan en función de una serie de coaliciones de neuronas que amplían la capacidad cerebral y generan la conciencia de los procesos subjetivos y del entorno.

Algunos de los datos de mayor valor provenían de estudios realizados con

pacientes epilépticos, en cuyo cerebro se colocaron diminutas sondas para evaluar sus ataques. El estudio describe cómo distintas partes del cerebro se interrelacionan para producir la conciencia. Por primera vez disponemos de un esquema coherente sobre las correlaciones neuronales de la conciencia en términos filosóficos, psicológicos y neuronales. La conciencia en sí podría ser la expresión de un reducido número de neuronas, en particular de las que se proyectan desde la parte posterior del córtex hasta el córtex frontal.

Crick, Premio Nobel de Medicina, publica en 1994, como decíamos, *La*

búsqueda científica del alma, donde sostiene la tesis de que la sustancia espiritual e inmortal, capaz de entender, querer y sentir, que informa al cuerpo humano y con el cual conforma pretendidamente la esencia de las personas, no existe, a no ser que queramos llamar así al trasiego electromagnético que desarrollan un número reducido de neuronas del córtex frontal. Sabemos también que él prefiere referirse a las funciones que se derivan de este trasvase medular con otro epíteto.

Los gusanos se habían quedado definitivamente sin su postre favorito, que según la opinión de Pere Saborit no

es otro que el alma de los creyentes.

CUESTIONES BIZANTINAS

(SIN SEXO)

Los ángeles no tienen sexo. Los ángeles no tienen sexo, pero sí alas. Estas membranas laterales les permiten alzar el vuelo sobre la materia y rehuir los designios del cuerpo. La masa carnosa mantiene a los humanos prisioneros del deseo, el placer, la comida, el sexo y cualesquiera

funciones, más o menos perentorias, que necesite para continuar perpetuando su entidad biológica. Los ángeles no tienen sexo, como no tienen vísceras, glándulas mamarias, olfato o esfínteres. Nada es más cierto, según la tradición cristiana, a pesar de que en las numerosas representaciones artísticas de los mismos se presenten con alguno o varios de estos atributos.

El concilio que se desarrolló al mismo tiempo que los otomanos tomaban Constantinopla se dedicó a debatir cuál era el sexo de los ángeles. Si queremos detalles sobre esta apasionante cuestión debemos remitirnos a *De Coelesti Hierarchia*

atribuido a Dionisio Areopagita: las esencias que viven más allá del cielo no tienen nada que hacer con los órganos de copulación o de micción... en ellos encontramos una ausencia total de concesiones a los bienes inferiores. Etéreos, ellos son invisibles y libres de sumisiones corporales. A pesar de que podamos imaginarlos succionando el pecho materno, sólo se alimentan de *maná*, el manjar fabricado especialmente por Dios para alimentar a los niños de Israel perdidos en el desierto.

Pero es Santo Tomás quien dicta la doctrina de la Iglesia, también en materia angelical. En la *Suma Teológica*

establece la total independencia de los ángeles respecto a la materia. Los ángeles no asumen ningún tipo de cuerpo. Si tienen forma humana es para captar la atención de los hombres. Y si alguna vez puede parecer que comen, caminan o copulan es para hacerse más humanos, pero son sólo apariencias: «Los ángeles tampoco hablan, en el sentido propio del término; producen sonidos en el aire parecidos a las voces humanas». Los ángeles no conocen el deseo y como consecuencia de ello sólo practican el «amor intelectual».

Santo Tomás, siguiendo a Dionisio, divide a los ángeles en tres jerarquías cada una de las cuales contiene tres

órdenes. Su proximidad al Ser Supremo sirve como base para esta división. En la primera jerarquía pone a los Serafines, Querubines y Tronos; en la segunda, a las Dominaciones, Virtudes y" Potestades; en la tercera, a los Principados, Arcángeles y Ángeles. Los únicos nombres de ángeles en particular que nos da la Escritura son los de Rafael, Miguel y Gabriel, nombres que significan sus atributos.

Los ángeles para la Iglesia son seres puramente espirituales y desprovistos de toda corporeidad, como marca la doctrina formulada por el concilio IV de Letrán (1215): Dios «creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la

corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, compuesta de espíritu y de cuerpo». El mismo Catecismo de la Iglesia Católica precisa que «En tanto que criaturas puramente espirituales, tienen inteligencia y voluntad: son criaturas personales e inmortales. Superan en perfección a todas las criaturas visibles».

Orígenes, que es uno de los famosos padres de la Iglesia, quería ser ángel y encontró el camino que le pareció más corto para conseguirlo. Nacido en Alejandría en el año 185 a.C, y siendo muy joven, tomó al pie de la letra lo que se dice de los que se hacen eunucos para

alcanzar el reino de los cielos, expresado en sentido figurado en el Evangelio, y se castró. Este hecho estuvo oculto durante muchos años, pero habiéndose ordenado a los *cuarenta y cinco, en* Palestina, Demetrio, obispo de *dicha* comarca que había *tenido* conocimiento de ello, lo delató ante un Concilio, lo excomulgó y lo hizo expulsar de Alejandría. En esta ciudad había desempeñado el cargo de catequista con tanto éxito que sus discípulos se contaban por centenares. Orígenes está reputado como uno de los talentos más extraordinarios de la antigüedad. De Orígenes nos quedan fragmentos de homilías, apologías y

comentarios, es decir, quizás sólo una centésima parte de lo que escribió.

Asociar una más alta espiritualidad a una pérdida real o simbólica de la actividad sexual es una idea muy antigua: durante las guerras médicas existían en Grecia santuarios especializados en realizar la divina operación. Píndaro revela que la misma ágora contaba con uno de estos lugares y Plutarco relata con detalle el ritual de castración de un hombre. De la Grecia arcaica a la India contemporánea, los amantes de la espiritualidad asexuada han practicado la castración como una forma ostensible de expresar su rechazo por la materia, los sentidos, el placer, el

deseo, todo aquello que tiene que ver con el cuerpo.

La tecnología de la castración se irá refinando con el tiempo y encontraremos utensilios de ónix y cuchillos de oro en las trastiendas de los santuarios especializados en la «fabricación» de ángeles. A pesar de ello, la Iglesia reconocerá inmediatamente que tampoco la divina operación, por ella misma, asegura ganarse el reino de los cielos: hay que eliminar también el deseo. La pureza es un largo aprendizaje contra el imperio maligno del deseo. Dejarse vencer por él transforma a las personas en animales. La sexualidad es un enemigo declarado del cristianismo: «La

integridad virginal es la abstención de todo contacto carnal, ésta es la verdadera condición de los ángeles», escribe San Agustín.

Mucho más pragmático, Santo Tomás reconoce que no todas las relaciones sexuales pueden tener la misma valoración. Por ejemplo, no son condenables aquellas que se realicen dentro del matrimonio o aquellas que se impongan por la fuerza. Una mujer violada es casta y virgen para el pensador de Aquino. La economía de la castidad que impone el cristianismo, eso sí, rechazará sin matizaciones el contacto carnal que mantenga como único objetivo el placer. La *Suma*

tomista condena con la misma contundencia la práctica del sexo fuera del matrimonio, el onanismo, la sodomía o la zoofilia. Las facultades intelectuales y espirituales sólo están a pleno rendimiento cuando las personas practican un amor puro basado en realidades celestiales.

¿Cómo se educa a un ángel? Rousseau, que como la mayoría de los filósofos quería ser un ángel, da cumplida respuesta a esta pregunta en el *Emilio*. Esta obra, que ha inspirado todo tipo de reformismos pedagógicos, hunde sus raíces en la concepción cristiana de desprecio del cuerpo, el silenciamiento del sexo y el alejamiento de la

naturaleza, a pesar de que su autor parece preconizar todo lo contrario. Rousseau piensa que el contacto directo con el campo alejará a los jóvenes más tiempo de su encuentro con el sexo. Retrasar la aparición del deseo sexual tiene que ser uno de los máximos objetivos de todo educador que se precie de serlo.

¿Pueden casarse los ángeles? Uno de los lectores más reconocidos de Rousseau se plantea este interrogante. Kant sólo admite el comercio carnal dentro del matrimonio. Seguidor de San Agustín en este punto, encuentra todo tipo de ventajas en la unión matrimonial: engendrar niños, reconducir el deseo,

evitar la concupiscencia... Kant piensa que la voluptuosidad es contraria a la naturaleza porque está alimentada por la imaginación, que crea una imagen irreal de las cosas. Las personas abandonamos el camino que marca la razón persiguiendo un fantasma. Es más, cuando un individuo se deja llevar por sus instintos deja de ser él mismo para transformarse sólo en un medio para satisfacer su apetito sexual. El placer sexual es pecaminoso porque acompaña la tendencia al delirio que ya reconocían los clásicos griegos. El matrimonio es la condición *sine qua non* para vivir una sexualidad que trascienda la naturaleza imperfecta de las personas, definido

crudamente en la *Doctrina del derecho* como «la unión de dos personas de sexo diferente para una posesión perpetua y recíproca de sus atributos sexuales».

A pesar de las ventajas que Kant encuentra en el matrimonio, también plantea la conveniencia de ahorrar, tanto como se pueda, el esperma. En este sentido afirma que los hombres que restan célibes mantienen un aspecto juvenil durante más tiempo a causa de este menor gasto espermático.

Es por ello que también rechaza contundentemente la masturbación. Antes una prostituta que la práctica onanista, recomienda Kant a los jóvenes. A pesar de que no hay nada como la

abstinencia ya que, como decía el médico del siglo XVII Frangois-Mercure Van Helmont: «Si la simiente no es emitida, se transforma en una fuerza espiritual».

Hay que evitar los fluidos que emite el cuerpo: la saliva, el esperma, el sudor, la sangre, para imitar a los ángeles. Kant apenas transpira. Kant es célibe toda su vida. Kant es un serafín apoltronado que imagina sistemas celestiales que alimenten el espíritu de los hombres y les hagan olvidar el comercio carnal.

¿Hay ángeles budistas? Sin lugar a dudas, sí. El filósofo occidental más devoto de Buda demuestra algo parecido

cuando analiza la voluntad de vivir que desazona a los humanos y las razones que tenemos para intentar aplacarla. Schopenhauer cree que la emisión de esperma implica la pérdida de una parte del alma. Según él, pues, cuando los humanos entablan relaciones sexuales, es como si se suicidaran lentamente.

Nada más evidente para el pensador de Dantzig que el hecho de que el sufrimiento es el centro de toda existencia. Y la sexualidad acrecienta este padecer porque aumenta el deseo. El instinto sexual es para Schopenhauer la causa de la guerra, la miseria, el desasosiego y, paradójicamente, la muerte.

Schopenhauer escribe al respecto: «Mi moral está de acuerdo siempre con la moral cristiana» del «verdadero cristianismo», añadirá el pensador, aquel que desprecia el cuerpo y reivindica el celibato, la pureza y la castidad. La fuerza generatriz que implica la práctica sexual nos acerca a la muerte. Prescindir de ella es una manera inteligente de aprender a gozar de una existencia plácida que no está sometida a las demandas de los instintos; de disfrutar del cielo en la tierra, como verdaderos ángeles.

Pero ¿cuál es el verdadero sexo de los ángeles? En la obra *Sexo y carácter* de Otto Weininger —por cierto, una de

las obras que más admiraba Wittgenstein — se da una curiosa respuesta a esta pregunta. Weininger afirma, como Platón, el bisexualismo básico de todos los individuos, también de los ángeles: en cada uno de nosotros se da una mezcla de dos principios contrapuestos.

El libro se divide en dos partes: la «biológico-psicológica» y la «lógico-filosófica». En la primera, como hemos dicho, busca establecer que todos los individuos son biológicamente bisexuales, mientras que en la segunda, mucho más extensa, trata del hombre y la mujer no como categorías biológicas sino como «tipologías psicológicas». Curiosamente, Weininger cree que

mientras que para una persona es posible ser biológicamente hombre y psicológicamente mujer, lo contrario es imposible.

El principio masculino es activo, analítico, ético, sincero y el femenino es pasivo, sensual, estético, sexual. La mujer está concebida para la práctica sexual, su tarea consiste en favorecer por todos los medios la celebración de coitos. A diferencia de Kant, Weininger no cree que la meta exclusiva de la sexualidad sea la procreación. Existen dos tipologías básicas de mujeres: la madre y la prostituta. Para la primera, el sexo tiene un fin utilitario mientras que para la segunda es la razón de toda su

existencia.

De todo ello extrae graves consecuencias epistemológicas: la mujer es incapaz de formar juicios claros, de modo que la distinción entre verdadero y falso es intrascendente para el género femenino. Así pues, las mujeres son naturalmente falsas. Tampoco tienen alma, con lo cual concluye que no están capacitadas para elegir.

En la cumbre de su paroxismo celestial, Weininger piensa que las personas, es decir, tanto el hombre como la mujer, sólo pueden encontrar su salvación gracias a la abstención sexual. La ética se impone a la estética; la razón a los sentidos; el alma al cuerpo; los

ángeles a los demonios. El 4 de octubre de 1803, Otto Weininger se suicidó en Viena: tenía poco más de veintitrés años de edad.

¿Pueden casarse entre sí los ángeles? Para poder contestar convenientemente esta pregunta tenemos que retroceder en el tiempo.

Jaques Maritain nació en el seno de una familia protestante francesa en 1832. Tuvo unos padres estrictos que lo educaron siguiendo los preceptos del cristianismo: «A los cinco años, cuando tenía algún capricho alimenticio, como un caramelo o un puñado de frutos secos, temblaba deseando mentalmente que nadie me lo pidiera porque mis

padres me obligaban a darlo», escribió en su diario. Estudió filosofía en la Sorbona, donde se convirtió en alumno y seguidor del filósofo francés Henri Bergson que profesaba un pensamiento de clara inspiración eclesiástica asociando el cuerpo al pecado y el alma a la virtud.

En 1904 conoce en la universidad a Raisa Oumansoff de quien se enamora inmediatamente. Se puede decir que fue un auténtico flechazo. Su relación era completamente platónica, como la que sólo podían establecer dos ángeles. Ella era judía rusa y él protestante francés, pero nada podía interponerse entre ellos. Se casaron ese mismo año y poco

después confesaron que no habían consumado el matrimonio. Nunca lo harían.

Un día de lluvia. Jacques se refugió en una pequeña capilla, lugar de apariciones de una Virgen, en la rué du Bac de París. En aquel emplazamiento sintió la llamada del Altísimo y decidió convertirse al cristianismo. El 2 de octubre materializó su deseo, añadiendo a esta solemne proclama el voto mutuo de castidad. Sobre este tema escribió: «Queríamos dedicarnos por entero a la búsqueda de la contemplación y de la unión con Dios. Presentíamos que la fuerza de nuestro amor aumentaría hasta el infinito con este sacrificio que nos

imponíamos». Un altísimo objetivo sólo compatible con almas bellas y puras que desoyen los reclamos del cuerpo. Raisal por su parte añadió: «El día que su carne me fue tan indiferente como la mía propia, comprendí que había llegado a la perfección».

Los planteamientos básicos del pensador quedaron plasmados en la obra *Humanismo integral* de 1936, que sirvió de modelo a los movimientos conservadores europeos, de la Acción Francesa a la Acción Católica, que dieron origen posteriormente a un partido político inspirado por los propios ángeles: la Democracia Cristiana. Sin lugar a dudas, después de

conocer los hechos, tenemos que contestar afirmativamente a la pregunta que abría este apartado: los ángeles pueden unirse por el sacramento del santo matrimonio, vivir felices y comer perdices.

¿Han tenido siempre los filósofos una mirada angelical? No, evidentemente. A pesar de que el desprecio del cuerpo y la reivindicación del espíritu ha sido la opción mayoritaria en este ámbito, ésta tampoco ha sido la única que ha existido, y ello sin tener que recurrir a Sade para ejemplificarlo.

Eva Keuls, profesora de la universidad de Minnesota, confirma esta

opinión a partir de una curiosa interpretación de uno de los capítulos más conocidos de la historia de la filosofía. La profesora Keuls sostiene que las últimas palabras de Sócrates en el *Fedón*, la célebre ofrenda de un gallo a Esculapio que tantas versiones interpretativas ha suscitado, tienen un marcado carácter sexual. En el momento crucial, las últimas palabras de un moribundo, de la agonía trágica del santo fundador de la filosofía, el apologeta de la razón, el padre del intelectualismo que produce el gran desvarío del pensamiento occidental, encontramos la expresión más descarnada de la sexualidad.

Sócrates ha ingerido la cicuta y va comprobando pacientemente cómo sus miembros inferiores pierden sensibilidad, ganados por el efecto letal de la libación. Cuando el veneno llega a sus genitales, se le produce una tumefacción postrera, que desemboca en una ostensible erección. El comentario posterior sólo implica una última exclamación de júbilo sexual: los pederastas griegos acostumbraban a presentar una ofrenda a Esculapio cuando conseguían una buena erección.

A la postre vemos, pues, cómo para hacer volar el pesado lastre del cuerpo, al menos de ciertas partes del mismo, no son necesarias las alas.

**IN GIRUM
IMUS NOCTE
ET
CONSUMIMUR
IGNI**

*(VAMOS DANDO VUELTAS POR LA
NOCHE Y SOMOS DEVORADOS
POR EL FUEGO)
(SIN TRABAJAR)*

Detrás de este palíndromo latino se esconde la mano de Guy Debord. Con él tituló la que había de ser su obra maestra cinematográfica rodada en 1978 y estrenada en 1981. Alguien que lo conocía bien lo definió como «el hombre más libre que jamás he conocido». Sin lugar a dudas, un personaje que debe figurar en nuestra galería de deconstruccionistas, por más de una razón.

Debord no se preocupó nunca ni por el éxito, ni por el dinero, pese a las numerosas oportunidades con que contó para poder hacerlo; no obtuvo título académico alguno más allá del

bachillerato; no frecuentó los círculos sociales o intelectuales de su época, que despreciaba sin matizaciones; denostó los medios de comunicación de masas, el trabajo y la riqueza. Debord representa un raro ejemplo de coherencia personal donde se encuentran el pensamiento y la vida: hace lo que piensa, piensa lo que hace. Como en el caso de Diógenes, el ideal ascético le sirve para demostrar su repugnancia por el mundo que le rodea y sus extraños rituales: «De entrada, me pareció bien dedicarme al derrumbamiento de la sociedad». El pensamiento no antecede a la acción, sino que es una consecuencia más de ella: «la fórmula

para trastocar el mundo no la buscábamos en los libros sino vagando».

Para comprender sus ideas es, por tanto, indispensable repasar su biografía. Hablando de sí mismo, Debord cita la afirmación de Chateaubriand: «De los autores franceses de mi tiempo, soy también el único cuya vida se parece a sus obras». No demoremos más la promesa.

Guy Debord nace en París el 28 de diciembre de 1931. Dejemos que sea él mismo quien evoque extensamente el contexto: «Nací en 1931, en París. La fortuna de mi familia se hizo pedazos en aquel tiempo a consecuencia de la crisis

económica mundial ocurrida algo antes en América; y no parecía que los restos pudieran durar más allá de mi mayoría de edad. Esto fue lo que de hecho sucedió. Pues bien, nací virtualmente arruinado. Yo no ignoraba, hablando en sentido estricto, que no debía esperar una herencia, y finalmente no la recibí. Simplemente, no le concedí la menor importancia a todas esas cuestiones tan abstractas acerca del futuro. Así, durante mi adolescencia, si me dirigí lenta pero inevitablemente hacia una vida de aventura, no puede sin embargo decirse que tuve los ojos abiertos a esta cuestión, tanto como a muchas otras. No podía ni pensar en estudiar una

profesión de las que llevan a tener un trabajo estable, pues todas parecían completamente ajenas a mis gustos o contrarias a mis opiniones. Las personas que yo respetaba más que a cualquier otra viva eran Arthur Cravan y Lautréamont, y sabía perfectamente que todos sus amigos, si yo hubiera consentido en seguir estudios universitarios, me hubieran rechazado tanto como si yo me hubiera resignado a ejercitar una actividad artística; y si no hubiera podido tener esos amigos, ciertamente no me j hubiera rebajado a consolarme con otros. Doctor en nada, j me mantuve firmemente apartado de toda apariencia de participación en los

círculos que pasaban entonces por intelectuales o artísticos. Admito que mi mérito con respecto a esto estaba muy atenuado tanto por mi gran pereza como por mis muy magras capacidades para afrontar el trabajo de tales carreras».

Debord aspira, desde la adolescencia, a una vida llena de aventuras. Sus modelos son, como él mismo reconoce, Lautréamont y el aventurero Arthur Cravan. Por descontado, declara contundentemente que no piensa dedicarse a ningún arte, ni cursar carrera universitaria o trabajo alguno. Su ideario está definido desde la más temprana juventud. No otorga importancia a las cuestiones del dinero,

no tiene ambición en este sentido; no quiere llegar a ser nadie; intenta sacar todo el rendimiento posible a este tiempo libre que le deja la carencia de otras actividades remuneradas: «puedo decir que la pobreza me ha dado una gran cantidad de tiempo libre».

El contexto en el que se moverá estará siempre al margen de la ley, ya sea la ley no escrita de la cultura y el arte institucionalizados o la ley escrita del código penal que inspira el trabajo de la policía: «Este medio de expertos en demoliciones, más claramente que sus precursores de las dos o tres generaciones precedentes, se mezcló entonces con las clases peligrosas.

Viviendo con ellos, uno vivía en gran parte su vida. Los rastros duraderos obviamente permanecen. Con los años, más de la mitad de la gente que conocí bien ha estado una o varias veces en prisiones de diversos países; algunas, sin duda, por razones políticas, pero un mayor número por delitos menores o crímenes. Así, conocí principalmente a los rebeldes y a los pobres. Vi a mi alrededor a muchos individuos que murieron jóvenes, y no siempre por suicidio, frecuente como era. En materia de muerte violenta, haré notar, sin ser capaz de proponer una explicación enteramente racional del fenómeno, que el número de mis amigos que ha sido

muerto por balas constituye un alto porcentaje poco común —dejando de lado operaciones militares, por supuesto —».

En el Festival de cine de Cannes de 1951, cuando apenas tiene veinte años, contacta con un grupo de «indeseables» que proyecta entre gritos la película *Traite de Bave d'Eternité*, sin imágenes y con una banda sonora compuesta de poemas onomatopéyicos. Eran los letristas de Isidore Isou.

Isou, nacido en Rumania en 1924, ataca mediante textos e imágenes alteradas de composiciones de *collages* el arte y la sociedad institucionalizada de París a partir de 1946. El grupo de

Isou se dedica además a la organización de pequeños escándalos que tienen una gran repercusión a consecuencia de la rigidez de la sociedad de la época. Uno de los más sonados se produce en la Pascua de 1950 en la catedral de Notre-Dame de París: un joven disfrazado de fraile dominico sube al pulpito y anuncia a los feligreses que Dios ha muerto. La acción acaba con el intento de apaleamiento de algunos miembros del comando por los creyentes asistentes al acto religioso. Debord escribe, confirmando un anterior párrafo: «En seguida me encontré como en casa en compañía de gente de la peor reputación».

El 30 de junio de 1952 se estrena su primera película, *Hurlements en faveur de Sade*: ante una pantalla donde alterna un fondo negro con uno blanco se escucha un *collage* de citas de variada procedencia; el final lo constituyen veinticuatro minutos de silencio y oscuridad totales. El público, a pesar de ser «cultivado», se indigna y abandona la sala de proyección entre insultos y gritos. En noviembre de 1952, cuatro personas fundan en Aubervilliers la Internacional Letrista. El grupo se compone de una docena de jóvenes de diversas nacionalidades —en eso consiste el internacionalismo— que intentan arremeter contra la sociedad

que les da cobijo con todas las armas que tienen a su alcance: «Casi todo lo que hay en el mundo nos provoca rabia y disgusto.» El rechazo a cualquier forma de trabajo, las ganas de divertirse y la aspiración quimérica de la revolución marcan los objetivos comunes de sus miembros. Es comprensible, cuando menos sabiendo que la edad media de los componentes no supera los veintiún años.

En julio de 1957, ocho personas deciden en Cosiò d'Arroscia, en la costa de Liguria, la fundación de la Internacional Situacionista. Al cabo de pocos meses, el movimiento tiene delegados en más de diez países de dos

continentes. Los primeros años de la agitación situacionista transcurren en el mundo de la cultura. No hay lugar para la obra de arte en una sociedad corrompida. Durante los cuatro primeros años de su existencia, la Internacional Situacionista gira en torno a la colaboración entre Debord y Jorn.

Las actividades artísticas tradicionales sólo tienen valor, en este contexto, cuando contribuyen a crear «situaciones» nuevas; y éstas, cada vez más, sólo serán apreciadas por algunos miembros del grupo, entre los que se encuentra Debord, cuando implican un carácter revolucionario. La tarea, por muy acuciante y prometeica que sea, no

impide gozar a Debord de la vida y continuar desarrollando su carrera artística en múltiples facetas, también como escritor.

Tres pasiones explican la vida de nuestro héroe: las mujeres, la bebida y la revolución. Sobre la primera escribe: «Podría decirse que siempre amé a mujeres extranjeras. De Hungría y España, de China y Alemania, de Rusia e Italia vinieron todas las que llenaron mi juventud de regocijo. Y más tarde, cuando ya tenía el pelo gris, perdí la poca razón que a través del paso del tiempo, con gran dificultad, logré obtener, por una muchacha de Córdoba» (contrae matrimonio a principios de los

años setenta con Alice Becker-Ho); sobre la segunda reconoce: «Es indudable, a partir de los hechos expuestos, que el hábito de beber, velozmente adquirido, ha marcado mi vida entera. Vinos, licores y cervezas: los momentos en los cuales pasaban a ser algo esencial y los momentos en que reaparecían han delineado el curso principal y las oscilaciones de los días, las semanas y los años. Dos o tres pasiones más, a las que luego me referiré, obtuvieron de manera casi permanente un sitio en esta vida. Pero la más constante y la más presente ha sido beber»; a lo cual añade, con todo lujo de detalles, un pormenorizado listado de

sus placeres alcohólicos: «He vagado sin cesar por las grandes ciudades europeas, apreciando en ellas todo lo que valía la pena. El catálogo, en este sentido, no podía no ser abundante. Fueron las cervezas de Inglaterra, donde suaves y amargas se mezclan en pintas; los grandes floreros de Munich; y la irlandesa; y la más clásica, la Czech de Pilsen; y el admirable barroquismo de la Gueuze, cerca de Bruselas, cuando se disfrutaba de su distinguido sabor en cualquier cervecería artesanal y no se conservaba bien en los traslados. Fueron los licores frutales de Alsacia; el ron de Jamaica; los ponches, el acuavit de Aalborg, la grappa de Turín, cognac,

cócteles; el incomparable mezcal de México. Fueron todos los vinos de Francia, especialmente el sabrosísimo Borgoña; los vinos de Italia, y más que nada el Barolo de Langa, el chianti de Toscana; los vinos de España, el Rioja de Castilla la Vieja o el Jumilla de Murcia».

A finales de 1967 aparece *La sociedad del espectáculo*. Rápidamente se convierte en un libro de culto que anticipa numerosos temas sobre los que habrá de girar la teoría de la cultura del resto de siglo. Un periodista cree incluso reconocer en el libro «*El capital de la nueva generación*».

Si Marx había denunciado la doble

alienación *a priori* que supone el trabajo asalariado, ahora Debord se dedicará a criticar la alienación *a posteriori* que supone la sociedad del ocio. Marx había visto que en una sociedad burguesa el asalariado deviene casi un objeto más en cuanto sólo es valorado por lo que produce; es más, tampoco es recompensado por el esfuerzo que hace por cuanto el capitalista se queda con buena parte del valor del producto en el momento de comercializar el objeto. A esta alienación *a priori* Debord contrapondrá la alienación *a posteriori* de la pasividad y falta de libertad de las horas de ocio. El concepto de

espectáculo es en cierto modo equivalente al concepto de alienación, el efecto es el mismo, alejar al hombre de la verdadera vida. Lo que ha logrado el espectáculo es concentrar dentro de sí todas las alienaciones del mundo.

Podemos ver cómo lo que denominamos tiempo libre, el que reservamos para nosotros, para hacer lo que escojamos, hay que usarlo para reponerse del trabajo. De este modo, dicho tiempo libre acaba por convertirse en una mercancía igualmente consumible. Es el tiempo que ha sido completamente expropiado al trabajador, primero se le expropió el tiempo que dedicaba a la producción,

ahora se posee cada uno de sus ámbitos dominados por el consumo generalizado. El capitalismo desde su origen se ha ido superando y «mejorando»: este momento es el verdaderamente capitalista, el más sutil y más dominador. Debord lo dice así: «En su sector más avanzado, el capitalismo concentrado se orienta hacia la venta de bloques de tiempo "totalmente equipados"», cada uno de los cuales constituye una sola mercancía unificada que ha integrado cierto número de mercancías diversas». Un ejemplo fatídico que podemos observar actualmente son los centros comerciales, se venden vales que incluyen por un módico precio el parking, la entrada de

cine y la comida basura, para que sea posible pasar la tarde entera sin tener que salir del propio centro comercial. Pero no es necesario que estos packs sean tan evidentes: cada circuito, cada grupo se identifica por su equipamiento. Los intelectuales se distinguen por el periódico que compran, que incluye libros, películas recomendadas, etc. Los jóvenes por la indumentaria, la música, los lugares que frecuentan, etc.

«La alienación del espectador a favor del objeto contemplado se expresa de este modo: cuanto más contempla, menos ve; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su

propia existencia y su propio deseo», escribe Debord. Y un poco más adelante: «El espectáculo es el momento crucial en el cual la mercancía alcanza la ocupación total "de la vida social». Un hombre de acción como él no puede soportar la banalización de la vida cotidiana que comportaba el espectáculo de la sociedad burguesa, su alejamiento de la realidad, sus mentiras, sus falsas promesas: «La potencia acumulativa de lo artificial ilimitado comporta en todos los órdenes la falsificación de la vida social».

Sólo el proletariado organizado y consciente de la mentira que comporta la sociedad en la que vive puede acabar

con este estado de cosas. Debord mitifica la juventud pero no a los jóvenes ni a los estudiantes: «Podemos afirmar, sin mucho riesgo de equivocarnos, que el estudiante es en Francia, después del policía y del cura, el ser más universalmente despreciado», empieza diciendo un panfleto situacionista.

Debord anticipa las ideas de los movimientos contraculturales que denostaban tanto el trabajo como la familia o el orden social establecido. Sintoniza en este punto con Nietzsche, que ya había reconocido que nadie puede afirmar que es libre si no administra sin trabas al menos dos

terceras partes de su tiempo.

Los acontecimientos de 1968 en París dan a Debord de repente cierta notoriedad que aprovecha para despreciar con más vehemencia el mundo que le circunda. A principios de los setenta entabla amistad con un excéntrico empresario de cine: Gérard Lebovici. Con él editará textos maoístas, Hegel, Baltasar Gracián, Ornar Khayam, George Orwell, Kraus o Malevitch.

Lebovici adquiere también un pequeño cine del barrio latino donde proyecta las películas de Debord. En 1973 lleva a la pantalla *La sociedad del espectáculo* a través de un *collage* de imágenes y citas del libro. A diferencia

de las otras, esta película llega a las salas de cine y tiene una modesta repercusión. En 1981 se estrena *In girum imus nocte et consumimur igni*. La vida de Lebovici desemboca en un final trágico: aparece asesinado en marzo de 1984. Al año siguiente Debord publica *Consideraciones sobre el asesinato de Gérard Lebovici*.

El 30 de noviembre de 1994, Guy Debord se suicida en su casa de Champot (Haute Loire) con un disparo de fusil en el corazón. Los motivos los explica en una carta: «Enfermedad llamada polineuritis alcohólica, advertida en otoño de 1990. Al principio casi imperceptible, luego

progresiva. Se hizo realmente penosa sólo desde finales de noviembre de 1994. Como en toda enfermedad incurable, se gana mucho si no se busca ni se acepta cuidado alguno. Es lo contrario de una enfermedad que se puede contraer mediante una imprudencia deplorable. Requiere, por el contrario, la fiel obstinación de toda una vida». Su testamento no puede ser más concluyente. Tomando prestada una expresión de Rimbaud: «*Ne travaillez jamais*».

EL CAMINANTE Y SU SOMBRA

(SIN CUERPO)

En *Davalú o el dolor*, Rafael Argullol revive en un relato a medio camino entre la ficción y el ensayo, la dolencia que lo mantuvo alejado del mundo durante algunos meses. En un viaje a La Habana, adonde acudió para

participar en un Congreso, el autor sufrió una lesión cervical que desembocó en el descubrimiento del dolor. El libro ensaya una auténtica fenomenología del dolor: «El dolor es una sobredosis de vida, un duelo que se acaba convirtiendo en un duelo mítico. El dolor está localizado en una parte del cuerpo y te hace sentir tu cuerpo con violencia sexual, constituye una experiencia hipersexual».

Pero dentro de todos los inconvenientes —que son muchos y muy intensos— que implica su enfermedad, el autor desvela un elemento positivo: «El dolor tiene, en medio de los vicios, la virtud increíble de hacer sentir, con

una agudeza extraordinaria, el cuerpo. El dolor es la imagen viva del orgasmo, el orgasmo que tendríamos sin sexualidad previa. El dolor intenso es un negativo fotográfico del máximo placer».

El dolor nos hace evidente, pues, la existencia del cuerpo, su dominio, su jerarquía, su fuerza. Nadie que haya padecido, aunque sea un simple dolor de muelas, como el que ahora me afecta, puede obviar este planteamiento. Comúnmente los filósofos han intentado alejarse con sus reflexiones de la materia por considerarla una fuente de bajezas, cuando no de vileza, sin conseguirlo, afortunadamente, nunca del

todo. Y por eso es siempre tan apasionante su reencuentro con el cuerpo.

Uno de los filósofos franceses actuales más abrumadores sufre una experiencia parecida. La relata detalladamente en uno de sus libros más conocidos: la noche del 30 de noviembre de 1987, a los veintiocho años, Michel Onfray padece un infarto. La ambulancia tarda. La noche es glacial. Una bruma que desconcierta con su sonoridad al pensador lo envuelve todo. Antes de subir a la ambulancia tiene la oportunidad de sentir el dolor intenso en el pecho. La luz que se escapa de la ventana del vecino no es un

espectáculo suficientemente atractivo para hacer olvidar el sufrimiento. Desde el primer momento una convicción se impone al enfermo: la sabiduría del cuerpo transformará la experiencia en hedonismo.

Durante el viaje, continua recordando el filósofo, la morfina hace su consabido efecto narcotizante. Su poderío modifica la percepción del tiempo y los objetos pierden su acostumbrado *rigor mortis*. El mundo se transforma en una dimensión auditiva. Una paz glacial se apodera del cuerpo del enfermo que a pesar del sufrimiento goza del privilegio del conocimiento de cada uno de los elementos que

conforman su precaria situación. El dolor adopta variadas formas: desaparece para luego reaparecer con más fuerza en otro sitio, se transfigura. Este padecimiento permite al pensador escapar instantáneamente del dominio de la consciencia.

En el hospital, alrededor del enfermo, se agolpan inmediatamente el médico, las enfermeras, el cardiólogo de urgencias. El ritual de las pastillas bajo la lengua, sobre las cuales le demandan efectos y sabores, provoca la risa al enfermo. El pánico de una enfermera por no encontrar al médico oportuno da un toque teatral al escenario. Mucho más tarde, como narra el mismo enfermo,

sabr  que las pastillas con las que lo reciben estaban reservadas a su compañero de dispensario que había hecho un intento de suicidio.

Los especialistas comentan los primeros resultados de los análisis. Hay que decidir si es necesario transportar al enfermo en helicóptero a otro centro hospitalario con más recursos de la región. Durante todo este tiempo el oxígeno entra por la nariz a través de unos pequeños tubos transparentes de plástico. Otra ambulancia transporta el cuerpo inerte de Onfray sobre un colchón de plástico hasta el aeropuerto. El viaje hace que reencuentre el aire frío del amanecer.

La desnudez del cuerpo devuelve al pensador a un estado primario donde lo único que importa es la frágil frontera que separa la vida de la muerte. La desnudez convierte al cuerpo en un objeto, el engranaje de una máquina biológica. En estas circunstancias, la muerte adquiere una apariencia simple, al transformar definitivamente el cuerpo en un objeto puro. Las sondas penetran el cuerpo del pensador y lo inundan con líquidos de colores.

Un poco más tarde, el cuerpo queda reducido a un pequeño pedazo de carne que está enmarcado por una sábana verde a la que han practicado una abertura. Los médicos empiezan su

macabro ballet. La operación resulta un éxito.

Cuando un celador rescata en sus brazos al pensador de la mesa de operaciones éste experimenta una regresión animal: «el pudor muere con la inocencia». La sala de reanimación no es menos lúgubre.

«El dolor es una odisea singular que posee, con el placer, el extraño privilegio de revelar la soledad, de mostrar la evidencia metafísica en el seno de transparencias cegadoras y terroríficas. El conocimiento del dolor se metamorfosea en conocimiento por el dolor», escribe el pensador. Empieza la comedia social de las visitas: regalos

imbéciles se alternan con presentes inútiles. Onfray compara la escena de la visita hospitalaria con el cuadro bíblico de los Reyes Magos.

Liberado de la servidumbre de las visitas, el cuerpo vuelve a imponer su dictado. La sábana cubre con una pesada solemnidad el cuerpo del enfermo. A la memoria del dolor alimentada por los calmantes sucede la presencia del padecimiento cuando éstos disminuyen sus efectos. El abatimiento es total.

Súbitamente se abre la puerta de la habitación. Una legión de hospitalarios lo invade todo. El que manda es un médico que en tono imperativo da órdenes a todo el mundo. Su voz firme,

sus gestos precisos. El grupo de personas que lo envuelve se mueve acompasadamente. Desnudo y blanco, el gran cuerpo de un viejo está inerte. Bajo sus órdenes, las ocho personas que rodean al enfermo se retiran temporalmente antes de lanzar la carga eléctrica sobre el cuerpo. Bajo el choque eléctrico, el cuerpo se subleva. Después, una segunda vez y una tercera. No hay nada que hacer. El cadáver es retirado de la sala de reanimación por dos enfermeros.

Onfray escribe para terminar la introducción de *L'art de jouir* sobre esta experiencia: «Morir era pues tan simple. Restaba, después de esta lección de

tinieblas, hacer del cuerpo un compañero de la conciencia, de reconciliar la carne y la inteligencia. Toda existencia se construye sobre la arena, la muerte es la única certeza que tenemos. Se trata menos de domesticarla que de despreciarla. El hedonismo es el arte de este desprecio».

Después de esta dramática experiencia hospitalaria, Onfray aplica al cuerpo inerte de la filosofía la técnica del electrochoque. El resultado es reconfortante. La prosa apabullante del pensador francés reivindica un materialismo hedonista a la hora de establecer su particular diálogo con la tradición filosófica. Éste es el caso, por

ejemplo, de su acercamiento a Demócrito. El pensador de Abdera cultiva la nariz como un elemento privilegiado para percibir la realidad. Diógenes Laercio cuenta que el atomista era capaz de distinguir los vapores de esperma que saturaban las calles de su ciudad natal. Tanto es así que un día, paseando en compañía de Hipócrates, saludó a una mujer con un «buenos días, señorita», que a la mañana siguiente transformaría en un «buenos días, señora», ya que había detectado, mediante el olor corporal, que aquella noche la dama había dejado de ser virgen. Para el pensador de Abdera sólo existen los átomos y el vacío. Según esta

concepción es coherente, pues, que el intercambio sexual entre dos personas haga cambiar su composición atómica, si es que se puede hablar de esta manera.

Los idealistas desprecian, en general, los sentidos, el cuerpo, la materia y Kant, como impulsor del idealismo trascendental, no podría ser menos. En su *Antropología desde un punto de vista pragmático*, el hijo más ilustre de Kóningsberg desprecia el olfato como el menos digno de los cinco sentidos. Para un idealista siempre será más importante la apariencia que captan los ojos que las «esencias» que percibe la nariz. Según Kant, el gusto y el olfato

solo nos permiten percibir parcialmente la realidad mientras que con los ojos captamos una visión general. El tacto es el único sentido exterior inmediato que nos da una información instantánea del mundo. Para Onfray, cuanto más próximo está un objeto más repugna a un idealista: «su alejamiento del mundo es el símbolo manifiesto de su sacrificio al ideal ascético».

El análisis del pensador convaleciente en *Uart de jouir* continúa con Freud, Sade, Condillac, Diderot, Cabanis, Brillat-Savarin, Fourier, Feuerbach, Nietzsche, Schopenhauer y tantos otros, destacando la Ilustración como el momento arrollador de

incursión del cuerpo en las reflexiones de los pensadores. El avance del monismo sensualista es imparable después del siglo xviii. Según esta concepción, el juicio, la reflexión, el análisis, la conceptualización, la comprensión y, en general, el pensamiento, son posibles gracias a que son modalidades de la sensación. El materialismo de la medicina impregna la filosofía y el pensamiento es claramente deudor de la exaltación del cuerpo o del reconocimiento manifiesto de sus achaques.

Pero el reencuentro con la materia también se produce en forma de enardecimiento y no solamente como

arrechucho. En su autobiografía, Althusser rememora con exaltación el periodo en que se produce el reconocimiento de la «existencia de un cuerpo» que siempre había pasado desapercibido al pensador. Primero también es el olfato, recordémoslo: «Los olores, sobre todo de las flores, frutos, plantas, pero también de su descomposición, el divino olor del estiércol de caballo, el olor de la tierra y de la mierda del retrete de madera del jardín bajo un saúco de intenso perfume; el gusto de las fresas silvestres, que buscaba en los taludes, el olor de las setas y en especial de los níscalos, el olor de las gallinas y el olor de la

sangre; el olor del gato y los perros, el olor del aceite, de los manantiales de agua hirviendo, del sudor de las bestias y de los hombres, del tabaco de pipa de mi abuelo, el olor del sexo, el olor violento del vino y de los tejidos, el olor del serrín, el olor de mi propio sudor en mi cuerpo en acción; la alegría de sentir que mis músculos respondían a mi impulso, mi fuerza al subir las gavillas encima de los carros, levantar leños y troncos, cómo habían —mis músculos— respondido tan bien a mi deseo de nadar por cuenta propia, de ir en bicicleta como un campeón. Todo esto me lo dio Morvan, es decir, la presencia activa y benevolente de mi

abuelo (mientras que la violencia de mi padre en Argelia y Marsella siempre fue un modelo de terror)... Fue allí donde me puse a "pensar" en mi cuerpo: esto ha permanecido en mí para siempre».

El cuerpo, su ejercicio enaltecedor, los paseos por los bosques, las carreras a pie, las largas marchas en bicicleta por subidas extenuantes, toda aquella actividad, tienen una clara consecuencia filosófica: «Cuando "encontré" el marxismo me adherí a él a través de mi cuerpo. No sólo porque representaba una crítica radical a toda ilusión "especulativa", sino también porque me permitía no solamente vivir, por la crítica de toda ilusión especulativa, una

relación verdadera con la realidad y también vivir en el futuro aquella relación física (de contacto pero en especial de trabajo sobre la materia social o demás) en el pensamiento propiamente. Dentro del marxismo, encontraba un pensamiento que tenía en cuenta la preeminencia del cuerpo activo y trabajador sobre la conciencia pasiva y especulativa, y pensaba aquella relación como el marxismo propiamente». El cuerpo tiene razones que el intelecto desatiende.

Este mismo planteamiento tiene ilustres antecedentes. Los paseos de Nietzsche, sus excursiones a la montaña, su descubrimiento del esfuerzo, el sudor,

el cuerpo, también tienen unas claras consecuencias filosóficas. El caminante es una figura que puebla la filosofía de Nietzsche, proyectando su densa sombra sobre el paisaje, lo que recuerda a Adalbert von Chamisso. La obra de Chamisso cuenta la historia del hombre que vende su sombra a cambio de una bolsa de dinero, y refiere las graves consecuencias que le acarrea dicha venta al transformarlo en un viajero sin sombra, una verdadera metáfora de la historia del pensamiento. Frente a este viajero sin sombra, el caminante nietzscheano proyecta una opaca oscuridad sobre el paisaje.

La figura del caminante está

estrechamente unida a la del espíritu libre. Tal vez la mejor caracterización del espíritu libre se halle en el prólogo de 1886 de *Humano, demasiado humano*. Los espíritus antiguos se han transformado en hombres marcados por la «voluntad de irse a toda costa», por la necesidad de abandonar «la casa», por un afán de exilio. Pero para irse de la casa de los padres y de las tradiciones es necesario transitar el desierto que nos plantea la necesidad de pensar y vivir libremente.

En otros sitios es aún más explícito: «No escribo únicamente con la mano: el pie quiere estar siempre con el escritor. Firme, libre y valiente, corre conmigo a

cada momento a veces a través del campo, a veces a través del papel». Y en *Así habló Zaratustra* apostilla: «Hay más razón en tu cuerpo que en la esencia misma de tu sabiduría».

Algunos autores contemporáneos rechazarán esta evidencia. No es éste el caso de Jean-Baptiste Botul, a pesar de su transparencia. Es el único autor que conozco que no tiene cuerpo, a pesar de los esfuerzos que la asociación presidida por Frédéric Pagés ha hecho por conseguirle uno consistente.

Descubrí a Botul de la mano de su exquisita *La vie sexuelle d'Emmanuel Kant*. Según nos cuenta Pagés en la introducción de la misma, el texto

presenta por primera vez al público lo que queda de un ciclo de cinco conferencias que Botul pronunció en Paraguay en mayo de 1946, probablemente del 10 al 15, un año antes de su muerte. El contexto de esta intervención puede calificarse de extraordinario. El público de Botul estaba compuesto únicamente por emigrantes alemanes que habían fundado una colonia a la que bautizaron como Nueva Königsberg. Se trataba de admiradores, cuando no de auténticos expertos ac Kant. La mayoría habían abandonado su ciudad natal cuando el ejército rojo había conquistado la antigua capital de Prusia en mayo de

1945. Después de un periplo rocambolesco y trágico, un centenar de familias se establecen como refugiados en Paraguay fundando una colonia que se inspira en la filosofía kantiana y en el ejemplo de vida que dio su autor: vestían como él, comían como él, dormían como él y, es de suponer, tenían su misma concepción de la familia y el sexo. La tarea que tiene que afrontar Botul no es fácil: trasladar a la comunidad neokantiana el mensaje de absoluta castidad que había presidido la vida del padre del criticismo.

Al final de este mismo trabajo, una breve nota biográfica aumenta el misterio sobre la vida de su autor: Botul

nace el 15 de agosto de 1896 en Lairière (Aude); en 1904, se encuentra con Baden-Powell; en 1914, para escapar de la movilización, se traslada a Argentina; en 1917, es enviado por el gobierno francés a una misión a la isla de Clipperton donde se encuentra con Pancho Villa; en 1920, se lo relaciona con Marie Bonaparte; en 1930, establece una correspondencia amorosa con Lou Andreas-Salomé; en 1934, se encuentra, probablemente, con Zweig; en 1938, pronuncia una conferencia en Pittsburg sobre el arte de la disputa, es ayuda de campo de Malraux y participa en la liberación de Alsacia; en 1945, muere en su villa natal siendo un

completo desconocido. Esta misma nota añadía que, al ser un filósofo de tradición oral, Botul no había dejado ningún texto escrito: otro caso de filósofo del no. De él, pues, sólo se conservan las transcripciones escritas de sus conferencias. La asociación *Amis de Jean-Baptiste Botul* -que tan eficazmente preside Pagés— trabaja para ampliar y conservar este legado que hace público periódicamente a través de *Les cahiers de l'Enclume*.

El número tres es un monográfico dedicado a la expedición de Botul a Clipperton, un atolón de doce kilómetros de circunferencia situado a 1.200 kilómetros de México. Botul recaló en

la isla probablemente durante el mes de julio de 1917. Algunos artículos siguen el rastro de Botul en México e intentan establecer puntos de contacto entre el botulismo y el zapatismo. Entre los datos biográficos que podemos añadir a la sucinta nota antes reseñada cabe destacar los siguientes: en 1898, el joven Jean-Baptiste compone una cantata para la capilla de su ciudad natal; en 1906 participa en la revuelta de los viticultores; en 1914 es profesor de tango en Argentina; en 1917 se desarrolla el primer encuentro con Freud; en 1933 es excluido del sistema público de instrucción por «incitación al libertinaje y corrupción de menores»; en

1936 se lo relaciona con Simone de Beauvoir. Ya vemos que son tan apasionantes como los anteriores y no hacen más que aumentar nuestra curiosidad por el pensador.

El legado más característico del filósofo sin cuerpo (no disponemos de ninguna fotografía suya ni de otro documento que acredite su existencia real, un personaje digno de Fontcuberta) son los «*botulemes*»: una especie de greguerías filosóficas; frases cortas normalmente de carácter cómico donde se sintetiza su idealismo «visceral», nunca mejor dicho. Para terminar, vamos a recordar algunos: «son los pequeños hombres los que fabrican a los grandes;

autorizar es la manera más hipócrita de prohibir, prohibir es la manera más eficaz de incitar; Mauthausen no es el título de una ópera de Wagner; si el cine fuera un arte, se sabría; toda verdad se levanta sobre un lecho de cadáveres»... La física comete un grave error: no reconocer que los filósofos transparentes también tienen sombra.

**¿CONSTITUYE
EL
MATRIMONIO
UN
IMPEDIMENTO
PARA EL
EJERCICIO DE
LA**

FILOSOFÍA?

(SIN ESPOSA)

A Tales, que es considerado habitualmente el primer filósofo de la historia del pensamiento occidental, se le atribuyen numerosas anécdotas. Una de las más célebres consiste en la respuesta que daba el pensador a la pregunta de ¿Por qué no te casas?: «Porque soy demasiado joven», hasta que el paso de los años y sus lacerantes consecuencias le hicieron

desaconsejable continuar dando la misma réplica y la cambió por: «Porque soy demasiado viejo» con el mismo objetivo compartido que la anterior: justificar de alguna manera su soltería.

No menos legendario es el mal carácter de la esposa de Sócrates. Diógenes Laercio consigna la siguiente nota sobre la suerte conyugal del gran filósofo: «Habiéndole injuriado de palabra una vez su mujer, Xantipa, y después arrojándole agua encima, [Sócrates] respondió: "¿No dije yo que cuando Xantipa tronaba también llovía?"».

La melancolía se convirtió, con el paso del tiempo, por éste y otros

motivos, en la enfermedad profesional de los filósofos. El ejercicio del pensamiento requiere soledad, silencio, tranquilidad, unas virtudes que habitualmente los pensadores encuentran lejos de sus contemporáneos. Es sólo entonces cuando se produce el milagro de la vida contemplativa, incluso fuera de los monasterios. Su fuerza es su flaqueza. Esta necesidad de quedarse al margen los identifica y tonifica. Los melancólicos a quienes la bilis negra intoxica abrazan el culto de Saturno.

La mayoría de los filósofos se quedan solteros: Gorgias, Platón, Epícteto, Plotino, Tomás de Aquino. En el siglo XVII lo fueron todos sin

excepción: Descartes, Spinoza, Pascal, Leibniz, Malebranche, Gassendi, Hobbes. En el siglo xviii, algunos intentan la aventura conyugal —Diderot, por ejemplo— pero la mayoría cultiva el celibato. Ni Hume, ni Voltaire, ni Kant se casan. En el siglo xix, Hegel, Fichte, Schelling, Comte y Marx celebran bodas; pero ni Schopenhauer, ni Nietzsche, ni Kierkegaard quieren saber nada de matrimonio.

Sóren Kierkegaard mantiene un romance con Regina Olsen desde el 10 septiembre de 1840 hasta que, poco menos de un año después, le devuelve el anillo de compromiso y el 11 octubre de 1841 rompe definitivamente las

relaciones. No se encuentra preparado para el matrimonio y lo ve incompatible con su vocación intelectual, a pesar de que, paradójicamente, el fracaso sentimental inspirará alguna de las mejores obras del pensador.

Nietzsche intenta contraer matrimonio en dos oportunidades, una de ellas con la bella joven rusa Lou Andreas-Salomé quien describe así el primer encuentro con el filósofo: «[esa solemnidad] la recuerdo ya desde nuestro primer encuentro, que tuvo lugar en la iglesia de San Pedro [...] Su primer saludo al mío fueron las palabras: "¿Desde qué estrella hemos venido a caer aquí, uno frente a otro?"». Sin

embargo, lo que tan bien había comenzado sufrió posteriormente un giro en las relaciones entre los amigos debido al mismo temperamento de Nietzsche quien, a pesar de su imperturbable altivez, se vio envuelto en un extraño juego pasional integrado por Lou, su amigo Paul Rée y él mismo. Tal vez como consecuencia de ello, Nietzsche afirmará después, en el tono grandilocuente que lo caracteriza: «un filósofo casado es un personaje de comedia».

El siglo XX *no* hace cambiar el curso de los acontecimientos: mientras Cioran o Heidegger gozan de una relación estable toda su vida,

Wittgenstein huye del matrimonio como de la peste; hoy sabemos realmente en qué consistió la relación entre Sartre y Simone de Beauvoir, que acabaron compartiendo pupitre, mesa y tálamo con las jóvenes estudiantes que asistían a sus cursos, o cuál fue el trágico desenlace de la vida de pareja de Althusser, por ejemplo; por no citar los casos de Foucault o Barthes.

La mayoría de pensadores europeos modernos pueden ser considerados unos auténticos «bastardos sociales», por más de una razón: su rechazo del matrimonio en primer término, pero también la falta de habilidad para ganar dinero y para hacerse un sitio a la sociedad o la

evidente costumbre de arremeter contra las bases ideológicas del supuesto contrato etéreo que nos une a nuestros semejantes. Cuando no son de origen aristocrático, como Kant, por ejemplo, que es hijo de un artesano, tienen que buscarse la vida dando clases de matemáticas, astronomía, artillería, poesía, historia, a tanto por alumno hasta que el cuerpo aguante (en el caso mencionado, los setenta y cinco años). El mísero sueldo de esta lacerante actividad pedagógica, como saben los jóvenes que se dedican a ella en la actualidad, tampoco facilita el hecho de formar una familia.

Epícteto, en una de sus obras más

conocidas, hace una lista de los deberes conyugales del marido antes de difamar la unión de los esposos: calentar el agua de la bolsa de los pies por las noches de invierno; acompañar a los niños a la escuela para que no sufrieran asaltos inoportunos de algún pederasta; escuchar las aventuras de juventud del suegro; procurar a la mujer lana, aceite y conversación; sin olvidarnos del deber de la sexualidad marital, que en algunos casos puede ser agotador, como el mismo deseo femenino.

Una lista que una sensibilidad contemporánea podría complementar con: sacar la basura por la noche, explicar cuentos a los niños, reparar los

cachivaches eléctricos, asistir a reuniones familiares, conducir, viajar a países exóticos, cocinar, coordinar reuniones de amigos, soportar las cargas económicas que comporta la unidad familiar, mantener el cuerpo en forma para continuar reteniendo aunque sólo sea una chispa del atractivo inicial que deslumbró a nuestra pareja, buscar trabajos complementarios para cubrir las necesidades subsidiarias de los miembros de la unidad familiar, pagar la hipoteca, sacar a pasear el perro, instalar la televisión por cable y correr con los gastos mensuales subsiguientes, apagar luces, cerrar puertas, ajustar ventanas, arreglar cajones, pintar

paredes, plantar árboles, segar el césped, regar jardines, asistir a reuniones escolares, asumir por un espacio de tiempo indeterminado la representación de los vecinos de la escalera, aprender a instalar parquet, programar el vídeo, pagar las abultadas minutas del veterinario, entrenar el equipo de fútbol de nuestros hijos, participar de fiestas y confraternizaciones múltiples con los vecinos, los amigos y la familia, fregar platos, limpiar el polvo, hacer pedidos, estar atento a la fecha de los cumpleaños de todos los miembros de la unidad familiar, interesarnos por las condiciones físicas y psicológicas de

nuestra *partenaire* cada vez que llegamos a casa, procrear, sacar la basura clasificada a los contenedores de la calle, hacer paquetes con los diarios viejos, hacer una síntesis de las noticias más importantes del diario a nuestra pareja después de haberlo leído detenidamente, resolver los problemas de los programas de ordenador, contribuir económicamente al mantenimiento de asociaciones de causas humanitarias para retener aunque sea una chispa del talante solidario que deslumbró nuestra pareja en el momento del enamoramiento, coser los botones de las camisas, escoger los vinos que se consumen en casa, encender y alimentar

el fuego del hogar de la segunda residencia, programar los días, reprogramar las tardes, desprogramar las noches...

A pesar de ello, se casan una vez: Montaigne, Bacon, Vico, Berkeley, Rousseau, Hegel, Marx, Husserl, Bergson, Jaspers o, como decíamos, Heidegger. Más contumaces, llegan a celebrar un segundo matrimonio: Aristóteles (a los cuarenta y seis años), Maimónides, Tomás Moro, d'Holbach, Schelling, Maine de Biran, Stirner, Peirce, Camus, Arendt, Dewey (a los sesenta y siete años). Scheller y Lévi-Strauss llegan a casarse tres veces. Pero el récord de bodas en el ámbito

filosófico lo ostenta Bertrand Russell, completamente recalcitrante, que se divorcia tres veces y se casa cuatro: Alys Smith, Dora Black, Helen Spence y Edith Finch. ¿Constituye el matrimonio un impedimento para la filosofía? Por todo lo anteriormente apuntado, parece que sí. Musonio Rufo, sin embargo, no estaría de acuerdo con este planteamiento. Pero antes de exponer sus argumentos vamos a contextualizar las opiniones de un pensador poco conocido pero que no tiene desperdicio.

Musonio, que es conocido por sus contemporáneos como «el Sócrates romano», nace probablemente en el año 30 d.C. en Etruria. La educación del

pensador da especial importancia a la *filosofía*, principalmente en su modalidad estoica. Acusado de formar parte en la conjura de Pisón, padece un primer exilio en la isla de Gyara. Después de la muerte de Nerón, en plena guerra civil, va predicando las ventajas de la paz, por lo cual es encarcelado. Muy probablemente recibe una segunda condena de exilio, a pesar de que no conocemos las causas de la misma. Muere a finales del siglo i dejando como legado una pequeña cantidad de reflexiones sobre los temas más inverosímiles, que se encargan de redactar sus seguidores: filósofo del no, se ocupa por ejemplo de reflexionar

sobre la moda de la época, las características de una alimentación sana, la bondad de la costumbre de la barba o el largo de los cabellos.

Una de las opiniones del pensador que más nos interesa recordar es su insistencia en el carácter práctico de la filosofía. Musonio piensa que es más útil el hábito que la teoría y así lo expone con una serie de ejemplos. Nos interroga: llegado el caso, ¿por quién nos dejaríamos operar, por un cirujano muy sabio que nunca ha entrado en un quirófano o por un médico que esté habituado a curar el mal que nos afecta? O ¿con quién embarcaríamos antes, con un profesor de cartografía o con un

marino mercante? Está claro para Musonio que entre dos músicos, uno experto en teoría musical y otro diestro en la lira, él escogería al segundo para formar parte de su orquesta. De todo ello se concluye que la virtud no es sólo una ciencia teórica sino también una práctica, como la música o la medicina, que el pensador debe demostrar a la hora de vivir. La filosofía de esta manera se convierte en un camino para conseguir la felicidad y la virtud.

Musonio también demuestra una sensibilidad muy acorde con nuestros tiempos cuando expone sus opiniones sobre la mujer, la agricultura o, pongamos por caso, la alimentación.

Para el pensador romano, como mujeres y hombres tienen la misma capacidad de moderación, justicia y entendimiento son básicamente iguales, más allá de las diferencias que pueda presentar la biología. Por lo cual ve a la mujer capaz de ejercer cualquier profesión, también la de filósofo.

Según Musonio, la actividad en el campo es la mejor para el filósofo porque requiere ejercicio y fatiga, temple el cuerpo y el alma con una vitalidad simple y natural. Es más, la consecuencia práctica de la misma, que es la autarquía, es decir, la capacidad de bastarse a sí mismo, la considera imprescindible para un pensador.

Básicamente, cualquier planta nacida de la tierra parece oportuna al «Sócrates romano» como alimentación para los humanos: los cereales, las habas, también la leche y los quesos. En cambio, manifiesta muchos más reparos respecto a la carne. La alimentación carnívora la considera selvática y propia de pueblos primitivos. Afirma que la carne es demasiado pesada y constituye un serio impedimento para pensar y meditar. La alimentación debe ser natural, ligera y pura.

El mismo criterio aplica para la ropa. Se debe evitar la ostentación y todo aquello que resulta prescindible o superfluo. Tener una sola túnica es

preferible a necesitar dos. También le parece oportuno evitar el calzado si no es completamente imprescindible. La barba le parece el símbolo del macho como la cresta para el gallo o la melena para el león.

La cosa más importante para el buen funcionamiento de un matrimonio es la confianza mutua y los hijos. Es necesario, según el pensador de Etruria, que dentro del matrimonio haya una mutua solicitud, ya sea en la salud, en la enfermedad o en cualquier circunstancia. Esta solicitud compartida también la ve imprescindible por lo que hace a la crianza de los hijos.

No considera que el matrimonio

constituya un impedimento insalvable para el ejercicio de la filosofía, como no lo fue para Pitágoras o para Sócrates. Es más, la compañía le parece un estado natural que los humanos buscamos en la vida en pareja. Esta unión no puede ser un fin en sí misma que progrese aislada de la ciudad donde vive. El futuro de la colectividad humana donde se halla inscrita la familia debe ser una de las preocupaciones principales de todos y cada uno de sus miembros. Que el matrimonio es una cosa grande le parece evidente también a partir de los dioses que se han encargado de propiciarlo, sea Hera, Eros o Afrodita. El filósofo sólo es una persona más que desea compañía

e hijos. Recordemos que Musonio afirma que la filosofía se distingue esencialmente por buscar con el razonamiento y la práctica aquello que es honesto y virtuoso; una actividad que al mismo tiempo contempla y agita y para Musonio no hay nada más virtuoso, honesto o exultante que un grupo humano procreando y alimentando a sus cachorros.

Tomás Roberto Malthus, célebre economista inglés, nacido en Rookery, cerca de Guildford, el 14 de febrero de 1766 y muerto en Bath el 29 de diciembre de 1834 es mucho más apocalíptico, también en este asunto. A pesar de ser un hombre casado, en su

obra cumbre *Ensayos sobre el principio de la población*, atribuye a la ligereza con que la gente celebra matrimonios el riesgo de desaparición de la especie humana de la faz de la Tierra.

Es sobradamente conocida su tesis según la cual el aumento de individuos de la especie humana comparado con la cantidad de víveres para sustentarlos llevará a una guerra total de destrucción sin igual. Después de dejar sentado que si la población no se detiene por algún obstáculo se duplica cada veinticinco años, trata de probar su tesis con datos históricos y estadísticos.

Divide los obstáculos que pueden paralizar el aumento de la población en

preventivos y destructivos: los primeros dependen de la voluntad humana; los segundos parecen ser una consecuencia de las leyes de la naturaleza. En los dos primeros libros examina el modo de obrar estos obstáculos en el desarrollo de la sociedad humana, y, empezando por los pueblos salvajes, dice que el hambre, las epidemias, la viruela, el abuso del aguardiente en algunos, y las guerras de exterminio en todos, son obstáculos para el aumento de su población, como se ve entre los indígenas de África, de América y de Asia. Afirma también que, en varios Estados de la Europa moderna, los obstáculos preventivos ejercen menos

influencia que los destructivos para detener los progresos de la población, porque en ellos, dice, la felicidad está en proporción a la cantidad de alimentos que puede comprar el obrero por un día de trabajo: «Desde que la propiedad se ha generalizado; desde que las ciudades están mejor construidas y las calles más abiertas; desde que una Economía política más bien entendida permite una distribución más equitativa de los productos de la tierra, las hambres son más raras y menos funestas».

Según Malthus, es necesario para la felicidad humana que la población aumente de una manera paulatina, y para conseguir esto ningún individuo debe

contraer matrimonio hasta tener los medios suficientes para atender a las necesidades de la prole, debiendo ser el deseo del matrimonio un estímulo para que el hombre, por medio del trabajo, se proporcione el bienestar que le falta. Un hombre prudente que puede sostener dos hijos no se expondría al peligro de mantener cuatro o cinco; y de este modo, disminuyendo la oferta de brazos, aumentará el precio del trabajo. Aconseja además que se retarde todo lo posible el matrimonio, y dice que si prevaleciera esta costumbre podrían establecerse entre los dos sexos relaciones de amistad más íntima, sin fines matrimoniales. Dichas relaciones

servirían para posponer indefinidamente la unión definitiva que, en caso de producirse, daría lugar a afectos más duraderos sin los cuales el matrimonio está lleno de sinsabores.

Expuesto lo cual, siguiendo el ejemplo que dejó el primero de los pensadores occidentales, tanto por razones particulares como atendiendo al bien general, parece justificado responder a la pregunta: ¿Por qué no te casas?, con una exultación pueril: «Porque soy demasiado joven» y cuando agotemos el filón de la juventud, sustituirla inmediatamente por un lamento senil: «Porque soy demasiado viejo».

LOS SUEÑOS DE LA RAZÓN

(SIN RAZÓN)

Para Platón, sólo el ejercicio de la razón puede desvelar la verdad. De hecho, los diálogos son una forma participativa y compartida de practicar la argumentación. La mayoría de los filósofos clásicos, y buena parte de los modernos, estarían básicamente de acuerdo con estos planteamientos. La

filosofía nace del *logos*, en el doble sentido que podemos darle el concepto: como palabra y razón. El pensamiento hay que trabajarlo. El conocimiento se nos resiste. La verdad es huidiza y hay que perseguirla, por eso se puede entender que muchas personas no perseveren en el intento.

En uno de los capítulos más famosos de la historia del pensamiento, el mito de la caverna, Platón explica a través de recursos literarios en qué consiste el conocimiento, la realidad, la verdad, la razón. El escenario es fantasmagórico: un puñado de hombres vive en una caverna, atados de piernas y cuello, desde la infancia, sin poder girar la

cabeza a causa de las cadenas.

No es fácil imaginar la escena: una gran cueva con unos hombres encadenados desde que eran niños, de manera que sólo han podido mirar la pared que tienen enfrente. Tras ellos hay un camino elevado por el que pasa gente que habla y lleva estatuas u objetos de todo tipo sobre su cabeza. En medio de la gruta, un gran fuego ilumina a los personajes. ¿Qué piensan estos hombres sobre la verdad? Seguramente creen que la única realidad existente son las sombras y los rumores.

Si uno de ellos consiguiera la libertad, nos continúa explicando Platón, primero, cegado por la luz, no

reconocería a los objetos reales. Pero después, al salir, se daría cuenta de que lo que había creído real hasta entonces era sólo un reflejo de las cosas verdaderas e intentaría explicárselo a sus antiguos compañeros, que no le creerían y se reirían de él y lo tomarían por loco o, en el peor de los casos, lo matarían para ahorrarse la inquietud que provocan sus revelaciones, como ya habían hecho con Sócrates.

El mito de la caverna se aprovecha siempre en el ámbito académico para comentar alegóricamente la existencia de dos mundos, el real y el de las apariencias, al que el hombre se encuentra encadenado; el mundo

inteligible (racional) y el mundo sensible (de los sentidos); el mundo de las ideas y el mundo de las cosas. Sólo a través del ejercicio de la razón se puede pasar del inferior al superior. La filosofía consiste, para este autor, en un aprendizaje de la argumentación que nos pueda acercar al conocimiento.

Gordon Wasson ofrece otra interpretación. Para este investigador de los enteógenos, el mito es el relato cifrado de lo que ocurría en los misterios eleusinos: Platón tomó el *kykeon* en Eleusis y tuvo la experiencia. Él vio esas formas («ideas» como las llamaba) en otro mundo y dijo que todas las cosas tienen su arquetipo en una

esfera diferente. Como sería ilegal revelar los secretos de los misterios de Eleusis, los presenta en forma de mito.

Una de las festividades religiosas más interesantes que se producían en Grecia eran los ritos desarrollados en Eleusis, que conmemoraban el rapto de Perséfone y el dolor que Deméter, su madre, diosa de la agricultura, había sufrido por ello, provocando la perdición de las cosechas y una profunda hambruna.

Los rituales de iniciación se desarrollaban siempre de noche. En ellos, los aspirantes eran coronados con mirto, se lavaban las manos junto al templo, escuchaban los preceptos de

Deméter y, tras comer algo, se introducían en el santuario donde en la más absoluta oscuridad se representaba el rapto de Perséfone. Tras esto, y de manera muy inesperada, surgía una vivísima luz, emergiendo una estatua de la diosa con sus mejores galas que era enfocada hábilmente con antorchas por el llamado porta-antorchas (quien, junto con el hierofante, pertenecía a las mejores familias de la ciudad). Después aparecían espectros y monstruos y finalmente se abrían las grandes puertas del recinto que daban paso a unos jardines dedicados a la música, el baile y el placer.

Según esta apreciación, pues, la raíz

de una de las alegorías filosóficas más sugerentes de la historia del pensamiento se hunde en la tierra de la imaginación, el mito, el desvarío propiciado por los enteógenos, lo contrario de lo que habitualmente se presenta: nadie puede conocer realmente sin trascender la razón. Cabe hacer este tipo de interpretaciones de otros muchos pasajes de la tradición filosófica.

Descartes es, con Platón, el padre del racionalismo. Un puente de confianza en las palabras, los argumentos, la lógica, los une por encima del espacio y el tiempo. Ningún otro autor moderno, aparentemente, subraya con más vehemencia el triunfo

de la razón por encima de los sentidos, la imaginación o la carne.

La noche del 10 de noviembre de 1619, Descartes tuvo tres sueños. En el primero, lo acechan unos fantasmas. Al intentar rehuirlos se tambalea. Continúa la marcha, temiendo caerse, y al ver una escuela, entra en ella en busca de refugio. Trata de llegar a la capilla de la escuela para rezar, pero un desconocido se cruza en su camino. El viento, que sopla con fuerza, le impide saludarlo. En medio del patio del colegio, alguien lo saluda con amabilidad y le explica que debe encontrarse con un tal N., que tiene algo para darle. Descartes piensa que es un melón. Un grupo de gente, que

mantiene el equilibrio a pesar de la fuerza del viento, observa silenciosamente toda la operación.

Cuando el padre del racionalismo moderno se tambalea hacia la derecha en el primer sueño, según uno de sus más reconocidos biógrafos, indica sus dudas sobre si debe dedicarse en un futuro al ejercicio de la profesión de abogado («derecho»). Superado este desconcierto, sigue adelante y se encuentra con un amigo, que bien podría ser Beeckman, que le ofrece el melón. Vamos a dejar el análisis de esta fruta para un poco más adelante. El viento representa la fuerza de las bajas pasiones, y la capilla, el refugio seguro

de la religión. Freud, a quien se le ofreció en 1929 la posibilidad de dar una interpretación de estos símbolos, no fue ni mucho menos tan explícito y no pasó de una serie de consideraciones de orden general.

Los sueños resultan embarazosos para los seguidores de Descartes. El padre de la ciencia moderna, el antecesor de la Ilustración, el defensor de la superioridad del hombre sobre la naturaleza, el pensador que sienta las bases de la revolución industrial; en dos palabras, como decíamos, el fundador del racionalismo moderno, que como su nombre indica reivindica por encima de todo la objetividad, atiende a la locura

controlada del sueño para reorientar sus especulaciones y, lo que tal vez es más importante, el conjunto de su vida. Paradójicamente, pues, confía en la sinrazón de los sueños para fundamentar sus argumentos más trascendentes.

Descartes escribe en su diario que el 10 de noviembre de 1619 había descubierto «la base de una ciencia maravillosa». Esa disciplina fascinante era el intento de fundamentar una doctrina unificada de manera que todos los fenómenos naturales, fueran de la clase que fueran, pudieran estudiarse y comprenderse con un solo método. El camino que propone Descartes no es otro que una generalización del

procedimiento analítico que él utiliza para resolver problemas matemáticos y que un poco más adelante (1637) incluirá en su *Discurso del método*.

Descartes realiza su descubrimiento a los veintitrés años. Como matemático, estaba en la flor de la vida y, al igual que otros pensadores, nunca superaría esta gran contribución inicial al pensamiento.

Descartes come queso mientras le persigue en sueños el sabor dulce del melón, una fruta que puede ser el símbolo del pecado original, ya que representa los senos, el sexo o las caderas de una mujer; pero que también puede ser un sucedáneo de un gran

huevo de avestruz que indica el origen de algo importante, o cuando menos grande. A pesar de lo sugerente que resulta la primera interpretación, que podría llevarnos hasta el testamento de Descartes, en el que deja una considerable suma a una nodriza, me inclino por la segunda opción.

No hay duda, pues, de que el huevo anticipaba algo nuevo. El sueño del melón nos advierte de la crucial importancia del hallazgo. Un sistema que se puede aplicar tanto a la geometría y la física como a la ética y la filosofía. No es para menos. Se trata de un credo que se puede resumir con las palabras, pronunciadas en su lecho de muerte, del

príncipe de Nassau, Mauricio: «Creo», aseveró ante la demanda de un sacerdote, «que dos más dos son cuatro y cuatro más cuatro son ocho». Y añadió, señalando a varios matemáticos que estaban junto a él: «Estos caballeros le informarán sobre los restantes detalles de nuestro acuerdo».

Michel Onfray evoca en el primer volumen de su dietario, *Le désir d'être un volcan*, un viaje que realiza a Italia para recoger un premio literario. Sin querer, esta estancia necesariamente breve en una villa del golfo de Genova entre Rapallo y Portofino, coincide en el tiempo con la relectura de unos textos de Nietzsche y Valéry. Estos fragmentos

describen su estancia en la capital de la Liguria como una de las experiencias más perturbadoras de su vida.

Nietzsche escribe sobre Genova en *La Gala Ciencia*: «Pero aquí halláis en cada recodo de la calle un hombre independiente que ha visto el mar, que ha corrido aventuras y conoce el Oriente, un hombre mal dispuesto para con la ley y con el vecino, que ve en ellos un estorbo y contempla con mirada codiciosa todo lo viejo y de fundación antigua. Su imaginación, con maravillosa picardía, querría fundar todo aquello de nuevo, poner mano en ello, introducir su interpretación, aunque sólo fuese por un instante, en un soleado

mediodía en que su alma irascible y melancólica se sienta por una vez saciada y en que sus ojos no querrían ver más que cosas propias y ninguna ajena»; Paul Valéry, en un capítulo escrito también en la capital de la Liguria, observa que todos los creadores experimentan, aunque tan sólo sea una vez en la vida, una especie de experiencia de tipo místico, que él pudo disfrutar en esta misma ciudad, a partir de la cual su obra toma una nueva consistencia.

Este fenómeno es bautizado por Onfray como «el síndrome de Genova»: una especie de trasiego existencial; un *kairós* a partir del cual se estructuran las

obras; un *satori* con un claro componente geográfico... Los mismos síntomas de variaciones térmicas, de presión, de circulación de la sangre y de transformación de ritmos respiratorios que rastrea en autores como San Agustín, que en las *Confesiones* describe iluminaciones, somatizaciones y éxtasis; en Llull, el Doctor Iluminado, que las analiza detalladamente en su *Libro de arte de contemplación*; en La Mettrie, que sufre una especie de síncope muy parecido en el campo de batalla; en Kierkegaard, quien escribe en su diario que ha vivido «un gran temblor de tierra» que le ha trastornado la vida y el pensamiento; en Pascal, que

el 23 de noviembre de 1654 disfruta de uno de estos raptos estáticos de la voluntad; en Rousseau, a quien en una calurosa tarde de octubre de 1749, cuando volvía de visitar a Diderot en la cárcel por el camino de Vicennes, bajo un árbol, al ver un anuncio del concurso propuesto por la Academia de Dijon, de repente se le reveló su idea crítica sobre el progreso; en Nietzsche, que experimenta el éxtasis en uno de sus largos paseos habituales en torno a un lago de Silvaplana en agosto de 1881 (la intuición de la idea del eterno retorno lo perseguirá el resto de su existencia); en Cioran, que sufre esta misma densidad emotiva durante un largo periodo de

tiempo, entre 1920 y 1927, en que alterna el insomnio y la fatiga subsiguiente con una creatividad imprevista, un concepto al cual Onfray dedica también todo un capítulo en *L'Art de jouir*.

En el mes de abril del año 1978 a Foucault lo atropella un coche. El filósofo no sólo sobrevive a este accidente sino que transforma la experiencia en un motivo destacado de reflexión. Foucault afirma haber experimentado una extraña forma de éxtasis: queda inmóvil en el suelo, el tiempo se para y se ve a sí mismo abandonando el cuerpo. «Porque el tipo de placer que estimo verdadero [afirma

en una entrevista en 1982] sería tan profundo, tan intenso, tan abrumador que no podría sobrevivirlo. Moriría. Le daré un ejemplo claro y sencillo. Una vez me atropello un automóvil. Yo iba caminando. Y quizá por un par de segundos tuve la impresión de estar muriendo y fue una sensación muy placentera e intensa. Hacía un tiempo maravilloso. Eran las siete de la tarde de un día de verano. El sol se estaba poniendo. Fue y sigue siendo uno de mis mejores recuerdos»... No pudo evitar una sonrisa en el momento de identificar el éxtasis con la muerte, observa el periodista. Este cataclismo le permite pensar de manera diferente, sentirse

lleno del mismo «olvidado resplandor de una luz primitiva» que había deslumbrado a Platón.

LA FELICIDAD NO DA EL DINERO

(SIN DINERO)

Platón prohíbe a los gobernantes de su ciudad ideal que estudien economía porque piensa que el dinero corrompe y si caen en su área de influencia no podrán gobernar con sabiduría y justicia. En el sistema utópico que se

esboza en la República platónica, por la misma razón, los gobernantes y guardianes ni siquiera serán propietarios de sus casas, sino que vivirán comunalmente. Son los únicos a los que no les estará permitido tocar ni oro, ni plata y, puesto que no poseen ni propiedades ni dinero, vivirán de un salario anual aportado por los artesanos. La propiedad privada, en cambio, se mantiene para los que tienen encomendada la misión de trabajar. Como vemos, pues, el dinero ha tenido muy mala prensa en el pensamiento occidental y, a pesar de ello, los filósofos han hecho toda clase de trapacerías para hacerse con él y salir

corriendo.

Aristóteles, como en todo, mucho más pragmático, distingue entre «el arte natural de la adquisición y el deseo excesivo de dinero». Para el pensador de Macedonia la función primordial del dinero es proveer a la familia con lo necesario, más allá de esto, encuentra excesiva la delectación por la acumulación de capital o el comercio con el objetivo de procurarse riquezas. Para Aristóteles el arte de obtener dinero de los frutos y animales es siempre natural; pero adquirir dinero por el dinero mismo es antinatural y pernicioso. Aristóteles, además, añade que la forma más abominable de

transacción es hacerse rico en base al préstamo de dinero puesto que «la ganancia procede del mismo dinero, y no de aquello para lo que éste se inventó».

El desprecio a los prestamistas se ve renovado y aumentado en el contexto del cristianismo hasta la justificación del robo en caso de necesidad. Tomás de Aquino admite que es lícito robar en caso de necesidad y que «un hombre puede también tomar secretamente la propiedad de otro para socorrer a su prójimo necesitado». Nada justifica que se retenga o se comercie con el excedente de la riqueza cuando otros están en estado de extrema necesidad.

El estigma que pesa sobre la usura llega vigoroso a la época moderna hasta que Calvino lo hace trizas. Calvino ridiculiza la opinión de Aristóteles, cosa no demasiado difícil, según la cual sólo hay unos medios naturales para procurarse dinero y la limitación que el mismo establece sobre la acumulación de riqueza.

Juan Calvino nace en Francia en 1509. En 1536 se instala en Ginebra, donde se convierte de hecho en el dictador de la ciudad logrando subordinar el poder civil a la Iglesia. El sistema de *protestantismo* fundado por Calvino —calvinismo— supone el triunfo de la burguesía más feroz. El

fundamento del calvinismo radica en la doctrina según la cual ciertas personas están predestinadas por Dios a la «salvación», y otras, a la «condenación». Esa predestinación no excluye, sin embargo, la vida activa: el creyente, si bien desconoce cuál es su destino, puede demostrar que es un «elegido de Dios» con los éxitos que alcance en su vida privada. El calvinismo legitima el espíritu de empresa burgués de la época de la acumulación originaria. La templanza y el ahorro se declaran como virtudes principales. Como en el caso de otros burgueses, este conjunto de características, en Calvino, se combina

con una fuerte tendencia a la intolerancia: por orden suya es quemado en la hoguera el científico Miguel Servet.

El camino hacia el capitalismo a partir del siglo xm es allanado gracias a la filosofía del Renacimiento y de la Reforma. Estos movimientos cambian de forma drástica la sociedad, facilitando la aparición de los modernos Estados nacionales que proporcionan las condiciones necesarias para el crecimiento y desarrollo del capitalismo. Este crecimiento es posible gracias a la acumulación del excedente económico que genera el empresario privado y a la reinversión de este

excedente para generar mayor crecimiento.

Sólo conozco un filósofo que haya desatendido ostensiblemente el consejo de los Beatles, «Si quieres ser rico no malgastes el tiempo trabajando», reflexionando sobre el poder del dinero: el filósofo escocés Adam Smith, que se pasó buena parte de su vida redactando la monumental Biblia del capitalismo sin hacerse millonario por ello. De hecho, ningún filósofo gana dinero con el cultivo del pensamiento. Nietzsche reconoce: «A la edad de cuarenta años, jamás he ganado un duro por mis numerosos escritos...». Es más, afirma que tiene que ahorrar dinero de su

miserable pensión de enfermedad para sufragarse la edición de sus obras.

Con su obra clásica *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776), Smith intenta demostrar que es posible buscar la ganancia personal de forma que no sólo se pueda alcanzar el objetivo individual sino también la mejora de la sociedad. Los intereses sociales radican en lograr el máximo nivel de producción de los bienes que la gente desea poseer. Con una frase que se ha hecho famosa, Smith decía que la combinación del interés personal, la propiedad y la competencia entre vendedores en el mercado llevaría a los productores,

«gracias a una mano invisible», a alcanzar un objetivo que no habían buscado de manera consciente: el bienestar de la sociedad.

Adam Smith nace en 1723 en Kirkcaldy, Escocia, hijo postumo de Adam Smith, oficial de aduanas, y Margaret Douglas. Se desconoce la fecha exacta de su nacimiento, pero fue bautizado el 5 de junio de 1723. Poco se sabe de su infancia, excepto que a la edad de 4 años fue raptado por una banda de gitanos, siendo rescatado gracias a la acción de su tío: «Me temo que no hubiera sido un buen gitano», comenta John Rae, su principal biógrafo.

Estudia en Oxford y en 1751 es

llamado por la Universidad de Glasgow para ocupar primeramente la cátedra de Lógica, y luego la de Filosofía Moral. Este último cargo lo ejerce 12 años, período que describe como «el más útil y por tanto el más feliz y honorable de mi vida».

En 1763, Charles Townshend ofrece a Smith una pensión vitalicia a cambio de que sirviera como tutor de su hijastro, el Duque de Buccleuch, durante un viaje de tres años por Francia. Smith entonces renuncia a su cátedra y se embarca en su único viaje al extranjero, en el curso del cual conoce a Voltaire en Ginebra, un verdadero potentado de la filosofía y las finanzas, y se asocia con

Turgot, Quesnay, y otros economistas y enciclopedistas franceses durante su estancia en París. En 1766, la repentina enfermedad y muerte de Hew Scott, el hermano del duque, pone fin al viaje, forzando un repentino retorno a Inglaterra.

Durante los siguientes siete años Smith vive con su madre en Krrkcaldy, dedicando la mayor parte de su tiempo a la redacción de su siguiente libro, *La riqueza de las Naciones*. Este período también lo describe como feliz («Quizá nunca estuve [tan feliz] en toda mi vida»).

En marzo de 1776 se publica finalmente *La riqueza de las Naciones*.

La obra tiene un éxito inmediato y duradero: la primera edición se agota en seis meses, y durante la vida de Smith se publican cinco ediciones más de la misma. Además, en cuestión de tres décadas, se traduce a seis idiomas.

En 1778, Smith es nombrado Comisionado de Aduanas para Escocia, cargo que desempeña hasta su muerte, viviendo con su madre y su prima, Miss Janet Douglas, en Edinburgo. En 1787, Smith es elegido Lord Rector de la Universidad de Glasgow. El 17 de julio de 1790, lleno de honores, Adam Smith muere a la edad de 67 años.

Nunca sabremos qué hubiera pasado si Smith hubiera continuado su repentina

asociación infantil con los gitanos; una cultura que se caracteriza por su desprecio del trabajo, el dinero y su hedonismo primario. Tradicionalmente el gitano ha valorado aquel trabajo en el que se podía ganar más con mayor rapidez, especialmente si no era necesario estar sujeto a un horario fijo. Ha estado acostumbrado a vivir al día, sin dinero, no entrando en su mentalidad el ahorrar, por lo que una vez cubiertas las necesidades de la familia no era necesario seguir trabajando. La diferencia con la mentalidad paya es que no se aspira a producir por el hecho de hacerlo, ni suele anteponer el trabajo a otros aspectos de la vida. Años después,

su máximo rival intelectual, tomaría buena nota de ello.

El primero en desarrollar una teoría crítica y radical coherente contra el capitalismo fue Karl Marx. La obra de Marx, ataca el principio fundamental del capitalismo: la propiedad privada de los medios de producción. Marx piensa que la tierra y el capital deben pertenecer a la comunidad y que los productos del sistema deben distribuirse en función de las distintas necesidades de la gente.

Sólo conozco un filósofo que desde la más extrema | miseria haya reflexionado toda su vida sobre el poder que tiene el dinero para hacer desgraciada a la gente y corrompe la

sociedad: Karl Marx.

Marx vive 34 años de su vida en Londres. Allí escribe *El capital*. Cuando Marx llega a Londres tiene 31 años, está casado y tiene tres hijos, de cinco, cuatro y dos años. Han sido expulsados de Bruselas y de Colonia y no tienen dinero. Su mujer, Jenny von Westphalen, procede de una familia noble y el propio Marx es sobrino de un banquero holandés, pero no tienen un duro. Como dijo en una ocasión un primo suyo: «mientras el resto de la familia procuramos reunir capital, ustedes hablan y escriben sobre él». La única fuente de ingresos regular que tienen durante esta larga época son sus

artículos en el *New York Daily Tribune*.

Poco después del nacimiento de su cuarto hijo, Henry (que no llegaría a cumplir un año), los alguaciles se presentaron en el pequeño apartamento en el que vivían los Marx, en el número 4 de Anderson Street, en el barrio de Chelsea y les expulsaron sin contemplaciones por falta de pago. Los acreedores se llevan hasta la cuna del bebé y las muñecas de las niñas.

Tras una breve estancia en un hotel en Leicester Square, de donde también fueron expulsados, se trasladaron al Soho, al número 28 de Dean Street, a un apartamento de dos habitaciones donde viven seis años. En esta casa nace otra

hija, Francisca, que tampoco lograría superar el primer año de vida. Allí muere también, a los ocho años, por culpa de la tuberculosis, Edgar, el hijo predilecto de Marx.

Podemos disfrutar de una detallada descripción de estos primeros años en Londres gracias al informe de un espía localizado por su biógrafo: «...Vive en uno de los peores y más sórdidos barrios de la ciudad. Ocupa dos habitaciones. En ningún sitio podemos encontrar ni un solo mueble limpio y decente; todo está roto, hecho añicos, y cubierto de una gruesa capa de polvo... Manuscritos, libros y diarios están mezclados con los juguetes de los niños,

elementos de costura de su mujer, cucharas sucias, cuchillos, tenedores, lámparas, un tintero, vasos, pipas, ceniza de tabaco..., todo amontonado en la misma mesa. Al entrar en la habitación, el humo del tabaco te irrita los ojos de tal forma que al principio parece que estamos entrando en una caverna... Sentarse es un asunto peligroso. Aquí hay una silla que sólo tiene tres patas, y un poco más allá, en una entera, los niños juegan a cocinar... Lleva una vida de gitano. Lavarse y cepillarse y cambiarse son cosas que hace raramente y está bebido con frecuencia. O está ocioso durante días o trabaja día y noche. No tiene horas ni

para dormir ni para levantarse. A menudo está levantado toda la noche y luego se echa vestido sobre un sofá y duerme hasta tarde, sin importarle el ruido que hace todo el mundo.» Es la misma época en que busca refugio en la biblioteca del Museo Británico: habitualmente se instala en el pupitre 07, de nueve de la mañana a cuatro de la tarde. La biblioteca del museo era una de las mejores de Europa. La sala de lectura, que continúa aún abierta hoy, tiene una gran cúpula que irradia luz natural; pero en aquella época sin luz eléctrica Marx tenía que marcharse a casa cuando empezaba a oscurecer.

Su ocio, por razones evidentes,

también es barato: la única diversión que la familia puede permitirse es una ocasional excursión dominical a Hamptead Heath, durante los meses de verano, para comer sobre la hierba en el parque en compañía de algunos amigos próximos. Protegidos por la sombra de los castaños de Indias charlan, juegan y recitan poesías.

A los 46 años de edad y gracias a dos pequeñas herencias, Marx tuvo por primera vez un despacho para él solo en el número 1 de Maitland Park. La casa no existe porque desapareció en un bombardeo durante la Segunda Guerra Mundial. Además de la familia, había sitio incluso para animales domésticos:

tres gatos, dos perros y tres pájaros.

Sólo conozco un filósofo que haya renunciado a la más exuberante fortuna europea del momento evidenciando de esta manera su desprecio por el dinero y todo lo que el vil metal acostumbra a acarrear: Ludwig Wittgenstein.

El padre de Wittgenstein hizo una inmensa fortuna con el comercio del acero. En 1898, Karl Wittgenstein se retiró repentinamente de los negocios, dimitió de todos los consejos de administración, transfirió sus inversiones a valores extranjeros, principalmente norteamericanos. Este drástico cambio de orientación financiero le permitió escapar de la

inflación que paralizó Austria tras la Primera Guerra Mundial.

La madre de Wittgenstein, Leopoldine Kalmus, con la que Karl se casó en 1873, convirtió su residencia familiar en Viena en el Palais Wittgenstein, una suntuosa residencia construida unos años antes para un conde. Además de esta casa la familia poseía otra en la Neuwaldeggasse, en las afueras de Viena y una gran finca en el campo, el Hochreit, a la que se retiraban durante el verano.

Leopoldine era una mujer con un extraordinario talento musical. A ella se debe que la casa principal de la familia se convirtiera en un centro de reunión de

músicos y amantes de la música. A sus veladas asistían, entre otros, Brahms, Mahler y Bruno Walter. Tras retirarse de la industria, Karl Wittgenstein llegó a ser conocido como un gran mecenas de las artes plásticas. Como coleccionista reunió una valiosa serie de piezas de arte de Klimt, Moser o Rodin.

La Viena de la época era el centro cultural de Europa: el lugar donde nacieron tanto el sionismo como el nazismo; donde Klimt, Schiele y Kokoschka despuntaban en las artes plásticas; donde Schönberg desarrolló la música átona y Adolf Loos introdujo en funcionalismo arquitectónico; la cuna del psicoanálisis y la filosofía analítica.

En 1913, Wittgenstein, contraviniendo las opiniones de todos sus allegados, se refugia en una cabana en Noruega por espacio de un año. Busca la soledad, una especie de retiro espiritual que no encuentra en otros escenarios: lo ha intentado también en algunos conventos. Este lugar ideal está en Skjolden, junto al fiordo Sogne, al norte de Bergen. Allí se aloja en casa del administrador de correos local llevando a la práctica unas convicciones estoicas que marcarían poderosamente toda su existencia. Fue la única vez en su vida que tuvo la sensación de estar en el lugar adecuado: es feliz. Su producción intelectual se dispara:

«¡Entonces mi mente estaba en llamas!».

Mientras está en Noruega recibe *Die Fackel*, la revista de Kraus, en la que localiza el nombre de un escritor del momento: Ludwig von Ficker. El 14 de julio de 1914, Wittgenstein ofrece a Ficker, sin conocerlo, la astronómica cantidad de 100.000 coronas para que éste las distribuya «entre los artistas austríacos que carecen de medios». El escritor, que cree estar siendo víctima de una broma del peor gusto, pide confirmación fehaciente de la oferta. Sin salir de su asombro el dinero llega como única respuesta. Rilke, Loos, Trakl, Kokoschka y tantos otros, son algunos de los agraciados por la generosidad de

Wittgenstein.

De vuelta del frente, en el que participa de manera voluntaria, durante la Primera Guerra Mundial, Wittgenstein tiene claro que quiere deshacerse de la fortuna familiar en el menor tiempo posible. A su regreso a la casa de Viena es uno de los hombres más ricos de Europa debido a la astucia financiera de su padre. Antes de un mes habría conseguido su objetivo. Ante el asombro de su familia insistió en que todos los activos fueran traspasados a las cuentas de sus hermanas y a su hermano Paul. El notario de la familia, al que convence después de reiterar numerosas veces sus deseos, llega a hablar de «suicidio

financiero».

En setiembre de 1919, después de haberse librado de su riqueza, Wittgenstein abandona la casa familiar para establecer su residencia en un apartamento al lado de la universidad. En el futuro, tendría que alternar los variados oficios de arquitecto, maestro de escuela, jardinero, enfermero, profesor de universidad, pescador, etc., para poder ganarse la vida. Moriría, sin casa, sin dinero y con un orgullo que le impedía pedir un céntimo, como huésped de un médico amigo.

Demócrito dilapida rápidamente en viajes la fortuna familiar para poderse dedicar a la filosofía; Anaxágoras

abandona su patrimonio en manos de los amigos para cultivar el pensamiento; Spinoza y Malebranche, como Wittgenstein, rechazan la herencia familiar. De Diógenes a Cioran, pasando por Rousseau, Marx, Platón o Tomas de Aquino, los pensadores arremeten contra el dinero y la propiedad como las verdaderas causas de las injusticias sociales, la infelicidad, la corrupción y la miseria moral de su tiempo; de Séneca a Voltaire, pasando por Juan Calvino, Aristóteles, Schopenhauer o Adam Smith, los pensadores justifican y practican la acumulación de capital como el beneficio más evidente que comporta el trabajo individual,, en el

bien entendido que éste repercutirá positivamente, más pronto o más tarde, en el resto de la colectividad.

Sin dinero se puede nadar, tomar el sol, tomar el fresco, comer, saltar, andar, leer, practicar el sexo, hacer deporte, descansar, dormir, reflexionar, jugar, reír, cantar, bailar, presumir, cortejar, ahorrar, votar, llorar, emocionarse, aburrirse, odiar, ser feliz, ser desgraciado, pedir prestado, manifestarse, emanciparse, regalar, maldecir, tener fe, afiliarse, darse de baja, contradecir, resistir, estudiar, curarse... en definitiva, nacer, vivir y morir. La riqueza es la única humillación que no pueden permitirse

los pobres.

MENOS PLATÓN Y MÁS PROZAC

(SIN DOLOR)

La terapia de la que se considera una de las peores enfermedades que pueden padecer las personas, no estaba, a finales del siglo xx, en su mejor momento. Los efectos secundarios de los productos que se utilizaban en aquella

época para paliar la depresión eran considerables, en cuanto a número y entidad: sueño insuperable, sequedad de la boca, temblor de manos, estreñimiento, etc.

Las cosas empezaron a cambiar en las dos últimas décadas del siglo pasado. Los trabajos propiciados por los laboratorios farmacéuticos de Lilly Indiana, dieron sus frutos: una cápsula de gelatina rellena de 20 miligramos de clorhidrato de fluoxetina y un poquito de almidón como excipiente cambió, de repente, la vida de millones de personas.

Al contrario que los antidepresivos clásicos, llenos de efectos secundarios

con acciones sobre múltiples neurotransmisores, la fluoxetina era un fármaco que selectivamente inhibía un solo neurotransmisor: la serotonina. Era una «droga limpia». A finales de los ochenta, esa droga limpia, conocida comercialmente como Prozac, obtuvo la aprobación de la FDA estadounidense y estuvo disponible con receta en las farmacias norteamericanas.

La fama adquirida por el Prozac se debe a muchas causas. Quizá la más relevante sea la seguridad del producto. El fármaco, sin ser inocuo (la frecuencia de insomnio y náuseas no es nada despreciable), tiene muchos menos efectos secundarios que sus antecesores.

Éste ha sido el motivo por el que los médicos lo recetan en igual o mayor proporción que lo hacen los psiquiatras. El número de enfermos que potencialmente lo van a consumir se ha multiplicado. Por otra parte, el papel del Prozac como antidepresivo se ha ampliado a otras patologías. El resto, hasta llegar a la cima, lo ha hecho el boca a boca entre consumidores y, sobre todo, los medios de comunicación que han identificado la fluoxetina con el «soma» de Aldous Huxley en *Un mundo feliz*: una droga que asegura la felicidad diaria a base de pastillas.

Una realidad que hay que enmarcar en el contexto de la guerra abierta en

todos los frentes de la química contra el dolor; la cultura en oposición a la naturaleza; la ciencia antagónica de la enfermedad. Una batalla que nunca se podrá ganar totalmente, eso es evidente; lo que tal vez no lo sea tanto, siendo la tesis del presente capítulo, es que este hecho a pesar de los múltiples inconvenientes que comporta, también tiene algunas ventajas.

La constatación del sufrimiento ya ocupa un lugar destacado en el pensamiento mítico; por ejemplo, en el mito de Prometeo, en el que se expresa el castigo cruel y despiadado de los dioses que mantiene encadenado a Prometeo en la cima de una montaña

mientras cada mañana un águila le devora el hígado, que vuelve a reproducirse por la noche para poder perpetuar el sufrimiento. La desobediencia del héroe al ayudar a los hombres entregándoles el secreto del fuego es duramente penalizada. Prometeo aparece en la mitología clásica como iniciador de la primera civilización humana, así que el dolor está no solamente en la prehistoria del hombre, sino también en su imaginario.

A través de las religiones hemos intentado aplacar el dolor que nos producen los sinsabores de la vida. Algunos filósofos han seguido este mismo sendero. Entre ellos, es

destacable la perspectiva de Platón que considera que la persona buena no puede ser dañada por el mundo: su vida no es peor ni merece menos elogios como consecuencia de circunstancias adversas. Bastaría seguir el camino correcto para neutralizar el dolor, para devenir invulnerable, en medio de los avatares de la existencia. Éste es al menos el convencimiento que expresa, a nivel individual, el mito de la caverna: el sabio puede escapar al dolor mientras el resto de los mortales quedan encadenados a él; siendo, a nivel colectivo, en el resto de la *República* donde se argumenta la posibilidad de crear una sociedad ideal que cauterice

el dolor.

Aristóteles no comparte en absoluto el optimismo platónico. Si bien elegir el camino correcto contribuye decididamente a la felicidad del individuo, no la garantiza. A ello alude Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: «La ley toma en consideración lo que más ordinariamente acaece, sin desconocer por ello la posibilidad de error». Intentar llevar cortas las riendas de la vida no asegura el resultado, no constituye una vacuna contra el infortunio, aunque lo puede hacer menos probable. El hombre verdaderamente bueno y sensato no es invulnerable. A él se refiere Aristóteles en los siguientes

términos: «No será removido de su felicidad fácilmente, ni por los infortunios ordinarios, sino por los que sean grandes y muchos».

En este contexto, hemos entendido muy mal el mensaje de Epicuro: su reivindicación del placer primario que debe orientar nuestro camino en la vida. El bienestar que buscamos tiene que ser permanente, constitutivo, y para ello puede, a pesar de que parezca paradójico, que tengamos que evitar el placer. Rehuir siempre el dolor nos puede comportar muchos problemas, muchos más de los que intentamos evitar con la huida.

Una serie de cambios históricos muy

importantes trastornan el mundo griego después de la muerte de Alejandro Magno el año 323 a.C. La polis griega pierde la independencia y Atenas la hegemonía comercial, política y cultural. Las monarquías helenísticas sustituyen la pequeña ciudad-Estado. Como consecuencia de todo eso, el individuo se siente perdido en un marco de referencia extraño que no recoge sus preocupaciones. Tanto es así que aparece con fuerza un nuevo concepto de persona que ya no se identifica principalmente por su participación política, sino por la búsqueda desesperada de la seguridad personal y la propia felicidad.

La ética pasa a ser, pues, la principal ocupación de los filósofos que todavía se mueven por la antigua capital, de la misma manera que Alejandría, donde se fundan el Museo y la Biblioteca, es sobre todo un centro de sistematización e investigación científicas. Y como en toda época de privaciones, miseria y enfrentamientos, hay que empezar por constatar aquello más evidente: «El placer es el principio y la consumación de la vida feliz, porque lo hemos reconocido como bien primero y congénito, a partir del cual comienzan toda elección o rechazo y hacia el cual llegamos juzgando todo bien con el sentimiento como regla.»

Una evidencia biológica indiscutible que alegra nuestros oídos. Todos los seres vivos son hedonistas, desde la más modesta ameba unicelular hasta los más refinados mamíferos sociales. Y esta predisposición a disfrutar no es algo que podamos escoger, como el atuendo o la ideología política, ponemos por caso, sino que viene determinada genéticamente.

Un placer sensorial, material, real, corporal, terrenal, que hace vibrar el cuerpo y apacigua el alma: «Principio y fin de todo bien es el placer del vientre. Incluso los actos más sabios y elevados guardan referencia a él», como no deja de demostrarnos en su vida cotidiana en

El jardín o como también podemos constatar en los banquetes de Platón y de Jenofonte. Una larga tradición de comidas fraternales que heredaría el mundo romano con sus bacanales. Pero, y éste nos parece uno de los malentendidos más generalizados sobre Epicuro, su mesa no es barroca y tampoco está repleta de manjares: estamos ante un menú austero compuesto básicamente de queso y pan. La reivindicación de Epicuro es primaria, elemental: necesitamos comer cuando tenemos hambre, beber cuando nos acucia la sed, descansar cuando estamos agotados: «El placer mayor está en beber agua cuando se tiene sed y comer

pan cuando se tiene hambre.» Pero, aun siendo un malentendido importante que ha llevado a identificar el nombre del sabio de Samos con el refinamiento que practican las clases dirigentes en las sociedades industrializadas, no es el peor, ni el más nocivo, que hemos forjado sobre Epicuro. Porque no todos los placeres son iguales, ni todos son deseables, ni todos tienen el mismo interés para Epicuro, ni siempre se ha de evitar el dolor: «Y como éste es el bien primero y connatural, precisamente por ello no escogemos todos los placeres, sino que algunas veces renunciamos a muchos placeres cuando de ellos se sigue para nosotros una incomodidad

mayor. Y muchos dolores los consideramos preferibles a los placeres cuando, tras largo tiempo de sufrirlos, los acompaña mayor placer. En efecto, todo placer, por el hecho de tener naturaleza innata, es bueno, pero, sin duda, no todos son dignos de ser escogidos; de la misma manera que todo dolor es un mal, pero no todos hace falta evitarlos siempre.»

El sabio es feliz, ésta es una de las constataciones más simples y más importantes de Epicuro. Aunque le torturen, a pesar del dolor, el sabio es feliz. Sólo el sabio mostrará agradecimiento hacia sus amigos, tanto si están presentes como ausentes. No se

casará, ni tendrá hijos. No observará a la gente en su embriaguez. No participará en la vida política, ni será tirano, ni se comportará como un cínico. Podrá recurrir a la justicia; podrá dejar escritos, pero no hacer arengas. Velará por su hacienda y su porvenir. Apreciará la vida en el campo. Afrontará la suerte y no traicionará nunca al amigo. Podrá erigir estatuas; ahora bien, si él las alcanzará o no, le será indiferente. Un sabio no es más sabio que otro. Podrá hacer dinero, pero sólo en caso de necesidad y solamente de la filosofía, es decir, morirá pobre. Tendrá una doctrina firme y no se mostrará dubitativo. Continuará siendo él mismo en sus

sueños. Y por un amigo, si hace falta, perderá la vida.

La felicidad es concebida como un aprendizaje que hay que incorporar tan pronto como se pueda, y sobre todo no olvidar nunca. Epicuro saluda a Meneceo: «Que nadie por ser joven dude en filosofar ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud de su alma. Quien dice que todavía no es tiempo de filosofar o que el tiempo ya ha pasado, se parece a quien dice que no es momento de la felicidad o que ya ha pasado. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo. Éste para que, aunque viejo, rejuvenezca en bienes

por el recuerdo gozoso del pasado, aquél para que sea joven y viejo a un tiempo por su impavidez ante el futuro. Hay que practicar, pues, aquello que proporciona la felicidad, ya que, si ella está presente, todo lo poseemos, y si está ausente, lo hacemos todo para conseguirla».

Nietzsche reivindica a Epicuro en *La gaia ciencia* demostrando que no tiene la visión convencional del pensador: «Sí, me enorgullezco de entender el carácter de Epicuro de un modo diferente, tal vez, de como lo entiende todo el mundo, y de gozar de la antigüedad como de una deliciosa tarde cada vez que leo u oigo algo sobre él.

Veo su mirada vagar sobre los anchos mares blanquecinos, sobre los peñascos de la costa en que descansa el sol, en tanto que los animales, chicos y grandes, se regocijan bajo sus rayos, tan tranquilos y seguros de sí como de aquella claridad y aquellos ojos. Esta dicha sólo puede ser inventada por alguien que padeciera sin cesar; es la dicha de unos ojos que han visto apaciguarse bajo su mirada el mar de la existencia, que no se hartan de contemplar la superficie de ese mar, su epidermis multicolor, suave y agitada. Jamás hubo hasta entonces semejante modestia en la voluptuosidad».

Desde muy joven Nietzsche

admiraba a Epicuro. Se refería a él como «el hombre que sosegó las almas de la antigüedad agonizante», «uno de los mayores hombres que ha existido, el inventor de una forma de filosofar heroica e idílica a la vez». Pero esta estimación adolescente no le hace interpretar mal al pensador: Debemos buscar el placer con todas nuestras fuerzas y para ello será necesario sufrir. La plenitud, la felicidad, el bienestar que todos anhelamos no se alcanza evitando el dolor; sino reconociendo su papel como un paso natural e inevitable en la senda que hay que recorrer para alcanzar cualquier cosa buena.

Nietzsche no está hablando de algo

que desconozca. Desde sus días de colegio sufre un amplio repertorio de males: dolores de cabeza, indigestión, vómitos, vértigo, semiceguera e insomnio, síntomas muchos de ellos de la sífilis contraída en un burdel de Colonia en 1865. En una carta escribe: «Mi vida en estos últimos años puede compararse, en cuanto a torturas y privaciones, con la de cualquier asceta de cualquier época». Sólo se sincera verdaderamente delante de su médico al informarle que padece: «un dolor constante, sensación de estar medio paralítico, muy ligada al mareo, durante el cual me resulta difícil hablar, y que dura varias horas cada día. Para

entretenerme padezco ataques de rabia. El más reciente me obligó a vomitar durante tres días con sus tres noches, casi me muero de sed. ¡No puedo leer y apenas consigo escribir! ¡Soy incapaz de tratar con mis amigos! ¡No logro escuchar música!». Situación que desembocará, a principios de enero de 1889 en la piazza Cario Alberto de Turín, en una verdadera crisis mental que lo lleva a creerse Napoleón, César, Voltaire o Buda, según la ocasión. Es ingresado en un manicomio en Alemania donde recibe las atenciones de su madre y su hermana, hasta su muerte, once años más tarde, a la edad de cincuenta y cinco años.

Anatole France escribe: «Somos felices, porque somos infelices» y seguidamente añade un consejo: tenéis que saber sufrir, sabiendo sufrir se padece menos. «En él dolor hay tanta sabiduría como en el placer: el dolor pertenece igualmente a estas dos fuerzas de primer rango que conservan la especie. Si el dolor no fuera esto, ya hace tiempo que se habría ido al traste. El que haga daño no es un argumento contra él, sino que es su esencia. En el dolor escucho el grito de comandante del capitán del barco: ¡arriad las velas! El hombre, navegante atrevido, tiene que haberse ejercitado de mil maneras en colocar las velas: de otra forma, se

habría perdido rápidamente y el océano se lo habría tragado seguidamente», escribe Nietzsche al ejercitar su particular sabiduría del dolor y hacernos evidente la quimera más fantástica de la felicidad, la negación del sufrimiento.

La metáfora de la montaña, que ha reivindicado Alain de Botton, explica muy bien la concepción de la existencia de Nietzsche, una vez superados los planteamientos planos de Schopenhauer que huyen del dolor a través del sendero oriental que evita la subida: para conseguir la cima, en el/ ámbito que sea, hay que padecer el calvario de la ascensión! La vista del paisaje desde lo alto es reconfortante y compenisa del

esfuerzo realizado. Negar esta evidencia o querer edulcorarla con tónicos milagrosos es, cuando menos, falaz, si no insultante.

El pensador alemán obtuvo la nacionalidad suiza en abril de 1869. Tras renunciar a su plaza en la Universidad de Basilea, a los treinta y cinco años de edad, establece una rutina que lo lleva los inviernos al Mediterráneo, especialmente a Genova y Niza, y los veranos a los Alpes a Sils-Maria, a 1.800 metros sobre el nivel del mar, en la región de Engadina, en el sudeste de Suiza.

Nietzsche pasó siete veranos en Sils-Maria. Allí escribió, parcialmente

o en su totalidad, buena parte de sus obras: *La gaya ciencia*, *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, *El crepúsculo de los ídolos*, etc. Sus hábitos en el lugar son reseñados con detalle por De Botton: «Se levantaba a las cinco de la mañana y trabajaba hasta el mediodía, luego subía paseando a los picos que rodean el pueblo, Piz Corvatsch, Piz Lagrev, Piz de la Margna, montañas dentadas y escarpadas que parece que hubiesen traspasado recientemente la corteza terrestre como resultado de presiones tectónicas descomunales. Por la noche, solo en su habitación, comía unas cuantas lonchas

de jamón, un huevo y un panecillo y se acostaba temprano».

Para De Botton una ascensión al Piz Corvatsch, a unos cuantos kilómetros de la casa de Nietzsche, explicará mejor que cualquier museo el espíritu de su filosofía, su defensa de la dificultad. La cima está situada a 3.451 metros sobre el nivel del mar, y para alcanzarla se necesitan al menos cinco horas de subida a través de empinadas cuestas. No es fácil. Hay que estar entrenados, no sólo físicamente, sino psicológicamente para mantener el esfuerzo por un espacio de tiempo

determinado. La altura le deja a uno sin aliento. El cuerpo hace evidente su resistencia a perpetuar el movimiento. No hay nada más heroico que dar un paso más cuando se han agotado todas las fuerzas. La recompensa, sin embargo, es infinita. La cumbre es sublime. Hay vistas de toda la Engadina, los lagos de color turquesa Segl, Silvaplana y Saint Moritz, y al sur, cerca de la frontera italiana, los imponentes glaciares Sella y Roseg. Tocamos el techo del mundo, de nuestro mundo, del mundo de nuestros ancestros. La satisfacción que invade al montañero es indescriptible: no es de extrañar que la lluvia lo haya acompañado durante

buena parte de la ascensión o que haya tenido que soportar un sol abrasador contrapunteado con un viento inclemente y a pesar de todo le embargue una plenitud serena. El bienestar primordial que todos anhelamos sería comparable a esa corta estancia en la cumbre de la montaña que nos hemos ganado con el esfuerzo de la ascensión.

Dotado de una gran intuición que le permite trascender el tiempo Nietzsche escribe: «La más grave enfermedad de los hombres tiene su origen en la lucha contra las enfermedades, y los remedios aparentes han producido a la larga males más enojosos que aquéllos que se querían remediar. Por ignorancia, se

consideran los remedios estupefacientes y deformadores que obran inmediatamente, lo que se ha llamado consuelos, como medios curativos propiamente dichos. No se nota ni siquiera que este alivio inmediato se paga luego con una alteración de la salud, profunda y general», haciendo evidente que ciertas prácticas que se utilizan para neutralizar el dolor pueden implicar unos mayores males que los que se intentan evitar. Sin acercarse, en ningún momento, a la mistificación cristiana del sufrimiento, a pesar de haber recordado su carácter ineludible y de constatar los beneficios que procura desarrollar mecanismos para integrarlo

en nuestras actividades cotidianas, como mínimo en sus grados menos acometedores.

Nadie en su sano juicio rechazaría, Nietzsche el que menos, ningún aliado para intentar mitigar o erradicar el dolor, a pesar del carácter manifiestamente indeseable de algunos efectos secundarios. Y es que, en este punto, la cultura de la molicie en la que estamos inmersos es lacerante hasta el extremo de confundir el dolor con el calado del pensamiento.

PREFERIRÍA NO HACERLO

(SIN TEXTO)

La última vez que me invitaron a hacer una colaboración periódica en un semanario sólo envié el primer artículo, titulado: «Preferiría no hacerlo»; en él reivindicaba los evidentes beneficios de una «filosofía del no». Recuerdo que citaba a Albert Camus: «¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice

no». Esta misma temporada decliné también, con una fórmula similar, escribir un libro de encargo que un editor amigo me había sugerido. No hace mucho tiempo, requirieron mi presencia en un programa de televisión de carácter autonómico, para hablar de un libro mío del que ya no me apetecía hablar y la respuesta fue la misma: «Preferiría no hacerlo». El productor del postrer programa de radio al que han tenido la amabilidad de convidarme ha recibido igual réplica: «Preferiría no hacerlo». ¿Me había convertido, al menos circunstancialmente, sin apenas percibirlo, ni decidirlo, en un epígono de la saga de Bartleby?

Bartleby el escribiente es una obra de Hermán Melville que explica la historia de un raro administrativo. Un abogado que defiende que la mejor forma de vida es la más cómoda, ve trastocada su rutinaria labor al contratar a un extraño escribiente, pálido e inexpresivo, llamado Bartleby. Al principio, sorprende la silenciosa entrega del nuevo empleado hasta que comienza a negarse a realizar cualquier otra tarea que no sea copiar y a contestar a cualquier pregunta con un lacónico: «Preferiría no hacerlo». Esta desconcertante desobediencia pasiva crea un dilema en el abogado que no sabe cómo reaccionar ni qué sentir

realmente hacia su trabajador. Bartleby termina por no hacer nada, viviendo en la oficina. El abogado decide entonces mudarse a otro lugar. El nuevo inquilino llama a la policía y detienen a Bartleby. En prisión, un día que recibe la visita de su antiguo jefe, muere. El abogado nos cuenta después el inquietante pasado de Bartleby.

Melville nació en 1819, en el seno de una familia de la alta burguesía americana. Su infancia estuvo rodeada de lujo hasta la muerte de su padre. A partir de ese momento, Melville tuvo que abandonar el colegio y ponerse a trabajar en un banco. Aunque sus estudios fueron irregulares, logró la

cualificación de maestro a los dieciocho años y empezó a dar clases en un colegio rural. A los diecinueve se embarcó por primera vez y viajó a Liverpool. A su regreso se ganó la vida ejerciendo las actividades más dispares, pero cuando se quedó sin trabajo decidió embarcarse en un ballenero. Ahí comenzaron una serie de aventuras que le procurarían el material para sus novelas, especialmente para *Moby Dick*.

Sin conseguir ni el favor del público, ni de la crítica, con treinta y tres años, la carrera literaria de Melville parece haber llegado a su fin. Sin dinero para mantener a su familia, intentó encontrar trabajo y tras

numerosos problemas obtuvo una plaza de funcionario en la aduana de Nueva York. Aunque después escribió varias novelas y sus relatos más célebres, entre los que se cuenta *Bartleby el escribiente*, topó insistentemente con la absoluta indiferencia de sus contemporáneos. A Bartleby hay que entenderlo en este contexto, como una respuesta crítica y atormentada a este rechazo. Melville, a través de su personaje, reniega de todos y de todo: un trabajo castrante, la familia, los amigos, la sociedad, la política... hasta de lo más querido, como es la propia escritura.

Según el detallado inventario de

Deleuze, Bartleby reniega de las amables solicitudes de su patrón un mínimo de diez veces: la primera, cuando el abogado le pide que coteje sus copias; la segunda, cuando el abogado le llama para que relea sus propias copias; la tercera, cuando le invita a leer con él; la cuarta, cuando el abogado le propone hacer un recado; la quinta, cuando le ordena ir a la habitación contigua; la sexta, cuando el abogado quiere entrar en su oficina un domingo por la mañana y se da cuenta de que Bartleby duerme allí; la séptima, ante las preguntas del abogado; la octava, cuando rehuye el trabajo; la novena, ante el despido; la décima, ante

las nuevas propuestas de trabajo de su jefe; después, «la fórmula prolifera y se ramifica», también según la expresión de Deleuze.

Bartleby declina cotejar los manuscritos que ha copiado, declina acercarse a la oficina de correos, declina recibir al abogado en su propia oficina un domingo por la mañana, declina entrar en razón, declina abandonar la oficina, declina darnos respuesta alguna, declina aceptar cualquier cambio de estado o situación, declina aceptar cualquier empleo, declina las sucesivas invitaciones del abogado y sobre todo, declina seguir escribiendo.

Este personaje literario se ha convertido, paradójicamente, en una especie de símbolo de aquellos autores que no tienen obra o dejan, en algún momento de su vida, sin que ninguna causa aparente lo justifique, de escribir. Enrique Vila-Matas ha contribuido a acrecentar el mito con su *Bartleby y compañía*. En este libro repasa lo que él llama «la literatura del no»: «hace tiempo que estudio la enfermedad, el mal endémico de las letras contemporáneas, la pulsión negativa o la atracción por la nada que hace que ciertos creadores, aun teniendo una consciencia literaria muy exigente (o quizás precisamente por eso) no lleguen

a escribir nunca; o bien escriban uno o dos libros y luego renuncien a la literatura; o bien, tras poner en marcha sin problemas una obra en progreso, queden, un día, literalmente paralizados para siempre».

La epidemia también afecta a los pensadores. El mismo Vila-Matas establece una clara relación entre Sócrates y Rimbaud: «Hay un parentesco evidente entre la negativa a seguir inventariando sus visiones y el eterno silencio escrito del Sócrates de las alucinaciones. Sólo que la emblemática renuncia a la escritura por parte de Rimbaud podemos verla, si queremos, como una simple repetición

del gesto histórico del ágrafo Sócrates, que, sin molestarse en escribir libros como Rimbaud, dio menos rodeos y renunció ya de entrada a la escritura de todas sus alucinaciones en todos los planos del mundo».

Sócrates es un autodidacta y su afición favorita el diálogo. Su relación con las obras escritas queda reducida, sin comerlo ni beberlo, a protagonizar algunas. Sin lugar a dudas, las más famosas son los diálogos platónicos pero también la comedia de Aristófanes *Las nubes*.

La comedia es una de las únicas fuentes a las que podemos recurrir para saber cosas sobre Sócrates. Aristófanes

convierte a Sócrates en todo un arquetipo de una nueva era desgraciada "que se anuncia para Atenas. La educación socrática es la que produce el nuevo tipo de hombres, corrompidos, cobardes, malos ciudadanos y malos soldados. No hay lugar a dudas, Aristófanes desprecia a Sócrates y le convierte en responsable de todos los males que afectan a su sociedad.

Sócrates no responde por escrito a las afrentas de Aris

tófanes, lo hace con actos, el último de los cuales, patético y grandilocuente, conlleva la muerte. Sócrates debió de nacer el año 469 a.C. y *Las nubes* data del año 423 a.C, por lo tanto, Sócrates

tiene 46 años cuando esta comedia aparece y sólo faltan veintitrés para que la campaña que se empieza con *Las nubes* cristalice en un proceso público que acarreará la ejecución de nuestro protagonista.

Sócrates es acusado de impiedad por Meleto en el año 399 a.C: «Meleto, hijo de Meleto, del *demo* de Pithos, contra Sócrates, hijo de Sofronisco, de Alópece. Delinque Sócrates por no creer en los dioses en quien la ciudad cree, y además por introducir nuevos demonios; finalmente delinque también corrompiendo a los jóvenes. Pena de muerte.»

Sócrates se defiende solo ante el

tribunal. Su arrogancia hace presagiar lo peor. Las antiguas leyes atenienses hacían que el reo tuviera este privilegio, sin admitir a un abogado que hablara por él. Los que no podían redactar un discurso de defensa contrataban a alguien que lo hiciera por ellos y lo memorizaban. No era éste el caso de Sócrates. Comienza su parlamento con muchas ironías sobre los contrarios, que desconciertan a los jueces. Después, hace confidencias personales al tribunal. No rebate las acusaciones, pero intenta ver de dónde proceden y cuál es su causa. En el fondo, acaba dando la razón a sus acusadores.

La acusación es falsa. La sentencia

injusta. La defensa inútil. La muerte cierta. Había muchas maneras de salvarle, legales unas e ilegales otras, pero Sócrates no acepta ninguna de ellas porque prefiere acatar las leyes de la ciudad que siempre había defendido.

Platón embellece las últimas horas de su maestro con toda clase de anécdotas. El último día de Sócrates está descrito minuciosamente en el *Fedón*. Se ha terminado la tregua sagrada y la ejecución ya es lícita. Los discípulos van llegando para despedirse del maestro. Su mujer, Xantipa, sentada junto a él, grita al ver entrar al grupo de amigos. Sócrates no puede sufrirlo más y le ruega a Critón que la consuele.

Sócrates se exalta en un momento de la conversación. Critón le recomienda, de parte del verdugo, que se calme, pues si se acalora el veneno tardará más en hacerle efecto: «No le hagáis caso — dice Sócrates—, que se ocupe él de su menester y que prepare lo que haga falta, aunque sea ración doble y aun triple».

Sócrates es una de las primeras personas que afronta la muerte sin ningún tipo de esperanza sobrenatural. En este sentido, Sócrates es un verdadero Jesucristo o Buda fundador de una nueva religión sin textos. Bebió la cicuta «con tanta naturalidad — escribe Jankélévitch— como el vino del banquete». Dejémonos llevar por la

descripción platónica de su imperturbabilidad en el *Fedón*: «Comenzó a bañarse diciendo que así ahorraría a las mujeres el trabajo de limpiar los restos mortales [...] tomó la copa, y muy serenamente, sin temblar ni alterársele ni el color ni el rostro, sino, según solía, mirando de reojo como un toro, al hombre, dijo: ¿Qué dices sobre si con esta bebida es lícito hacer una libación? ¿Se puede o no? [...] Disolvemos, Sócrates, lo que pensamos que es lo justo para beber [...] demostrando en todo momento una gran serenidad, ya preparado para recibir a la muerte, sus últimas palabras fueron: Oh Critón, debemos un gallo a Asclepio.

Pagad la deuda, y no la paséis por alto. Así será —le dijo Critón—, y mira si tienes algo más que decir. A esta pregunta que le hizo ya no respondió, sino que después de pasar un poco tiempo se movió, y el hombre le descubrió, y tenía ya los ojos parados; viendo esto Critón, le cerró la boca y los ojos.»

Comentamos, en otro apartado de este mismo libro, el origen pretendidamente sexual de estas últimas palabras que tanto repugnaban a Nietzsche; hay que subrayar ahora su insistencia en predicar con el ejemplo. Para Sócrates, vida y filosofía son una y la misma cosa. El intelectualismo

socrático no es nada sin un hábito de conducta. El verdadero pensador, como el *dandy*, se expresa mediante hechos a pesar de que algunos sean, como decíamos, grandilocuentes y patéticos. Es así como su mejor alumno contradice al maestro: la grafomanía de Platón, en el fondo, cuestiona la lección más evidente de Sócrates.

No así Bakunin. Lo primero que sorprende al estudiar la figura de Bakunin es que vivió tan entregado a la acción revolucionaria que jamás tuvo tiempo de acabar un libro (todos sus volúmenes son compilaciones de cartas y textos ocasionales, muchos de ellos escritos en la cárcel). Este hecho no

debe resultar chocante si situamos a los anarquistas como seguidores de la saga de Diógenes: lo que cuenta es la práctica, que no la teoría. Bakunin participó en todas las insurrecciones de las que tuvo noticia, que no fueron pocas teniendo en cuenta la época que le tocó vivir.

No ha desaparecido del todo esta concepción del pensador en la filosofía contemporánea. Wittgenstein sólo publicó en vida dos libros: el célebre *Tractatus Logico-philosophicus* y un vocabulario rural austríaco. Es consecuente con su pensamiento. El autor austríaco considera a los verdaderos filósofos, maestros de

costumbres, sabios en acción. Las últimas palabras del *Tractatus* no dejan lugar a dudas: «De lo que no se puede hablar, mejor es callar». Parafraseando a un sabio chino podríamos escribir: «Los que no saben escriben. Los que escriben no saben. El verdadero sabio enseña con actos, no con textos.» Una actitud que se puede resumir en el verso de *Fausto* de Goethe: «en el principio fue la acción», y que Wittgenstein escogió como lema de su obra póstuma *Sobre la certeza*.

Wittgenstein, como sus maestros Schopenhauer, Tolstoi, Kierkegaard, es sobre todo un maestro de la acción: un sabio en el sentido clásico, socrático,

que identifica vida y pensamiento mediante la praxis. No en vano, el hijo de una de las familias más ricas de Europa, renuncia a todo su patrimonio y se refugia en una cabaña de ermitaño en Noruega. Como filósofo, como intelectual, como persona, se considera a sí mismo un «exiliado del mundo».

«Tan poca filosofía que he leído y, realmente, no puedo decir que ha sido demasiado poca, *sino excesiva*. Me doy cuenta siempre que leo un libro filosófico de que mis pensamientos no mejoran en absoluto, sino que los hace aún peores» escribe el sabio de Cambridge. Lo cual podríamos convertir, sin temor a traicionar su

pensamiento, en: «Tan poca filosofía que he escrito y, realmente, no puedo decir que ha sido demasiado poca, *sino excesiva*. Me doy cuenta siempre que escribo un libro filosófico de que mis pensamientos no mejoran en absoluto, sino que los hace aún peores».

Menos célebre que Wittgenstein, más ignorado, también de menor importancia, Jules Lequier entra en la categoría de pensadores que, en un momento concreto, renuncian a hacer públicas sus reflexiones: filósofos del no. «Parece extraño, escribe el profesor de filosofía de Camus, Jean Grenier, a primera vista, que un hombre que ha vivido cuarenta y ocho años con la

preocupación de un mismo problema no haya publicado nunca nada.»

Lequier nace el 30 de enero de 1814 en Quintín. Hijo de médico, hace sus primeros estudios en los Colegios de Brieuç y Pont-Leroy. Habiendo adquirido así una instrucción clásica y literaria muy completa, entra en la Escuela Politécnica en 1834. Sale de ella en 1836, para entrar en la del estado mayor. Afectado por la muerte de su padre en 1837, renuncia a la carrera de oficial en 1838 y dimite. En 1839, se instala en Plérin durante cuatro años.

En 1843, vuelve a París donde enseña en la Escuela egipcia. Es una época marcada por la muerte de su

madre en 1844 y por una crisis mística en 1846.

El 26 de febrero de 1851, el filósofo padece una crisis de demencia. Recuperada la salud, intenta contraer matrimonio, sin éxito. Durante dos años, en 1853 y 1854, continúa enseñando. En 1860, formula su candidatura para el puesto de archivista de los Cotes-du-Nord. El año siguiente le renueva su petición de matrimonio a la misma joven, pero ésta se queda sin respuesta. El 11 de febrero de 1862, sucede el drama evocado por Jean Grenier: «Sumido en una gran pobreza, viviendo solo, desconocido como filósofo, dañado en sus apegos, Jules Lequier se

tira al agua en una playa de Sant Briec (en Plérin) y perece ahogado».

Jules Lequier deja pocas páginas, atendiendo a su profesión y especial motivación, poótumas donde se pueda rastrear su pensamiento: unas quinientas. Su obsesión más profunda consiste en descubrir una primera verdad, como Descartes. También como el pensador la La Fleche empieza por ensayar un pensamiento biográfico: «Un día, en el jardín paterno, en el momento de tomar una hoja de enramada, me maravillé todo a fuerza de sentirme el dueño absoluto de esta acción, tan insignificante como era. ¡Hacer o no hacer! ¡Las dos tan igualmente en mi

poder! ¡Una misma causa, yo, capaz en el mismo instante como si fuera doble, de dos efectos completamente opuestos! y por uno o por el otro, autor de algo eterno, puesto que fuese la que fuese la elección, sería de ahora en adelante eternamente verdadera, que en este punto de la duración habría tenido lugar lo que me habría gustado decidir. No salía de mi asombro: me alejaba, volvía, mi corazón latía precipitadamente».

Jules Lequier es antes que nada el filósofo de la libertad: «Ser libre, es poder elegir entre dos alternativas», de ahí que algunos comentaristas lo consideren un antecedente del existencialismo. Lequier, como

Kierkegaard, también ensaya una filosofía existencial que pasa por la desesperación. Su último baño, su última acción, sintetiza manifiestamente las dos preocupaciones que recorren su pensamiento.

Sin escribir una línea se puede ser arquitecto, policía, cantante o, como vemos, filósofo. Sin textos también se puede nadar, comer, matar, pensar, trabajar o construir imperios y tradiciones que perduren por los siglos de los siglos. Éste es el caso de Confucio.

Confucio fue un educador privado y un conocido maestro la mayor parte de su vida, lo cual, si cabe, aún nos hace

más raro que no dejara textos escritos. Ostentó también cargos públicos unos pocos años: por ejemplo el de magistrado del distrito de Zhongdu, cuando tenía casi cincuenta y cinco años. Debido al éxito de su administración en este distrito fue ascendido a ministro de la construcción y a presidente del tribunal, incluso sirviendo como primer ministro en funciones durante un breve periodo de tiempo. Viendo que desde el gobierno era muy difícil llevar a la práctica sus ideas regeneradoras de la sociedad abandonó su Estado natal de Lu el año 497 a.C. dedicándose a la meditación. Durante trece años él y un grupo de

discípulos viajaron de un Estado a otro. De vuelta a casa, dedicó el resto de su vida a enseñar a sus discípulos y a editar a los clásicos antiguos, esperando que sus alumnos transmitieran sus ideas a las generaciones posteriores, como de hecho hicieron.

Hegel desprecia a Confucio porque lo considera un simple educador moral y a sus enseñanzas un conjunto de proverbios de carácter ético; las mismas razones que nos lo hacen atractivo en el contexto actual. Lo que interesaba primordialmente a Confucio eran los seres humanos y los principios colectivos que podían regir la vida en común de los mismos. El maestro Kong

desarrolló su ética en torno a dos tesis centrales: que la bondad se puede enseñar y aprender, y que la sociedad sólo puede estar en armonía y paz si cuenta con la guía de la sabiduría. De hecho, las mismas que le costaron la vida a Sócrates.

Confucianismo, taoísmo y budismo son los tres pilares de la antigua sabiduría china. Como sus contemporáneos Buda, Laozi y Sócrates, Confucio propuso una reforma moral de la sociedad y buscó infructuosamente un soberano decidido a propiciarla. Como en el caso de Sócrates, además no confiaba en absoluto en que ningún poder sobrenatural pudiera contribuir a

ella. Si un concepto resume el pensamiento de Confucio y Sócrates éste es «pedagogía»: sus doctrinas se basan en el cultivo de la virtud a través del estudio, como primer paso para mejorar la sociedad y su gobierno.

Mucho más pesimista era Chamfort, que compartía con Confucio y Sócrates, eso sí, su desprecio por las obras escritas. En sus *Máximas* nos dejó escrito: «M., a quien se quería hacer hablar de diferentes asuntos públicos o particulares, fríamente contestó: Todos los días engrosó la lista de las cosas de las que no hablo; el mayor filósofo sería aquél cuya lista fuera la más extensa». Verdadero propagandista del silencio

considera cualquier forma de expresión artística una traición del mismo y por tanto, despreciable.

Nació huérfano en Clermond-Ferrand, el 6 de abril de 1741 y tomó el nombre de Chamfort. Fue secretario del príncipe de Conde, protegido de la esposa de Helvecio, laureado de la Academia de Marsella y de la Academia Francesa; autor dramático, publicista intelectual, poeta mediocre. Especialista en sentencias cortas reunió sus mejores ideas en un volumen publicado en 1800, bajo el título de *Chamfortiana*.

Al principio de la Revolución, cuyas ideas adoptó, colaboró con los insurgentes, fue el amigo de Mirabeau y

compuso contra la Academia una verdadera acusación que Mirabeau debía pronunciar en la tribuna de la Asamblea Constituyente y que Chamfort hizo pública; luego se arrepintió y, algún tiempo después, requirió la protección de la propia Academia. Encarcelado, murió el 13 de abril de 1794, como bibliotecario de la Biblioteca Nacional, a consecuencia de una tentativa de suicidio muy particular: «Denigró a los hombres de letras que se habían forjado una reputación literaria y a la gente de la Corte que se preocupaba de las rentas», es decir, a todo el mundo.

Si tenemos que hacer caso a otra de sus máximas, «una anécdota explica

mejor una vida que varios volúmenes biográficos»: el día en que pensó que la Revolución Francesa, de la que había sido inicialmente un gran entusiasta, le había condenado Chamfort se disparó un tiro que le rompió la nariz y le vació el ojo derecho; todavía con vida, hizo una segunda intentona, se degolló con una navaja; finalmente, para culminar la chapuza, se cortó las venas, con lo cual consiguió lo que pretendía, que no era otra cosa que acabar con su vida como había finiquitado su obra. Radical, polémico, cáustico, crítico, negativo, no podía tener un final más acorde con su vida.

«¿Por qué no publicáis?», se había

preguntado a sí mismo, unos meses antes en un breve texto, *Productos de la civilización perfeccionada*. Entre sus numerosas respuestas, transcribo la selección de Vila-Matas:

«Porque el público me parece que posee el colmo del mal gusto y el afán de la denigración.

Porque se insta a trabajar por la misma razón que cuando nos asomamos a la ventana deseamos ver pasar por las calles a los monos y a los domadores de osos.

Porque temo vivir sin haber vivido.

Porque cuanto más se desvanece mi cartel literario más feliz me siento.

Porque no deseo hacer como las

gentes de letras, que se asemejan a los asnos coceando y peleándose ante su pesebre vacío.

Porque el público no se interesa más que por los éxitos que no aprecia.»

Tanto o más explícito es William Hazlitt, escritor y pensador inglés del siglo XIX autor de una monumental biografía de Napoleón, que en un artículo publicado en la *hondón Weekly Review*, el 29 de marzo de 1828, titulado «Despedida a la escritura de ensayo» da sus razones para no continuar practicando el género en el cual un autor expone libremente sus pensamientos

sobre un tema. «Comida, calor, sueño y un libro: esto es todo lo que ahora pido...» afirma Hazlitt al inicio de su particular despedida. Seguidamente, asegura no necesitar ni a un amigo al cual poder susurrar los pensamientos más íntimos; ni una amada, que siempre resulta engañosa después de haberla conocido en profundidad; en cambio, invoca la figura de un pequeño petirrojo que picotea las migas en la puerta de su casa o gorjea en la seroja cubierta de rocío o «las ricas notas del tordo, que sobresalen al aire del invierno», sólo a ellos se adhiere y es fiel, pues para él son verdaderos y queridos por sí mismos. Hazlitt reconoce que, a sus

cincuenta años, dos años antes de morir, se ha acabado la hora de «la crédula esperanza de mentes mutuas». No necesita tampoco ni libro, ni compañía, porque le acompañan los pensamientos de su juventud. En su estado la naturaleza es una continua revelación: «Me fijo en los resplandecientes troncos y las esbeltas ramas de los abedules, que se agitan en el ocioso brezal; o en el faisán que aletea; o recuerdo el lugar donde una vez encontré una paloma silvestre al pie de un árbol revolcándose en su sangre, y pienso en cuántas estaciones habrán transcurrido desde que «exhaló su diminuta vida». Le ha llegado el momento de releer los libros

que le han marcado, recordar los paisajes admirados, rememorar los cuadros que le han deslumbrado. No alberga el deseo de ganar partidarios, menos aún sueña con hacer enemigos; y en consecuencia guarda para sí mismo las opiniones, fueran o no adoptadas corrientemente. Piensa que para atraer a los demás a nuestra manera de pensar, deberíamos pasarnos a las suyas, y es necesario obedecer para dirigir, cosa a la cual no está dispuesto. En lo que respecta a sus especulaciones, reconoce que hay poco que admirar de ellas que no sea su admiración por otros con lo cual está sobradamente justificado abandonarlas, como mínimo por escrito.

Wittgenstein no olvidaría nunca una reflexión de Karl Kraus: «¿Por qué escribe una persona? Porque no tiene carácter suficiente para abstenerse de ello». ¿Cabe añadir algo más?... Preferiría no hacerlo.

DÓCILES Y ÚTILES

(SIN PODER)

Dios crea el mundo de la nada. El acto de la génesis es la expresión más pura de poder que cabe imaginar. No hay pacto, no hay ley, no hay sino la expresión absoluta de la voluntad individual que se encarna sin intermediarios en un hecho. La violencia está implícita en el proceso. Después se

verá que nadie que no quiera arriesgarse a ser fulminado por la cólera del sumo hacedor se puede oponer a sus designios. El ejemplo cundirá. Los hombres adoptarán el mismo esquema absolutista y cruel para organizar la convivencia.

Para Platón el filósofo es Dios y lo encumbrará al lugar más alto de la sociedad utópica que propone a sus contemporáneos y que encarna su modelo ideal de justicia. Después de discutir en el primer tercio de la *República* qué es la justicia pasa a ver cómo se concreta éste en un Estado imaginario. La primera condición es la división de la colectividad en tres

clases sociales: los productores o artesanos, los militares o guardianes y los gobernantes.

La ciudad surge como respuesta a la incapacidad del individuo de satisfacer por sí mismo las propias necesidades. Cada grupo tiene una misión encomendada: economía, defensa y gobierno. Los miembros del ejército, a los que Platón alude generalmente como guardianes, habrán de ser escogidos entre aquellos ciudadanos que posean aptitudes especiales para ello (fuerza, rapidez, valentía, amor a la verdad) y habrán de ser educados y entrenados cuidadosamente con vistas a la misión que deben desempeñar.

Platón concede una importancia decisiva a la educación en el destino de los individuos y las sociedades. El Estado debe tener un papel preponderante en la instrucción pública porque es demasiado importante para dejarla en manos de las familias o de los particulares: educación estatal y pública igual para hombres que para mujeres.

El verdadero gobernante, después de haberse instruido, como todo el mundo, el cuerpo y el alma, recibirá una educación especial: no se le educará en el comercio; sí, en cambio, en matemáticas, astronomía, armonía musical y gimnasia. Después de quince años de aprendizaje de estas materias y

sólo a partir de los cincuenta, podrá ser el máximo dirigente de la ciudad.

El jefe de Gobierno ha de saber cómo son realmente las cosas para encontrar buenas soluciones políticas a los problemas que puedan plantearse a la colectividad. Como no hay nadie mejor preparado para conocer la verdad que un filósofo, a éste se le encomendará el Gobierno. La política es, pues, un saber que tiene como objetivo el bien colectivo y la justicia. Esta idea, conjugada con la de que justamente el filósofo es el que puede conocer el bien, llevan a Platón a configurar la ciudad ideal como una monarquía o aristocracia de carácter

absolutista sin más limitaciones que aquéllas que imponga su máximo dirigente. La función de los gobernantes es la vigilancia con el fin de que nadie pueda hacer peligrar el equilibrio del Estado.

Platón, como la mayoría de las personas, cambia de idea con el tiempo. En las obras de vejez, sobre todo en *El político* y *Las Leyes*, ya no da tanta importancia a la figura del gobernante como a las leyes. En *El Político* continúa afirmando que, por principio, la única forma de gobierno correcta es aquélla en la cual manda el más sabio, pero como es muy difícil encontrar una persona que reúna estas condiciones, el

Gobierno puede basarse en el sometimiento de todos bajo el imperio de la ley. La ley aparece pues como un sustituto o sucedáneo del verdadero sistema de gobierno, que es una especie de dictadura epistemológica que tanto habría de exasperar a Karl Popper.

Este sistema absolutista de administración del poder, con todas las matizaciones que queramos, llega vigoroso a la época moderna, cuando es sustituido por el modelo contractualista: el pueblo sólo obedece a las leyes que él mismo se ha prescrito. Entre los antecedentes más citados del mismo encontramos a: los sofistas, Epicuro, Altusius, Grotius o Maquiavelo. Los

padres de la nueva fórmula, en cambio, son: Rousseau, Locke y Hobbes.

Para estos tres autores las personas pasamos de un Estado de naturaleza a un Estado de sociabilidad a través de un pacto teórico que nos puede permitir la convivencia. Según Hobbes o Locke, la razón última de este acuerdo habría que buscarla en el principio de autoconservación que se impone a los humanos en las situaciones más críticas. En cambio, Rousseau piensa que el contrato expresa solamente una suma de voluntades.

Esta perspectiva roussoniana sintoniza perfectamente con los elementos más críticos del Estado

burgués que quieren democratizar al máximo el poder hasta, al menos en algunos constructos teóricos, disolverlo. Para éstos el derecho de propiedad, reconocido por la Constitución de 1793, no puede estar por encima del derecho a una vivienda digna para la mayoría de la población, del derecho a la educación o, pongamos por caso, del derecho a la alimentación. Los marxistas y los anarquistas consideran el Estado burgués un instrumento de opresión de las clases que detentan el poder. Es por ello que Engels afirma que el Estado es máquina de opresión de una clase por otra, tanto si hablamos de una república democrática como de una monarquía

tiránica. En su concepción extrema los teóricos anarquistas identifican el Estado con la dominación, la opresión y la miseria que sufre gran parte de la población argumentando que sólo hay un sistema para acabar con estas lacras sociales: la desaparición del mismo. Ni Dios, ni amo: la democracia sólo es un régimen de excepción edulcorado.

Foucault, a quien se le considera, con todas las matizaciones que queramos, seguidor de esta misma senda, demuestra paradójicamente la inviabilidad de la utopía anarquista invirtiendo las coordenadas que habitualmente enmarcan el problema del poder, que para él: no es «exterior» sino

«interior»; no está en los de «arriba» sino en los de «abajo»; no es «singular» sino «plural» y no se expresa sólo en las «grandes» cosas sino también en las «pequeñas», | no hay resquicio por donde no se pueda colar la voluntad de i dominación, la humillación cruel que infligen los que mandan a los que obedecen.

A fuerza de preguntarse dónde está el poder, quién lo detenta, cuáles son las reglas que lo regulan, cuál es el sistema de leyes y de prohibiciones que el poder establece sobre el cuerpo social, Foucault pasa a analizar el funcionamiento real del archipiélago de micropoderes que atenaza nuestra

existencia y sólo la historia de las técnicas políticas puede desvelar. Para ello, el pensador francés fija su atención en las prisiones, los hospitales, los prostíbulos, las mazmorras, las alcobas o las escuelas, más que en los tribunales judiciales, los gobiernos, los ejércitos o las corporaciones multinacionales, los sitios habituales donde se había buscado la genealogía del poder.

Uno de los libros más reveladores de Foucault, tal vez el que más, en este aspecto, es *Vigilar y castigar*, que se publica en 1975. Foucault ha desplazado ya el territorio de la investigación: ¿Qué es la cárcel? ¿Cómo se llega de los suplicios de antaño al silencio actual de

la reclusión?, se pregunta. «¿Una herencia que viene de antiguo, de las mazmorras de la Edad Media? Más bien una nueva tecnología: la puesta a punto, desde el siglo XVI al XIX, de todo un conjunto de medidas para cuadrricular, controlar, medir, tomar a los individuos, volverles «dóciles y útiles» a la vez. Vigilancia, ejercicios, maniobras, notaciones, rangos y plazas, clasificaciones, exámenes, registros, todo un modo de mantener los cuerpos sujetos, de dominar las multiplicidades humanas y de manipular sus fuerzas se ha desarrollado en el transcurso de los siglos en los hospitales, en el ejército, en las escuelas, los colegios o los

talleres: la disciplina. El siglo XVIII inventó sin duda las libertades; pero les confirió un sustrato profundo y sólido; la sociedad disciplinaria de la que seguimos resultando en la actualidad. Hay que situar la cárcel en la formación de esta sociedad de la vigilancia.»

Como en *Historia de la locura* o en *El nacimiento de la clínica* Foucault deja de lado los textos y los temas canónicos de la tradición filosófica sobre el tema del poder y se adentra en los pasadizos más remotos de las prisiones, las salas de castigo de los hospitales, los laberínticos archivos de documentos de la sociedad civil: «No es en Hegel ni en Auguste Comte —explica

en una entrevista— donde la burguesía se expresa de forma directa. Al margen de estos textos sacralizados, una estrategia perfectamente consciente, organizada, pensada se transparenta con nitidez en un gran cúmulo de documentos desconocidos que constituyen el discurso efectivo de una acción política». *Vigilar y castigar* tiene un éxito remarcable. Las páginas sobre la ferocidad de los castigos del siglo XVIII, que abren el libro, son de las más citadas del autor. También ha hecho fortuna la figura del «panoptismo», es decir, la organización, extensamente descrita por Foucault, de la cárcel imaginada por Jeremy Bentham como

una arquitectura proyectada en torno a un punto central desde el cual sería posible verlo todo permanentemente. Este símbolo se ha convertido en el verdadero emblema de nuestra sociedad: los «ojos del poder» vigilan a los ciudadanos para evitar que desobedezcan.

Foucault es consecuente. El 22 de setiembre de 1975 viaja a Madrid con Debray, Costa-Gavras, Claude Mauriac... para demostrar su repulsa ante las condenas a muerte del franquismo. Yves Montand lee una declaración que ha redactado Foucault: «Once hombres y mujeres acaban de ser condenados a muerte. Han sido

condenados por unos tribunales de excepción y no han tenido derecho a la justicia. Ni a la que exige pruebas para condenar. Ni a la que otorga a los condenados la facultad de defenderse. Ni a la que responde, por muy grave que sea la acusación, de la garantía de la ley. Ni a la que prohíbe los malos tratos de los presos.

Siempre se ha luchado, en Europa, por esta justicia. Hay que seguir luchando hoy en día por ella cada vez que se encuentra amenazada. No pretendemos afirmar unas inocencias, no disponemos de medios para ello. No pedimos una indulgencia tardía, el pasado del régimen español ya no nos

permite mostrar esta paciencia. Pero pedimos que las reglas fundamentales de la justicia sean respetadas para los hombres de España como para los de cualquier otra parte».

Como cabría esperar, la policía carga con dureza. Foucault manifiesta a un periódico francés: «Considero que la profesión del *poli* es ejercer la fuerza física. Por lo tanto, quien se enfrenta a la bofia no debe permitirle la hipocresía de ocultarlo bajo unas órdenes que uno debería cumplir en el acto. Tienen que llegar al final de lo que representan». El arrojo de Foucault causa impacto entre sus compañeros de viaje. El arrojo físico. «Este rasgo, por cierto, sobresale

en todos los relatos y testimonios que se refieren a las acciones militantes de Foucault», escribe uno de sus mejores biógrafos. Foucault se enfrenta al poder con todas las armas que tiene a su alcance. Su beligerancia contra la disciplina es total.

La voluntad de saber, que es un libro corto, vuelve a incidir sobre el mismo tema. Foucault recupera sus investigaciones sobre la herencia y los fundamentos del derecho y las leyes. Una frase del texto ha sido citada hasta la saciedad: «El poder viene de abajo». Como comentario para esclarecer su significado el pensador añade: «El poder viene de abajo, es decir, que no

hay en la base de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre los dominadores y dominados ya que esta dualidad va repercutiéndose de arriba abajo, y sobre grupos cada vez más restringidos hasta las profundidades del cuerpo social. Hay que suponer más bien que las relaciones de fuerzas múltiples que se forman e intervienen en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos, las instituciones, sirven de soporte a los amplios efectos de estratificación que impregnan el conjunto del cuerpo social». En la perspectiva de *Vigilar y castigar* se quiere desmarcar de la teoría marxista

de análisis del poder. Poco tiempo antes había manifestado a un militante izquierdista: «¡Que no me hablen más de Marx! No quiero volver a oír hablar de este señor nunca más. Pídaselo a los que se dedican a ello profesionalmente. A los que cobran por ello. A los que son funcionarios de eso. Para mí, Marx es asunto concluido, se acabó.»

La sexualidad sólo es un ejemplo más, para Foucault, de cómo el poder abstracto incide en la vida cotidiana de la gente. El Estado actúa como un verdadero agente de policía, es entonces cuando la vida misma deviene un objeto del poder. Su proyecto de *Historia de la sexualidad*, del cual *La voluntad de*

saber representaría el primer volumen, debe enmarcarse en esa perspectiva como el intento de evidenciar las estrategias de los micropoderes que regulan las relaciones personales. Ya hemos visto cómo Foucault se desmarca de la teoría marxista, según la cual el poder se concentra en el aparato superestructural que despliega el Estado al servicio de la clase dominante. Ni ideología, ni represión, el poder productor y constituyente no hay que buscarlo, según él, en una contradicción del campo social: «El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. Y "el poder", en lo que tiene de permanente,

de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movilidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas. Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.»

La relación entre la actividad filosófica de Foucault y sus consecuencias políticas ha sido retomada recientemente por Michel Onfray en *Política del rebelde*. De

acuerdo con este autor, los sucesos de mayo del 68 pusieron en cuestión al llamado monoteísmo del poder: su unidad, centralidad y ubicación fundamental como poder de Estado. De allí partió la necesidad de pensar el poder en forma múltiple, plural y diseminada así como las nuevas modalidades de resistencia y de insumisión por parte de una nueva generación de pensadores. Foucault, Deleuze y otros intelectuales de la época, comenzaron a trazar ese camino privilegiando la dispersión y la difícil identificación de los poderes que se encuentran actuando allí donde haya fuerzas y resistencias, recíprocas. Sin

embargo Onfray es crítico respecto a Foucault haciendo de su pensamiento una fuente de la que bebe una nueva versión del anarquismo. Onfray parte de tres premisas:

—El poder es esencialmente negativo. En cualquier lugar que se ejerza, de cualquier modo que se lleve a cabo este ejercicio será inexorablemente malo, destructivo y perjudicial.

—El poder pervierte a quien lo ejerce. «Éstas son pues las lecciones anarquistas de hoy: la eterna perversión de quienes ejercen el poder, sean quienes fueren, sean filósofos que se volvieron reyes o reyes con veleidades filosóficas».

—El poder produce la división salomónica de la sociedad y del género humano entre aquéllos que lo detentan y aquéllos que lo sufren. «Por un lado, los que tienen el poder, lo ejercen, lo aman, lo desean, lo reclaman y casi siempre disponen de él; por el otro, aquéllos sobre los que se ejerce».

Esta visión del poder se desmarca de Foucault en numerosos puntos. Es posible entender el legado de Foucault más allá de la perspectiva de una contribución neoanarquista como un intento de crear nuevas formas individuales y colectivas de reacción contra el poder instituido que pusieran en jaque sus modos habituales de

realización y concentración: una nueva forma de concebir la práctica militante signada por una indeclinable resistencia a los poderes que atentan reiteradamente contra los derechos de las minorías y los Derechos Humanos en general.

Paradójicamente, el país con el cual Foucault establece una relación de más proximidad es el que infringe reiteradamente y intensamente estos códigos éticos: Estados Unidos. Sus primeras estancias coinciden con el principio de la década de los setenta. Dicta sus conferencias en francés y aún no es muy conocido en los campus de las universidades americanas. A partir de ahora los viajes de Foucault a

Estados Unidos van a ser frecuentes.

Goza, en el nuevo continente, de una libertad que no encuentra en Europa. Los barrios homosexuales de Nueva York o San Francisco, con sus bares, sus saunas, sus periódicos, sus fiestas, son un objetivo complementario de su actividad académica. Foucault ha decidido vivir en plenitud su homosexualidad y encuentra en Estados Unidos una magnífica oportunidad para hacerlo: «El sexo no es una fatalidad: es una posibilidad de vida creativa. No basta con afirmarnos gay, sino que también hay que crear un modo de vida gay». Se interesa también por el sadomasoquismo como una fuente de

placer y de revelación sobre las relaciones de poder: «La práctica del SM es la creación del placer y el SM es verdaderamente una subcultura. Es un proceso de invención, utiliza una relación estratégica como fuente de placer físico».

Con su *Historia de la sexualidad*, intentará recrear esta época de experimentación que lo llevará también al LSD o la práctica de la sexualidad grupal. Unos rituales sadomasoquistas que se desarrollan preferentemente en las saunas: «Se está cruzando la frontera entre el placer y el dolor». El sexo en grupo era la moda en San Francisco, que se había convertido en el epicentro

mundial de la cultura gay en la primera mitad de los años setenta: «Este tipo de vida me parece extraordinario, increíble. Estos hombres viven para el sexo y la droga casuales. ¡Increíble! En Francia no existen sitios así». En este contexto Foucault busca las experiencias-límite que nos puedan hacer olvidar el cuerpo, el tiempo y el espacio. El magisterio de Sade es evidente en busca del exceso, del éxtasis sexual, lo cual le lleva a proclamar: «la sensualidad de la entrega erótica, la sensualidad de la agonía, la sensualidad del dolor, la sensualidad de la muerte...». Por primera vez, se empiezan a alquilar a los clubes nocturnos de la

capital del Valle de la Muerte «habitaciones para orgías».

Desde principios de los años ochenta, se plantea muy seriamente abandonar Francia para establecerse en Estados Unidos. No pasará de ser un sueño que el repentino quiebro de su salud truncará. El 2 de junio de 1984 Foucault pierde el conocimiento en su domicilio de la calle Vaugirard. Le llevan a una clínica del distrito XV, en la que permanece unos días, antes de ingresar, el 9 de junio, en la Salpêtrière, el hospital que había tenido un papel protagonista en su *Historia de la locura*.

Hacia varios meses que el pensador se quejaba de una especie de gripe mal

curada. No para de toser y sufre a veces intensos dolores de cabeza. Foucault sabe que ha contraído el sida y a pesar de ello lo mantiene en secreto. En la pequeña habitación del hospital recibe a sus amigos: Daniel Defert, Hervé Guibert, Mathieu Lindon. No para de hacer planes para el próximo verano, como un viaje a Andalucía con Daniel Defert. Foucault ríe y bromea con frecuencia sobre su propio estado hasta que la muerte impone su poder omnímodo y avasallador el 25 de junio.

¿QUÉ LLEVAR A UNA ISLA DESIERTA?

(EPÍLOGO)

Una pregunta tópica para un final utópico: «En caso de naufragio, ¿qué se llevaría a una isla desierta?». Sin lugar a dudas, como es preceptivo, nuestra referencia constante va a ser, a la hora de intentar esbozar una respuesta, la del

clásico, y no conozco a nadie más académico en este ámbito que Robinsón.

Arrojado por las mareas a la isla de la Desesperación Robinsón constata que se encuentra en un paisaje horrible y desolado, privado de toda esperanza de salvación, pero que está vivo, no ha muerto ahogado, que no es poco. Ha perdido el contacto con todos sus amigos, con todo el género humano, pero también ha podido dejar atrás la infame tripulación del barco que lo ha abandonado a su suerte en una isla desierta. Apenas cuenta con defensas para poder resistir algún ataque de hombre o bestia, pero de momento no percibe que pueda padecer un peligro

similar. No encuentra ni un alma con quien entablar una conversación, pero empieza a gozar de una soledad y una tranquilidad que en muchos sentidos serán reconfortantes y después echará de menos cuando no las disfrute.

Robinsón, sin embargo, no elige los objetos con los que hacer menos penosa su estancia en la isla. Robinsón Crusoe tiene la insólita fortuna de poder rescatar de la voracidad de las aguas el arca del carpintero, sacos de arroz, quesos de Holanda, botellas de licor, cuchillos de mesa, pólvora, fusiles de caza... Cuando Chesterton lee en el clásico dieciochesco el pasaje en que el desgraciado marinero repasa la lista de

los pertrechos salvados del naufragio exclama emocionado: «el poema más hermoso es un inventario».

En la versión del mito de Tournier, *Viernes o los limbos del Pacífico*, de 1967, la lista es aún más extensa y detallada, poesía pura, vamos: dos cajas de galletas, un catalejo, dos mosquetes, una pistola de doble cañón, dos hachas, una azuela, un martillo, una cuchilla, un rollo de estopa, un barrilete de Amsterdamer, una gran pipa de porcelana, pólvora, vestidos, dos cestos de vajilla y cubertería, bujías, espuelas, joyas, lentes, gafas, cortaplumas, cartas marinas, espejos, dados, bastones, maromas, poleas, fanales, pasadores,

sedales, flotadores y, por último, un cofre con piezas de oro y monedas de plata y cobre.

En 1704, si queremos ampliar el contexto de la búsqueda aludiendo al caso en el que se inspiran las ficciones literarias, el pirata escocés Alexander Selkirk, es abandonado por su capitán, William Dampierre, en la isla chilena de Juan Fernández. Selkirk se llevó un mosquete, cinco barriles de pólvora, dos cuchillos, un hacha y media docena de libros; además de tres gatos, que le sirvieron para protegerse de las ratas.

La isla grande, donde abandonaron a Selkirk, no es el paraíso que dibuja Defoe en su obra, todo lo contrario. Con

veinte kilómetros de largo y seis y medio de ancho, está infestada de ratas que no dejan vivir a nuestro protagonista. Incluso cuando duerme le muerden los callos de los pies.

Selkirk odia la isla, su terreno irregular e inaccesible, el viento que no para nunca, los gemidos de los lobos marinos que a cualquier hora llenan aquel rincón de mundo de chillidos insoportables. Su ocupación principal es raspar, limpiar y secar las pieles de las cabras, como ha aprendido a hacer con su padre. El resultado de este trabajo lo utiliza para forrar las cabañas, para vestir o para cubrirse los pies y andar. A las siete de la mañana del último día del

mes de enero de 1709 los barcos volvieron a otear la isla Juan Fernández para preparar el asalto definitivo a un supuesto barco mítico que iba cargado de mercancías preciosas y que unía los puertos de Manila y Acapulco. Selkirk les esperaba en la única bahía donde podía fondear un barco grande. En un primer momento, no lo conoció nadie y lo confundieron con un salvaje peligroso. Llegó a Londres el 3 de octubre de 1711, ocho años después de su partida y después de haber pasado cuatro años y cuatro meses en una isla a solas. La leyenda viva que representaba sería explotada por numerosos escritores de la época.

Pero ninguna de las pertenencias con las que desembarcó Selkirk o pudieron acopiar sus dobles literarios de las aguas marinas serían mi primera elección para instalarme en una isla desierta. Tal vez es que tengo muy poca experiencia en este tipo de atolones o quizás es que no estoy lo suficientemente interesado, como cabe suponer en un aguerrido marinero de la época, por la caza, la bebida, el tabaco, la ebanistería o los gatos.

La experiencia personal más cercana que podamos tener el común de los mortales con esta cuestión es la de un viaje de turismo a una isla tropical. Pero es evidente que no es comparable estar

alojado en un hotel confortable en el que se goza de todos los beneficios de la civilización, y algunos de sus más reconocidos inconvenientes, con que el océano inclemente escupa nuestro cuerpo a una playa desierta sin pijama de lino para protegerse de la suave brisa nocturna, sin programa de actos para incentivar las relaciones sociales, sin crema de protección solar, sin combinados al borde de la piscina, sin excursiones complementarias, sin ocio digital...

Pero estamos hablando siempre, antes y ahora, sólo de objetos materiales y no querría que este exceso de empirismo ahogara otras posibilidades

más etéreas, que cuando menos es exigible que plantee un libro de filosofía, aun cuando haya puesto de manifiesto su carácter regalado. Por eso, también querría proponer al lector otras posibilidades más vaporosas para acompañarle en su, es de suponer, larga estancia en el islote.

¿Es imprescindible el alma para sobrevivir en una isla inexplorada? Si hemos de hacer caso a Platón o Descartes sí, porque el alma es la sede del conocimiento, las emociones y la voluntad; según nuestra opinión, en cambio, no, porque hemos visto cómo este esquema ha sido superado por los filósofos de la ilustración que con la

ayuda de los investigadores médicos fueron localizando todas estas funciones en distintas partes del cuerpo hasta llegar a las redes neuronales contemporáneas.

Los chinos, que como todo el mundo sabe son unos aviesos expertos en infligir imaginativos suplicios a sus enemigos, practicaban en tiempos un tormento que consistía en atar un cadáver a la espalda de los prisioneros. Éstos debían comer, andar, dormir, realizar todas las actividades que habitualmente definen la existencia de una persona con esta imprevista «mochila» a la espalda. Los macabros efectos de la descomposición de la

carne resultaban ciertamente difíciles de soportar para los reos, que rápidamente se hundían bajo el peso de una carga que, paradójicamente, cada vez era más liviana. El alma sería comparable a esta macabra mochila en estado de putrefacción.

¿Sin vergüenza se puede prosperar en una isla deshabitada? Es evidente que sí. Sería la última cosa que tendríamos que meter en la maleta en el caso de que quisiéramos perdernos en una isla desierta. Entre otras razones, porque en este contexto no habría nadie que censurara nuestras acciones, por ruines que pudieran parecer.

Los antropólogos han distinguido

entre culturas de la vergüenza y culturas de la culpa. «Las verdaderas culturas de la vergüenza —explica Ruth Benedict— se apoyan sobre sanciones externas para el buen comportamiento, no sobre una convicción interna de pecado, como en las verdaderas culturas de la culpabilidad. La vergüenza es una reacción ante las críticas de los demás. Un hombre se avergüenza cuando es abiertamente ridiculizado y rechazado, o cuando él mismo se imagina que lo han puesto en ridículo. En cualquier caso, es una poderosa sanción. Requiere un público, o por lo menos un público imaginario. La culpabilidad no. En una nación en la que el honor significa

adaptarse a la imagen que uno tiene de sí mismo, una persona puede sentirse culpable aunque nadie esté enterado de su mala acción, y probablemente logre liberarse de la sensación de culpabilidad confesando su pecado». En nuestra isla sólo nos sentimos culpables de no querer compartir el paraíso con nadie.

¿Podemos prescindir del sexo en nuestro exilio solitario? Sin lugar a dudas sí, como lo hacen centenares de miles de personas que han optado por la opción del celibato indefinidamente o a lo largo de amplios espacios de tiempo por razones religiosas, profesionales o médicas. Indecisos y recalcitrantes

pueden echar mano para inspirarse de *La vida sexual de Robinson Crusoe*.

En 1952, mientras estudiaba filosofía en París, Michel Gall concibe su particular versión del mito robinsoniano. Esta obra de carácter humorístico y lúbrico explora las posibilidades del autoerotismo, además de plantear nuevos e inusitados, al menos para Defoe, vínculos con Viernes. El libro tiene inmediatamente una amplia repercusión entre los lectores y con posterioridad venderá decenas de miles de ejemplares en Estados Unidos.

¿Puede un ateo resistir las adversidades que plantea una inhóspita porción de tierra rodeada de agua por

todas partes? Sí, como lo haría en una península, un golfo u otro accidente geográfico. Por tierra, por mar y por aire los que no creen en Dios, mejor dicho, los que niegan la existencia de un sumo hacedor, intentan plantar cara a la vida con desparpajo y galantería. No es que siempre lo consigan, pero lo intentan.

«Ni siquiera Dios puede cambiar el pasado», como ya percibió Aristóteles, por tanto no podemos encomendarnos a él para que invierta los términos que nos han dejado varados en la playa de la desolación y como el sumo hacedor, en su benevolencia y clarividencia, ha hecho a las personas libres, de nosotros

depende mejorar nuestra situación. Ni Dios, ni amo, continúa siendo la divisa del náufrago en tiempos de cruceros de placer: «Si Dios existe, el hombre es esclavo; ahora bien, el hombre puede y debe ser libre: por consiguiente, Dios no existe», escribe Bakunin.

Para un náufrago ¿tiene sentido el desembarco forzoso en este puerto desierto? No, no tiene sentido. Como no lo tendría continuar navegando o haber recalado en otro destino. Precisamente, su actual situación, como pocas, le permite percatarse ampliamente de ello.

Una vez perdido en el mar de arena que baña Merzouga, en Marruecos, a los pies del Atlas, como un verdadero

náufrago en medio del desierto, también a mí se me hizo evidente esta falta de lógica interna de la existencia: estaba solo en el desierto, me había alejado lo suficiente del todoterreno para perder de vista a mis compañeros de viaje; el viento que azotaba con fuerza el pedregal inmenso que se extendía sin obstáculos hasta el horizonte acercaba rumores lejanos; la prueba que nos había impuesto el monitor del grupo era leer un papelito que contenía una pregunta desconcertante: ¿Qué hago yo aquí? «Si quieres navegar, sin ningún riesgo de naufragio, entonces, no te compres un barco: ¡Cómprate una isla!» escribe Marcel Pagnol.

¿Está obligado a trabajar un náufrago? Según nuestra concepción del trabajo, no. Pero Robinsón es una excepción, sus días en la isla son angustiosos y agotadores. En su nuevo hábitat realiza todo tipo de trabajos: construye una fortificación, comienza a apacentar cabras, siembra arroz, caza, rotura campos, cultiva vegetales, recoge del barco naufragado utensilios y pólvora, etc. Es más, el trabajo le permite estar de alguna manera en contacto con la lejana civilización y mantener la dignidad como persona. Con estas múltiples tareas la tristeza primera desaparece y encuentra una paz hasta entonces desconocida. Empieza a

reflexionar sobre su pasado, y nace en él un espíritu de agradecimiento por lo que ha recibido, por la naturaleza y la vida.

Defoe siempre consideró que el sistema mercantil era un bien social. «El comerciante convierte un húmedo pantano en un Estado populoso, enriquece a los mendigos, ennoblece a los mecánicos, no sólo funda familias, sino también pueblos, ciudades, provincias, reinos. ¿Cómo puede ser algo deshonroso lo que por naturaleza es sostén del mundo?». Curiosamente, Defoe padeció no poco el régimen que elogiaba: comerció en diversos ramos y conoció la bancarrota varias veces.

Algunos críticos han considerado

que *Robinson Crusoe* es una suerte de «Evangelio del trabajo». Otros estiman que su atractivo radica, visto lo que se ve, en que es una apología del capitalismo expresada imaginativamente, «una representación simbólica del orden capitalista moderno». El francés Michel Tournier en *Viernes o los limbos del Pacífico* y el sudafricano J. M. Coetzee en *Foe* en cambio adoptan en sus versiones una perspectiva más crítica respecto al capitalismo sintonizando con Rousseau. No falta quien asocia a *Viernes* con el concepto de «gasto improductivo» acuñado por Bataille.

¿Se echa de menos una compañera

en una isla desierta? El único autor que conozco que se ha atrevido a darle una compañera a Robinson en su particular versión del mito, Coetzee, responde negativamente a la cuestión: *Foe*, publicada en 1986, es su novela más breve y constituye una verdadera reescritura del clásico.

Susan Barton es una náufraga inglesa que anda buscando a su única hija que fue raptada y conducida al nuevo mundo por un inglés, un representante y agente" del negocio de flores. Su periplo le lleva a Bahía donde trabaja de costurera esperando obtener noticias de su hija. Desesperanzada ya de hallarla y agotados sus recursos se embarca para

Lisboa en un buque mercante: «Diez días después de dejar puerto, por si mis desventuras no fueran ya bastantes, la tripulación se amotinó. Irrumpieron en el camarote del capitán y por más que éste suplicó por su vida le infligieron una muerte atroz. A los marineros que no hicieron causa común con ellos les encadenaron con grilletes. A mí me metieron en un bote con el cadáver del capitán y nos abandonaron a la deriva».

Las relaciones entre Susan y Robinson serán absolutamente crispadas. A pesar de ser bien recibida, inmediatamente choca con las costumbres agrestes de alguien que lleva tantos años viviendo solo (a Viernes, en

esta versión, le han cortado la lengua, por lo cual apenas puede comunicarse). Llegan a tener contacto carnal, no deseado por la intrépida dama y aceptado con resignación: «Le quité la mano de encima y traté de levantarme, pero él me sujetó con fuerza. No hay duda de que hubiera podido zafarme de él, pues yo era más fuerte. Pero me hice la siguiente reflexión: Él no ha conocido mujer en los últimos quince años, ¿por qué no habría de satisfacer su deseo? No ofrecí, pues, más resistencia y le dejé hacer lo que deseaba».

No lo vuelve a intentar, ni mejoran manifiestamente sus relaciones, después del contacto íntimo entre los dos

protagonistas. Robinsón parece que se ha adaptado perfectamente a la vida de la isla y que no encuentra a faltar el calor de una esposa, compañera o amiga. Todo lo contrario, cuando lo encuentra, lo entiende más como una molestia que como un placer.

La paradoja está en que, en el viaje de vuelta a casa, después de haber sido localizados por un carguero mercante, el capitán les pide que se hagan pasar por marido y mujer para salvar las apariencias ante la tripulación. Susan cuida a Robinsón en todo momento como una entregada esposa de sus fuertes ataques de fiebre. Robinsón muere apenas iniciado el trayecto de

vuelta a casa. La soledad es un camino sin retorno.

¿Son imprescindibles los libros en una isla desierta? No, Robinsón en la versión de Coetzee, renuncia alegremente a ellos. Hasta reniega de la posibilidad de llevar un diario y no sólo porque no está abastecido de tinta o papel, sino porque carece de la inclinación necesaria para escribirlo, y si alguna vez la albergó se le ha terminado. «Miré en las estacas que sostenían la techumbre, y en las patas de la cama, pero no hallé la menor inscripción, ni muescas tan siquiera que indicaran que llevaba el cómputo de sus años de exilio o de los ciclos de la

luna», afirma Susan Barton.

Cuando su nueva compañera insiste en la necesidad de llevar un recuento escrito de sus aventuras en la isla ante la posibilidad de olvidar cosas esenciales éste responde: «Nada está olvidado... Nada de lo que he olvidado merece recordarse».

Robinsón pertenece, sin lugar a dudas y por más de una razón, al «club de los del no» que Melville describe en una carta a un amigo de la siguiente forma: «Es maravilloso el no porque es un centro vacío, pero siempre fructífero. A un espíritu que dice no con truenos y relámpagos, el mismo diablo no puede forzarle a que diga sí. Porque los

hombres que dicen sí, mienten».

¿Sale caro naufragar? En absoluto, es la cosa más barata del mundo. De hecho, el náufrago es uno de los únicos héroes modernos porque demuestra que se puede vivir sin dinero. Tal vez por eso lo escogió Rousseau, que consideraba la propiedad mobiliaria y la inmobiliaria como el origen de todos los males que afectan a la civilización occidental, como el modelo a seguir para sus devaneos pedagógicos.

Rousseau considera que las aventuras de Robinsón Crusoe son de lectura y estudio obligatorio para su *Emilio*. La justificación es que en él encuentra «el tratado más feliz de

educación natural». Presenta al niño una descripción de las necesidades naturales de las personas y el desarrollo de los medios para satisfacerlas. Pero el interés principal que tiene para un niño es la condición del personaje: la vida esforzada de un hombre solitario que consigue su conservación en una isla gracias a su esfuerzo, sin instrumentos, ni ayuda. Es una imagen viva que obrará como modelo de conducta.

¿Tiene poder el náufrago? De entrada diríamos que no, pero Defoe pone en la isla a Viernes como contrapunto de Robinsón para que éste ejerza un ejemplo arquetípico de dominación como el que el norte

acostumbra a ejercer sobre el sur. Es la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel en estado puro. El amo somete al esclavo gracias a sus posesiones y conocimientos, pero éste con la práctica de la libertad acabará imponiendo su fuerza y arrebatando el mando al primero.

En la primera y más famosa obra de Tournier *Viernes o los limbos del Pacífico*, el autor adopta el punto de vista de Viernes. Viernes es quien salva a Robinsón de la estéril y voraz empresa de levantar en la isla desierta una nueva Inglaterra. Consigue que las creencias más «civilizadas» del que asume la función del amo se tambaleen, para que

asuma el papel de hermano, de igual, y que se impregne de su sentido del vivir desprendido y revolucionario. Aquí es Viernes el pedagogo. Robinsón aprende rápido, hasta el punto de renunciar a embarcarse para su patria cuando se da oportunidad y tomar la decisión de instalarse definitivamente en aquella isla perdida en la inmensidad del desierto marino del Pacífico donde ha descubierto una nueva manera de relacionarse con las personas que no implica necesariamente sometimiento.

En un primer momento, Viernes aprende el inglés suficiente para comprender las órdenes de Robinsón. Sabe desbrozar, labrar, sembrar,

rastrillar, trasplantar, escardar, segar, cosechar, trillar, cerner y amasar. Ordeña las cabras, hace requesón, recoge huevos de tortuga, mantiene los viveros, pone cepos a los carroñeros, calafatea la piragua, pone remiendos a los vestidos de su amo, encera sus botas y, sobre todo, sigue las leyes que éste ha prescrito para la isla que están fundamentadas en la forma occidental de ver el mundo y a las cuales les ha dado forma como una especie de constitución. Pero con el paso del tiempo impone su libertad, sus valores, su manera de entender la vida. Y este acto de valentía transformará la convivencia con Robinsón. Pasarán de ser amo y esclavo

a ser dos hermanos gemelos. Es más, se hace popular el juego que consiste en que cada uno adopta la personalidad del otro como una forma lúdica de explicitar que no existe la más mínima diferencia entre ellos.

Sin poder, pues, sin dinero, sin libros, sin televisión, sin vergüenza, sin vacaciones, sin alma, sin coche, sin sentido, sin sexo, sin cremas de protección solar, sin pretensiones, sin trabajar, sin esposa, sin dinero, sin Dios, sin dolor, sin poder... vive el naufrago en su isla. Robinsón plantea su estancia en la playa de la desesperación en la más extrema austeridad y es todo un ejemplo para nosotros porque con él

percibimos que el verdadero bienestar consiste en «comprender que el suelo sobre el que se ha detenido no puede ser mayor que la extensión cubierta por sus pies».

¿Qué llevar a una isla desierta? Roland Barthes, en uno de sus últimos escritos, da una respuesta mordaz a este interrogante arquetípico que cierra el círculo que habíamos abierto al empezar el epílogo: el libro que uno debería llevar a una isla desierta es precisamente *Robinsón Crusoe*, la novela que protagoniza el moderno héroe de la soledad.

No sé si no soy tan buen lector o, en tales circunstancias, me quedarían

fuerzas para la ironía, por lo cual me parecería más oportuno hacerme con una barca, para poder ir en busca de todas aquellas cosas que he descartado y puedo, ocasionalmente, echar en falta.

Bibliografía fundamental

Althusser, Louis, *El porvenir es largo*, Destino, Barcelona, 1992.

Areopagita, Dionisio, *La jerarquía celestial*, Enciclopedia Catalana, Barcelona, 1994.

Barthes, Roland, *El placer del texto*, Siglo XXI, México, 2000.

Berlin, Isaiah, *Karl Marx*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Bloch, Ernst, *El principio*

esperanza, Aguilar, Madrid, 1977.

—, *L'esprit de l'utopie*, Gallimard, París, 1977.

—, *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1983.

Botton, Alain de, *Las consolaciones de la filosofía*, Taurus, Madrid, 2000.

Botul, Jean-Baptiste, *La vida sexual de Kant*, Arena, Madrid, 2004.

Botul, Amis de Jean-Baptiste, *Les Cahiers de l'enclume*, n.º 3, Villelongue d'Aude, 2000. Cioran, E. M., *Cuadernos (1957-1972)*, Tusquets, Barcelona, 1997.

—, *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*, Montesinos, Barcelona, 2000.

—, *Cuaderno de Talamanca*, Pretextos, Valencia, 2002.

—, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets, Barcelona, 1991.

—Coetzee, J. M., *Foe*, Mondadori, Barcelona, 2004. Comte-Sponville, André, *La felicidad desesperadamente*, Paidós, Barcelona, 2001.

—, *El amor. La soledad*, Paidós, Barcelona, 2001. Confucio, *Los cuatro libros*, Plaza y Janes, Barcelona, 1982.

Crick, Francis, *La búsqueda científica del alma*, Debate, Madrid, 1994.

Chamfort, Sébastien-Roch-Nicolás

de, *Máximas, pensamientos, caracteres y anécdotas*, Península, Barcelona, 1999.

Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Pre-textos, Valencia, 1999.

—, *Panegírico*, Acuarela libros, Madrid, 1999.

De Juan, José Luis, *Incitación a la vergüenza*, Seix Barral, Barcelona, 1999.

Deleuze, Gilles; Agamben, Giorgio; Pardo, José Luis, *Preferiría no hacerlo*, Pre-textos, Valencia, 2001.

—, *Carta sobre los ciegos*, Pre-textos, Valencia, 2002.

—, *Escritos filosóficos*, R.B.A., Barcelona, 2002.

Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992.

Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2002.

Freud, *El porvenir de una ilusión*, RBA, Barcelona, 2002.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1997.

—, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 1994.

—, *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 1977.

Gall, Michel, *La vie sexuelle de Robinson Crusoe*, Simoen, París, 1977.

Gil, Enric, «Ernst Bloch: repensar la utopía», *Digithum*, UOC (n.º5), 2003.

<http://www.uoc.edu/humfil/articles/ca>

Grenier, Jean, *La philosophie de Jules Lequier*, Calligrammes, París, 1948.

Izquierdo, Agustín, *La filosofía contra la religión*, Edaf, Madrid, 2003.

Hazlitt, William, *El espíritu de las obligaciones*, Alba Editorial, Barcelona, 1999.

Jappe, Alselm, *Guy Debord*, Anagrama, Barcelona, 1998.

Jiménez, José, *El ángel caído*, Anagrama, Barcelona, 1982.

Kuehn, Manfred, *Kant*, Acento, Madrid, 2003.

La Boétie, Etienne, *Discours de la servitude volontaire*, Flammarion, París, 1983.

Laerci, Diógenes, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, Folio, Barcelona, 2006.

La Mettrie, Julien Offroy, *El hombre Máquina. El arte de gozar*, Valde-mar, Madrid, 2000.

Lequier, Jules, *La recherche d'une première vérité*, Editorial A. Colin, París, 1924.

Malthus, Thomas Robert, *Primer ensayo sobre la población*, Alianza, Madrid, 2000.

Marechal, Sylvain, *Ditionaire des athées anciens et modernes*, Balleroy, Bruselas, 1832.

Marina, José Antonio, *Ética para Náufragos*, Anagrama, Barcelona, 1995.

Maritain, Jaques, *Humanismo integral*, Ediciones Palabra, Madrid, 1999.

Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2001.

Miller, James, *La pasión de Michel Foucault*, Barcelona, Andrés Bello, 1996.

Modreanu, Simona, *Cioran*, OXUS, París, 2003.

Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein*, Anagrama, Barcelona, 1994.

Muñoz Redón, Josep, *El espíritu del éxtasis*, Paidós, Barcelona, 2001.

Musonio Rufo, *Diatribes*, Bompiani, Milán, 2001.

Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, Edaf, Madrid, 2002.

—, *La genealogía de la moral*, Edaf, Madrid, 2000.

—, *El anticristo*, Alianza, Madrid, 1998. Onfray, Michel, *Cinismos*, Paidós, Barcelona, 2002.

—, *L'art de jouir*, Grasset, París, 1991.

—, *La sculpture de soi*, Grasset, París, 1993.

—, *Politique du rebelle*, Grasset, París, 1997.

—, *Les vertus de la foudre*, Grasset, París, 1998.

—Platón, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1979.

Rohde, Erwin, *Psique*, Editorial Labor, Barcelona,

1973. Reguera, Isidoro, *El feliz absurdo de la ética*, Tecnos, Madrid, 1994.

Riffard, Pierre, *Les philosophes: vie intime*, PUF, París, 2004.

Rousseau, Jean-Jaques, *Confesiones*, Planeta, Barcelona, 1993.

—, *El contrato social*, Altaya, Barcelona, 1993.

Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1991.

Salas Parrilla, Miguel, *El sentido de la vida humana*, Alianza, Madrid, 2003.

Sánchez, Antonio, *Tiempo y sentido*,

UNED, Madrid, 1998.

Savater, Fernando, *Mira por dónde*, Taurus, Madrid, 2003.

—, *Filosofía y sexualidad*, Anagrama, Barcelona, 1988.

Singer, Peter, *Ética para vivir mejor*, Ariel, Barcelona, 1995.

Souhami, Diana, *La isla de Selkirk*, Tusquets, Barcelona, 2001.

Spector, Céline, *Le pouvoir*, Flammarion, París, 1997.

Tournier, Michel, *Viernes o los limbos del Pacífico*, Alfaguara, Madrid, 1986.

Tovar, Antonio, *Vida de Sócrates*, Alianza, Madrid, 1994. Vila-Matas, Enrique, *Bartleby y compañía*,

Anagrama, Barcelona, 2000.

Wahl, Jean, *Jules Lequier*, Ed. des
Trois Collines, París, 1948.

Weininger, Otto, *Sexo y carácter*,
Editorial Losada, Madrid, 2004.

Yao, Xinzhong, *El confucianismo*,
Cambridge University Press, Madrid,
2001.

*This file was created
with BookDesigner program
bookdesigner@the-ebook.org
11/12/2009*