

Las consolaciones de la filosofía



Alain de Botton

Para tomarse la vida
con filosofía

taurus



Título original: *The Consolations of Philosophy*
© Alain de Botton, 2001

De esta edición:

Grupo Santillana de Ediciones, S. A., 2001

Torretaguna, 60. 28043 Madrid

Teléfono 91 744 90 60

Teléfono 91 744 92 24

www.taurus.santillana.es

• Aguiar, Alca, Taurus, Alfaguara S. A.

Beazley 3860. 1437 Buenos Aires

• Aguiar, Alca, Taurus, Alfaguara S. A. de C. V.

Avda. Universidad, 767, Col. del Valle,

México, D.F. C. P. 03100

• Distribuidora y Editora Aguiar, Alca, Taurus, Alfaguara, S. A.

Calle 80, n.º 10-23

Teléfono: 635 12 00

Santafé de Bogotá, Colombia

Diseño de cubierta: Pep Carrió y Sonia Sánchez

ISBN: 84-306-0418-9

Dep. Legal: M-41.728-2001

Printed in Spain - Impreso en España

Primera edición: febrero de 2001

Segunda edición: mayo de 2001

Tercera edición: octubre de 2001

Todos los derechos reservados.

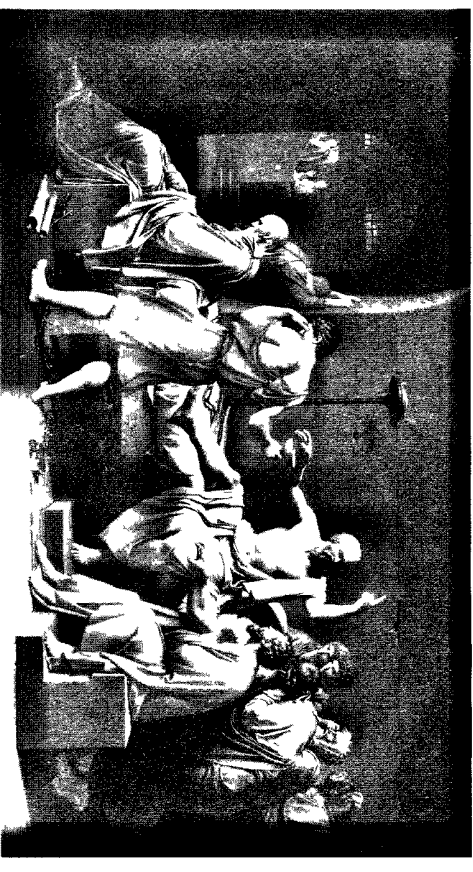
Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

CONSOLACIÓN PARA

I. La impopularidad	7
II. La falta de dinero	51
III. La frustración	83
IV. La ineptitud	125
V. El corazón partido	185
VI. Las dificultades	221

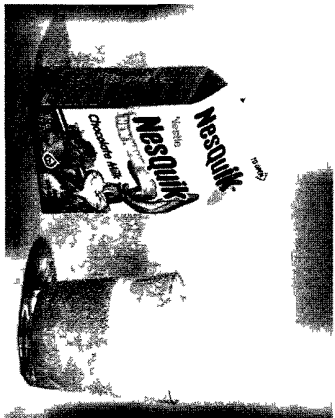
CONSOLACIÓN PARA LA IMPOPULARIDAD

Hace unos años, durante un glacial invierno neoyorquino, con una tarde por delante antes de coger un vuelo a Londres, acabé en una desierta galería de la planta superior del Museo Metropolitano de Arte. La iluminación era intensa y, aparte del suave zumbido de un sistema de calefacción de suelo radiante, el silencio era absoluto. Tras empacharme de cuadros en las galerías impresionistas, buscaba un indicador de la cafetería (donde pediría un vaso de cierta variedad norteamericana de batido de chocolate que por aquel entonces me volvía loco) cuando llamó mi atención un lienzo cuya leyenda explicaba que había sido pintado en París por Jacques-Louis David, a sus treinta y ocho años, en el otoño de 1786.



Sócrates, condenado a muerte por los atenienses, se dispone a beber una copa de cicuta, en medio del desconuelo de sus amigos.

En la primavera del año 399 a.C., tres ciudadanos atenienses emprendieron un proceso legal contra el filósofo. Le acusaron de no adorar a los dioses de la ciudad, de introducir novedades religiosas y de corromper a la juventud de Atenas. Dada la gravedad de los cargos que se le imputaban, solicitaron la pena de muerte.



Sócrates respondió con una legendaria eucanimidad. Aunque le concedieron la oportunidad de renegar de su filosofía ante los tribunales, se situó del lado de lo que creía verdadero y no de lo que, a buen seguro, gozaría de popular aceptación. Según refiere Platón, desafió al jurado:

Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando (...) Atenienses (...) dejadme o no en libertad, en la idea de que no voy a hacer otra cosa, aunque hubiera de morir muchas veces.

Y así le condujeron a encontrar su final en una prisión ateniense, escribiendo su muerte un capítulo decisivo en la historia de la filosofía.

Un exponente de su relevancia lo hallamos en la frecuencia con la que se ha pintado. En 1650, el francés Charles-Alphonse Dufresnoy pintó una *Muerte de Sócrates* que hoy se exhibe en la Galleria Palatina de Florencia, en la que no hay cafetería.



El siglo XVIII fue testigo del apogeo del interés por la muerte de Sócrates, particularmente desde que Diderot llamase la atención sobre su potencial pictórico en un pasaje de su *Discurso sobre la poesía dramática*.



Étienne de Lavallée-Poussin,
c. 1760



Jacques Philippe Joseph de
Saint-Quentin, 1762



Pierre Peyron, 1790

Jacques-Louis David recibió, en la primavera de 1786, el encargo de Charles-Michel Trudaine de la Sablière, un adinerado miembro del Parlamento y un talentado estudioso del mundo griego. Los términos eran generosos, 6.000 libras por adelantado y otras 3.000 a la entrega (Luis XVI había pagado sólo 6.000 libras por uno mayor, *El juramento de los Horacios*). Cuando se exhibió el cuadro en el Salón de 1787, hubo unanimidad en considerarlo la más hermosa de las muertes de Sócrates. Sir Joshua Reynolds lo juzgó como "el esfuerzo artístico más exquisito y admirable desde la Capilla Sixtina y las Estancias de Rafael. El cuadro habría sido un orgullo para la Atenas de la era de Pericles".

Compré cinco postales del cuadro de David en la tienda de regalos del museo y, más tarde, cuando sobrevolábamos los campos helados de Terranova (que, bajo la luna llena y el cielo despejado, reflejaban un verde luminoso), examiné una de ellas mientras picoteaba de una pálida cena que había depositado en la mesita delante de mí una azafata creyendo que dormitaba.

Platón está sentado a los pies de la cama, con pergamino y pluma a su lado, testigo silencioso de la injusticia del Estado. Tenía veintinueve años cuando murió Sócrates, pero David lo transformó en un viejo de pelo cano y semblante grave. Por el corredor, la esposa de Sócrates, Janiupa, abandona la celda escoltada por guardianes. Siete amigos se hallan en diversos estados de lamentación. El compañero más cercano a Sócrates, Critón, sentado a su lado, contempla a su maestro con devoción y preocupación. Pero el filósofo, erguido, con torso y bíceps de atleta, no se muestra temeroso ni compungido. El hecho de que un buen número de atenienses haya denunciado su insensatez no ha bastado para que se tambaleen sus convicciones. David había proyectado pintar a Sócrates en plena ingestión del veneno, pero el poeta André Chenier sugirió que la tensión dramática aumentaría si se le mostrara poniendo punto final a un razonamiento filosófico, al tiempo que se hacía serenamente con la cicuta que acabaría con su vida, simbolizando así tanto la obediencia a las leyes de Atenas cuanto la lealtad a su vocación. Asistimos de este modo a los últimos y edificantes instantes de un ser extraordinario.

Aviso la poderosa impresión que me causó la postal obedeciera al agudo contraste entre el comportamiento que retrataba y el mío propio. En las conversaciones, mi prioridad era gustar, más que decir la verdad. El deseo de agradar me llevaba a reír los chistes malos, cual padre en la noche de estreno de una función escolar. Con los desconocidos, adoptaba el gesto servil del recepcionista que da la bienvenida al hotel a los clientes adinerados: entusiasmo salvajal nacido de un mórbido e indiscriminado deseo de afecto. No se me ocurría poner en duda públicamente ideas que gozasen de común aceptación. Persegua la aprobación de figuras de autoridad y, tras mis encuentros con ellas, me preocupaba mucho saber si les habría causado una impresión satisfactoria. Al cruzar aduanas o pasar junto a coches de policía albergaba un confuso deseo de que los oficiales uniformados pensasen bien de mí.

Pero el filósofo no se había doblegado ante la impopularidad y la condena del Estado. No se había retractado de sus ideas porque otros se hubiesen quejado. Además, su confianza brotaba de un manantial más profundo que la bravura o la exaltación impetuosa. Se cimentaba en la filosofía. La filosofía había provisto a Sócrates de las convicciones en virtud de las cuales fue capaz de tener confianza racional, opuesta a la histérica, a la hora de afrontar la desaprobarción.

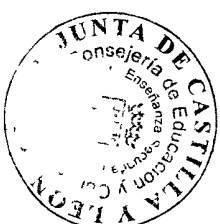
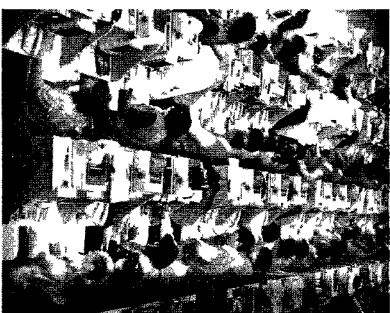
Aquella noche, sobre las tierras heladas, semejante independencia de espíritu supuso para mí una revelación y un estímulo. Prometía contrapesar una tendencia supina a seguir las prácticas e ideas socialmente sancionadas. En la vida y la muerte de Sócrates descubrimos una invitación al escepticismo inteligente.

En términos más generales, el tema cuyo símbolo supremo era el filósofo griego parecía exhortarnos a asumir una tarea a la par profunda e irrisoria: hacernos sabios por medio de la filosofía. A pesar de las enormes diferencias entre los numerosos pensadores calificados de filósofos a lo largo del tiempo (personas tan distintas en realidad que, de haber sido congregadas en una gigantesca fiesta, no sólo no tendrían nada de que hablar, sino que con toda proba-

bilidad habrían llegado a las manos después de unas copas), parecía viable identificar a un grupito de individuos, separados por siglos, que profesaran una vaga lealtad común hacia una visión de la filosofía sugerida por la etimología griega de la palabra (*philo*, amor; *sophia*, sabiduría), un grupo que comparitese el interés en decir unas cuantas cosas prácticas y consoladoras acerca de las causas de nuestros mayores pesares. A tales hombres habría yo de dedicarme.

En toda sociedad se manejan nociones referentes a qué creer y cómo comportarnos con el fin de evitar la desconfianza y la impopularidad. Algunas de estas convenciones sociales se formulan de modo explícito en un código legal, otras se mantienen de manera más intuitiva en un vasto acervo de juicios éticos y prácticos descrito como "sentido común", que dicta la forma de vestir, los valores económicos que deberíamos adoptar, las personas a las que deberíamos apreciar, las normas de etiqueta y el modelo de vida doméstica. Empezar a cuestionar estas convenciones se antojaría extraño, incluso violento. Si el sentido común está blindado frente a las preguntas es porque sus juicios se estiman demasiado sensatos como para convertirse en objetos de escrutinio.

Apenas resultaría aceptable, por ejemplo, preguntar en el curso de una conversación ordinaria cuál es, para nuestra sociedad, el propósito del trabajo.



O pedir a unos recién casados que expliquen todas las razones que subyacen a su decisión.

O interrogar con detalle a quien se va de vacaciones sobre las motivaciones ocultas de su viaje.



Los antiguos griegos disponían de otras tantas convenciones de sentido común y las sustentaban con análoga tenacidad. Un fin de semana, flegando en una librería de viejo de Bloomsbury, me topé con una colección de libros de historia originalmente dirigidos a los niños, con un montón de fotografías y bellas ilustraciones. Formaban parte de la colección *See Inside an Egyptian Town* [Visita a una ciudad egipcia], *See Inside a Castle* [Visita a un castillo] y un volumen que adquirí junto con una enciclopedia de plantas venenosas. *See Inside an Ancient Greek Town* [Visita a una antigua ciudad griega]. Se incluía en él información sobre el modo habitual de vestir en las ciudades-Estado de Grecia en el siglo v.a.C.



El libro explicaba que los griegos creían en muchos dioses, dioses del amor, de la caza y la guerra, dioses con poder sobre la cosecha, el fuego y el mar. Antes de embarcarse en cualquier aventura, se encomendaban a ellos en un templo o bien en un pequeño altar doméstico y sacrificaban animales en su honor. Resultaba caro. Atena costaba una vaca, Artemisa y Afrodita, una cabra; Asclepio, una gallina o un gallo.



Los griegos veían con buenos ojos la posesión de esclavos. En el siglo v.a.C. tan sólo en Atenas llegó a haber entre ochenta y cien mil esclavos, uno por cada tres individuos libres.



Los griegos eran también un pueblo muy guerrero y adoraban el valor en el campo de batalla. Para dar la talla como varón, uno tenía que ser capaz de segar la cabeza de los adversarios. El soldado ateniense acabando con un persa (pintado en un plato en tiempos de la Segunda Guerra Médica) mostraba el comportamiento apropiado.



Las mujeres estaban enteramente sometidas a sus esposos y padres. No participaban en la política ni en la vida pública, ni les estaba permitido heredar propiedades o poseer dinero. Normalmente, se casaban a los trece años, con maridos elegidos para ellas por sus padres, con independencia de su compatibilidad emocional.



Nada de ello habría llamado la atención de los contemporáneos de Sócrates. Se habrían sentido desconcertados y furiosos si se les hubiera preguntado por los precisos motivos que les llevaban a sacrificar gallos a Asclepio o por la razón de que los hombres necesitasen matar para ser virtuosos. Habría resultado tan obtuso como preguntarse por qué la primavera sucede al invierno o por qué el hielo es frío.

Mas no sólo la hostilidad ajena puede disuadirnos de todo cuestionamiento del *status quo*. Nuestra voluntad de dudar puede verse minada con análoga fuerza por un sentimiento interior de que las convenciones sociales han de poseer un sólido fundamento, aun cuando no acertemos a conocer con precisión de cuál se trata, puesto que han contado con la adhesión de muchísima gente durante largo tiempo. Se nos antoja poco plausible que nuestra sociedad pueda hallarse gravemente equivocada en sus creencias y que, al mismo tiempo, seamos los únicos en advertir esta circunstancia. Sofocamos nuestras dudas y seguimos la corriente porque no somos capaces de concebirnos como pioneros de verdades difíciles e ignotas hasta la fecha.

En busca de ayuda para superar nuestra docilidad, dirigamos la mirada al filósofo.

1. LA VIDA

Nació en Atenas en el año 469 a. C. Se cree que su padre, Sofronisco, era escultor y su madre, Fenarete, comadrona. En su juventud, Sócrates fue discípulo del filósofo Arquelaos y a partir de entonces, practicó la filosofía sin escribirla jamás. No cobraba por sus lecciones, por lo que se fue sumiendo en la pobreza, si bien apenas le preocupaban las posesiones materiales. Vestía el mismo manto a lo largo del año y solía andar descalzo; se decía que había nacido para fastidio de los zapateros. En el momento de su muerte, estaba casado y era padre de tres hijos varones. Su mujer, Jantipa, era célebre por su horrible temperamento. Cuando le preguntaban por qué se había casado con ella respondía que los domadores de caballos necesitaban practicar con los animales más fogosos. Pasaba mucho tiempo fuera de casa, conversando con los amigos en los lugares públicos de Atenas. Estos apreciaban su sabiduría y su sentido del humor. Pocos podían apreciar su aspecto. Era bajo, calvo y con barba, de curiosos andares tambaleantes y un rostro que sus conocidos comparaban con la cabeza de un cangrejo, con un sátiro o con un personaje grotesco. Nariz chata, grandes labios y prominentes ojos hinchados, asentados bajo un par de cejas ingobernables.

Pero su rasgo más llamativo era su costumbre de acercarse a atenienses de cualquier condición, edad y ocu-



pación, y, sin preocuparse de si le tomarían por un exasperante excéntrico, pedíles sin rodeos que le explicasen con precisión por qué mantenían determinadas creencias de sentido común y cuál era, a su juicio, el sentido de la vida, tal como relata un desconcertado general:

Si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesé bien y suficientemente todo.

Aliados de esta costumbre eran el clima y la configuración urbana. Atenas era cálido durante la mitad del año, lo cual aumentaba las oportunidades de entablar conversación, sin introducción formal, con gente de la calle. Las actividades que en los países septentrionales se desarrollaban tras las paredes de barro de cabañas sombrías y llenas de humo no precisaban refugio alguno de los benevolentes cielos del Ática. Era habitual deambular por el ágora, bajo las columnatas del Pórtico Pintado o del Pórtico de Zeus Eleuterio, y charlar con los desconocidos al caer la tarde, las horas privilegiadas entre los negocios diurnos y las ansiedades nocturnas.

Las dimensiones de la ciudad propiciaban la sociabilidad. Entre Atenas y su puerto rondaban los 240.000 habitantes. No se necesitaba más de una hora para caminar de un extremo al otro de la ciudad, desde el Pireo hasta la puerta del Egeo. Los habitantes podían



sentirse conectados como los alumnos de un colegio o los invitados de una boda. Entablar conversaciones públicas con desconocidos no era solamente cosa de fanáticos y borrachuelos.

Dejando a un lado la climatología y el tamaño de nuestras ciudades, si nos abstenemos de cuestionar el *statu quo* es ante todo porque asociamos lo corriente con lo correcto. El filósofo sin sandalias formuló toda una retahíla de preguntas con el fin de determinar hasta qué punto lo generalizado era sensato y tenía sentido.

2. LA REGLA DEL SENTIDO COMÚN

Muchos consideraban exasperantes tales preguntas. Algunos le tomaban el pelo. No faltaba quien de buena gana le hubiera matado. En *Las nubes*, representada por vez primera en el teatro de Dioniso en la primavera del año 423 a.C., Aristófanes ofrecía a los atenienses una caricatura de ese conciudadano filósofo que rehusaba aceptar el sentido común sin la previa investigación de su lógica hasta extremos insolentes. El actor que hacía de Sócrates aparecía en escena en una cesta suspendida de una grúa, pues declaraba que su mente funcionaba mejor a gran altura. Se hallaba inmerso en tan profundos pensamientos que no tenía tiempo para lavarse o para realizar las tareas domésticas, por lo que su manto apestaba y su casa estaba plagada de bichos, pero al menos podía ocuparse de los interrogantes más cruciales de la existencia. Entre ellos figuraban los siguientes: ¿cuántas veces puede saltar una pulga la longitud de su cuerpo? ¿Los mosquitos zumban por la boca o por el ano? Aunque Aristófanes no entraba a detallar los resultados de las preguntas socráticas, el público debía de hacerse una idea adecuada de su relevancia.

Aristófanes estaba fraguando una familiar crítica dirigida contra los intelectuales: que con sus preguntas se apartaban más de la sensatez que quienes nunca se han enzarzado en el análisis sistemático de algún asunto. Entre el autor teatral y el filósofo se ponía de manifiesto una antitética valoración del grado de adecuación de las explicaciones ordinarias. Mientras que, a ojos de Aristófanes, los que

están en sus cabales se conforman con saber que las pulgas saltan mucho dado su tamaño y que los mosquitos emiten ruido por algún sitio, se acusaba a Sócrates de una maníaca desconfianza en el sentido común, así como de albergar un perverso apetito de alternavas fútiles y rebuscadas.

A esto habría replicado Sócrates que, en ciertos casos, aunque quizá no en los referidos a las pulgas, el propio sentido común puede justificar una indagación más profunda. Tras breves conversaciones con muchos atenienses, las concepciones populares sobre el modo de llevar una vida buena, concepciones consideradas normales y, por tanto, incuestionadas para la mayoría, revelaban sorprendentes insuficiencias de las que el talante confiado de sus defensores no había dado indicio alguno. En contra de lo que presumía Aristófanes, diríase que los interlocutores de Sócrates apenas sabían de lo que hablaban.

3. DOS CONVERSACIONES

Según refiere Platón en el *Laques*, una tarde, en Atenas, el filósofo se encontró con dos estimados generales, Nicías y Laques. Los generales habían combatido contra los ejércitos espartanos en las batallas de la Guerra del Peloponeso y se habían granjeado el respeto de los ancianos de la ciudad y la admiración de los jóvenes. Ambos morían como soldados: Laques en la batalla de Mantinea en el año 418 a.C. y Nicías en la fatal expedición a Sicilia en el 413 a.C. No perdura ningún retrato de ellos, aunque uno se imagina que en la batalla deberían parecerse a dos jinetes de una sección del friso del Partenón.



Los generales se acercaban a una idea de sentido común. Creían que, para ser valiente, una persona había de pertenecer a un ejército, avanzar en la batalla y matar a sus adversarios. Pero, al encontrarse con ellos por la calle, Sócrates se animó a hacerles algunas preguntas más:

SÓCRATES: Con que intenta responder a lo que digo: ¿qué es el valor? LAQUES: ¡Por Zeus!, Sócrates, no es difícil responder. Si uno está dispuesto a rechazar, firme en su formación, a los enemigos y a no huir, sabes bien que ese tal es valiente.

Pero Sócrates recordó que, en la batalla de Platea del año 479 a.C., fuerzas griegas, bajo el mando del rey espartano Pausanias, inicialmente se habían batido en retirada para vencer luego con audacia al ejército persa dirigido por Mardonio:

SÓCRATES: Pues dicen que los lacedemonios, cuando en Platea se enfrentaron a los *guerreros* persas, no quisieron pelear con ellos aguantando a pie firme, sino que huyeron y, una vez que se quebraron las líneas de formación de los persas, dándose la vuelta como jinetes,pearon y así vencieron en aquella batalla.

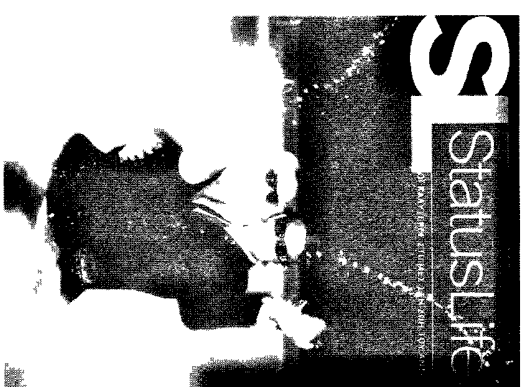
Forzado a seguir pensando, Laques avanzó una segunda idea de sentido común: que el valor era un tipo de resistencia. Mas la resistencia, señaló Sócrates, podía dirigirse hacia fines temerarios. Para distinguir el auténtico valor del delirio se precisaba otro elemento. El compañero de Laques, Nicias, guiado por Sócrates, sugirió que el valor tendría que implicar conocimiento, conciencia del bien y del mal, y que no siempre podría limitarse a cuestiones bélicas.

Una breve conversación callejera había bastado para descubrir grandes insuficiencias en la definición convencional de una virtud muy admirada en Atenas. Se había evidenciado la falta de consideración de la posibilidad del valor fuera del campo de batalla o la importante combinación de conocimiento y resistencia. El asunto podía antojarse insignificante, pero sus implicaciones eran inmensas. Si un general había aprendido previamente que ordenar la retirada

de su ejército era señal de cobardía aun cuando pareciese la única maniobra sensata, la redefinición ampliaba sus opciones y le alertaba contra las críticas.

En el *Menón* platónico, Sócrates volvía a conversar con alguien sumamente confiado en la verdad de una concepción de sentido común. Menón era un autoritario aristócrata que se hallaba de visita en el Ática, procedente de su Tesalia nativa, y tenía su idea sobre la relación entre el dinero y la virtud. Para ser virtuoso, explicó a Sócrates, hay que ser muy rico, y la pobreza es invariablemente un fracaso personal y no un accidente.

Tampoco disponemos de un retrato de Menón. No obstante, al hojear una revista griega para hombres en el vestíbulo de un hotel ateniense imaginé que bien podría guardar cierto parecido con un hombre que bebía champán dentro de una piscina iluminada.



El hombre virtuoso, informó Menón a Sócrates mostrando seguridad, es alguien que posee una gran fortuna y puede permitirse cosas buenas. Sócrates siguió preguntando:

SÓCRATES: ¿Y no llamas cosas buenas, por ejemplo, a la salud y a la riqueza?

MENÓN: Y también digo el poseer oro y plata, así como honores y cargos públicos.

SÓCRATES: ¿No llamas buenas a otras cosas, sino sólo a éstas?

MENÓN: No, sino sólo a todas aquellas de este tipo.

SÓCRATES: ¿No agregas a esa adquisición, Menón, las palabras "justa y santamente", o no hay para ti diferencia alguna, pues si alguien se procura esas cosas injustamente, tú llamas a eso también virtud?

MENÓN: De ninguna manera, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Vicio, entonces?

MENÓN: Claro que sí.

SÓCRATES: Es necesario, pues, según parece, que a esa adquisición [de oro y plata] se añada justicia, sensatez, santidad o alguna otra parte de virtud. (...) El no buscar oro y plata, cuando no sea justo, ni para sí ni para los demás, ¿no es acaso ésta una virtud, la no adquisición?

MENÓN: Parece.

SÓCRATES: Por tanto, la adquisición de cosas buenas no sería más virtud que su no adquisición (...).

MENÓN: Me parece que es necesariamente como dices.

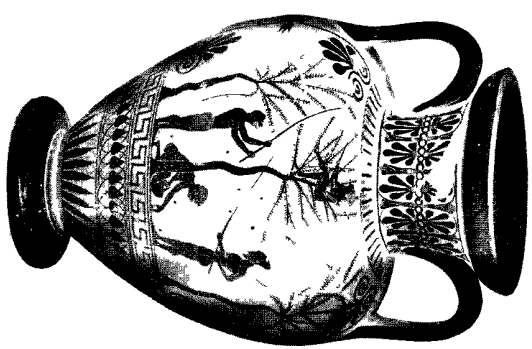
En un momento, Menón había aprendido que el dinero y la influencia no eran atributos necesarios ni suficientes de la virtud. Los otros podían ser admirables, pero ello dependía de cómo hubieran adquirido su riqueza. Análogamente, la pobreza no podía, por sí sola, revelar nada acerca de la talla moral de un individuo. Ninguna razón justifica que un rico considere que sus bienes son garantía de su virtud. Ninguna razón exige al pobre imaginar que su indigencia es señal de su depravación.

4. POR QUÉ ES POSIBLE QUE LOS OTROS NO SEPAN

Los temas pueden haber quedado obsoletos, pero no así la moraleja subyacente: puede que los otros estén equivocados, incluso si ocupan importantes posiciones o si participan de las creencias defendidas durante siglos por amplias mayorías. Y la razón es simple: no han sometido sus creencias a escrutinio lógico.

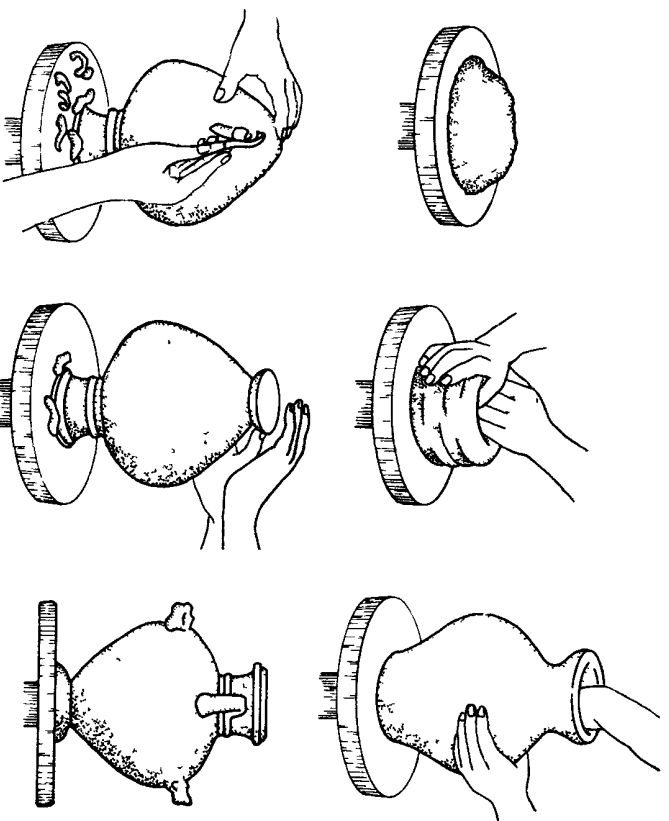
Menón y los generales defendían ideas erróneas porque habían absorbido las normas imperantes sin comprobar su consistencia lógica. Para señalar la peculiaridad de su pasividad, Sócrates comparaba la vida, de la que está ausente el pensamiento sistemático, con el ejercicio de una actividad como la alfarería o la fabricación de zapatos sin seguir, e incluso sin conocer, los procedimientos técnicos. Jamás imaginaríamos que una buena vasija o un buen zapato pudiese ser fruto exclusivo de la intuición. ¿Por qué asumir entonces que la tarea, hartamente compleja, de dirigir la propia vida pudiese llevarse a cabo sin una constante reflexión acerca de las premisas y de las metas?

Tal vez porque, en realidad, no creemos que el hecho de dirigir nuestras vidas resulte complicado. Ciertas actividades difíciles parecen muy complicadas desde fuera, en tanto que otras igualmente complejas parecen muy sencillas. Alcanzar ideas atinadas sobre cómo vivir entra dentro de la segunda categoría: hacer una vasija o un zapato, en la primera.



Se trataba, desde luego, de una labor formidable. Había que empezar por traer la arcilla hasta Atenas, normalmente de una gran cantera del cabo Kolias, a unos 11 kilómetros al sur de la ciudad, y co-

localta en un torno, haciéndolo rotar entre 50 y 150 veces por minuto, a una velocidad inversamente proporcional al diámetro de la parte que se está moldeando: cuanto más estrecha la vasija, más rápido el torno. Luego venía el lavado con esponja, el raspado, el cepillado y la colocación del asa.



A continuación había que revestir la vasija con un barniz negro, hecho a base de arcilla muy compacta mezclada con potasa. Una vez seco el barniz, se introducía la vasija en un horno a 800 °C con el respiradero abierto. Se volvía de un rojo intenso, resultado del endurecimiento de la arcilla hasta convertirse en óxido férrico (Fe_2O_3). Acto seguido, se cocía a 950 °C con el respiradero cerrado y metiendo en el horno hojas mojadas para mantener la humedad, con lo que el cuerpo de la vasija se volvía de un negro grisáceo y el barniz de un negro sinterizado (magnetita , Fe_3O_4). Transcurridas unas horas, volvía a abrirse el respiradero, se quitaban las cenizas de las hojas y se dejaba descender la temperatura hasta los 900 °C. Mientras el barniz retenía el negro de la segunda cocción, el cuerpo de la vasija recuperaba el rojo intenso de la primera.

No es de extrañar que pocos atenienses se sintieran llamados a hacer gran sus propias vasijas al buen tuntún. La alfarería parece tan difícil como en verdad resulta ser. Por desgracia, no sucede lo mismo con la conquista de buenos principios éticos, que pertenece a un problemático género de actividades simples en apariencia, pero muy ínsacamente complejas.

Sócrates nos exhorta a no dejarnos intimidar por la confianza de quienes no respetan esta complejidad y formulan sus concepciones sin un rigor equiparable al menos al del alfarero. Lo que se presume obvio y "natural" rara vez resulta serlo. El reconocimiento de esta circunstancia debería enseñarnos a considerar que el mundo es más flexible de lo que parece, pues las ideas establecidas han emergido con frecuencia no mediante un proceso de impecables razonamientos, sino a resultas de siglos y siglos de embrollo intelectual. Puede que no exista ninguna razón de peso para que las cosas sean como son.

5. CÓMO PENSAR POR UNO MISMO

Nuestro filósofo no sólo nos ayuda a entender que los demás pueden estar equivocados; nos ofrece además un sencillo método mediante el cual determinar por nosotros mismos lo que es correcto. Pocos filósofos han situado tan bajo el listón de lo que se precisa para iniciar una vida reflexiva. No se necesitan años de educación formal ni una vida ociosa. Cualquiera que, estando dotado de una mente curiosa y bien organizada, pretenda evaluar una creencia de sentido común, puede entablar una conversación callejera con un amigo y, mediante un método socrático, logrará desembocar en un par de ideas audaces en menos de media hora.

El método socrático de examen del sentido común puede apreciarse en todos los diálogos primeros e intermedios de Platón y, dado que sigue una serie consistente de pasos, cabe presentarlo sin agravio alguno en el lenguaje de un manual o libro de cocina, y aplicarlo a cualquier creencia que nos sentimos instados a aceptar o bien inclinados a rechazar. El método sugiere que no podemos de-

terminar la corrección de un enunciado basándonos en que goce de la aceptación mayoritaria o del tradicional asentimiento de personas de renombre. Un enunciado correcto es aquel que no puede contradecirse racionalmente. Un enunciado es verdadero si no puede ser refutado. Si la refutación es posible, entonces, por elevados que sean el número y la categoría de quienes lo suscriben, el enunciado será falso y acertaremos al ponerlo en duda.

EL MÉTODO SOCRÁTICO DE PENSAMIENTO

1. Elijase un enunciado que goce del respaldo confiado del sentido común.

Obrar con valentía implica no retirarse en la batalla.

Para ser virtuoso es preciso el dinero.

2. Imagínese por un momento que, pese a la confianza de quien lo propone, el enunciado es falso. Búsquense situaciones o contextos en los que el enunciado no resulte verdadero.

¿Cabe ser valiente y, no obstante, retirarse en la batalla?

¿Cabe mantenerse firme en la batalla y, pese a todo, no ser valiente?

¿Puede alguien poseer dinero y carecer de virtud?

¿Puede alguien carecer de dinero y ser virtuoso?

3. Si se encuentra alguna excepción, la definición será falsa o, al menos, imprecisa.

Es posible ser valiente y retirarse.

Es posible mantenerse firme en la batalla y aun así no ser valiente.

Es posible tener dinero y ser un ladrón.

Es posible ser pobre y virtuoso.

4. El enunciado inicial ha de matizarse para dar cuenta de la excepción.

Obrar con valentía puede implicar tanto la retirada como el avance en la batalla.

Las personas con dinero pueden calificarse de virtuosas solamente si lo han adquirido por cauces virtuosos, y hay quienes, careciendo de dinero, pueden ser virtuosos cuando han vivido situaciones en las que resultaba imposible ser virtuoso y hacer dinero.

5. Si se descubren nuevas excepciones a los enunciados mejorados, el proceso debe repetirse. La verdad, si es que un ser humano es capaz de alcanzar algo semejante, radica en un enunciado que parece imposible refutar. Averiguando lo que algo no es, es como nos aproximamos a la comprensión de lo que es.

6. Con independencia de lo que insinuase Aristóteles, el producto del pensamiento es superior al producto de la intuición.

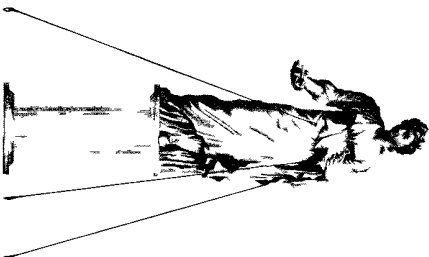
Ni que decir tiene que es posible llegar a verdades sin filosofar. Sin seguir un método socrático, podemos advertir que la gente sin dinero puede calificarse de virtuosa si ha vivido situaciones en las que resultaba imposible ser virtuoso y hacer dinero, o que obrar con valentía puede implicar la retirada en la batalla. Pero corremos el riesgo de no saber responder a quienes discrepan de nosotros, a menos que hayamos considerado lógicamente con anterioridad las posibles objeciones a nuestra posición. Podemos ser acallados por imponentes personajes, que declaren con contundencia que el dinero es esencial para la virtud y que sólo los afortunados se retiran en la batalla. A falta de contraargumentos que fortalezcan nuestra posición (la batalla de Platea o el enriquecimiento en una sociedad corrupta), habremos de limitarnos a proponer, con blandenguería o petulancia, que tenemos la sensación de estar en lo cierto pero no somos capaces de explicar por qué.

Sócrates denominaba *opinión verdadera* a aquella creencia correcta mantenida sin conciencia de cómo responder racionalmente a las posibles objeciones y le confería un rango inferior al del conoci-

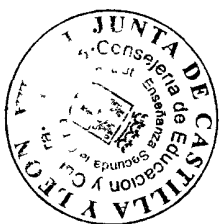
mento, que no solo implora comprender que algo es verdadero, sino también por qué sus alternativas son falsas. Comparaba ambas versiones de la verdad con las bellas obras del gran escultor Dédalo. Una verdad producida por la intuición es como una estatua al aire libre, sin más apoyo que el de la peana sobre la que se asienta.



Un viento fuerte podría derribarla en cualquier momento. Mas una verdad sustentada por razones y contraargumentos es como una estatua anclada en el suelo mediante cables.



El método socrático de pensamiento nos promete un modo de exponer opiniones que, aun contra viento y marea, son merecedoras de auténtica confianza.



A sus setenta años, Sócrates se precipitó en el ojo del huracán. Los atenienses (el poeta Meleto, el político Ánito y el orador Lisíaco) decidieron que era un hombre extraño y malvado. Proclamaban que no veneraba a los dioses de la ciudad, que había corrompido el tejido social de Atenas y que había vuelto a los jóvenes en contra de sus padres. Creían justo obligarle a guardar silencio y tal vez incluso matarle.

La ciudad de Atenas había establecido procedimientos para determinar lo correcto y lo incorrecto. En el lado sur del ágora se alzaba el Tribunal de los Helistas, un gran edificio con estrados de madera para el jurado en un extremo y en el otro una tribuna para la acusación y para el acusado. Los juicios comenzaban con un discurso a cargo de la acusación, seguido de un alegato de la defensa. Luego, un jurado, que oscilaba entre los doscientos y los dos mil quinientos miembros, indicaba en qué lado recaía la verdad, mediante una votación con papeletas o a mano alzada. Este método, consistente en distinguir lo correcto y lo incorrecto contando el número de personas a favor de una propuesta, estaba al orden del día en la vida política y jurídica ateniense. Dos o tres veces al mes se invitaba a todos los ciudadanos varones, unos treinta mil, a congregarse en la colina del Pnyx, al suroeste del ágora, con el fin de decidir a mano alzada acerca de asuntos relevantes para el Estado. Para la ciudad, la opinión de la mayoría se equiparaba a la verdad.

El día del juicio de Sócrates formaban parte del jurado quinientos ciudadanos. La acusación comenzó por pedirles que considerasen que el filósofo que tenían delante era un hombre deshonesto. Se dedicaba a hurgar en asuntos propios de las regiones subterráneas y celestiales, era un hereje, solía recurrir a astutas estratagemas retóricas con el fin de derrotar con argumentos débiles a los más sólidos y ejercía una perversa influencia en la juventud, a la que corrumpía intencionadamente con sus conversaciones.

Sócrates trató de responder a las acusaciones. Explicó que jamás había sostenido teorías sobre los cielos ni investigado en las regiones subterráneas, que no era un hereje y que creía fervientemente en la intervención divina; nunca había corrompido a la juventud ateniense; lo único que ocurría era que ciertos jóvenes de padres ricos y con tiempo libre a raudales habían emulado su método interrogativo y se dedicaban a fastidiar a importantes personajes presentándolos en su absoluta ignorancia. Si a alguien había corrompido sólo pudo ser sin intención alguna, pues carecía de sentido dedicarse a ejercer voluntariamente una mala influencia sobre los compañeros, pues de ese modo se arriesgaba uno a que éstos, a su vez, pudiesen dañarle. Y, si hubiera corrompido a alguien sin intención alguna, entonces el procedimiento correcto debería pasar por un discurso sosegado, capaz de devolverle al buen camino, y no por un proceso judicial.

Admiña que la vida que llevaba podía parecer peculiar:

He abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa: los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos en la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos que se producen en la ciudad.

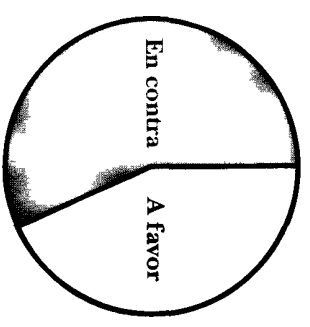
No obstante, su dedicación a la filosofía venía motivada por un simple deseo de mejorar las vidas de los atenienses:

Iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible.

...era su compromiso con la filosofía, alegaba, que se sentía incapaz de cejar en su empeño, incluso si el jurado hacía depender de ello su absolución:

() diciéndole [a cualquiera de vosotros] lo que acostumbró: "Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y prestigiosa en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tenidas las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por como tu alma va a ser lo mejor posible?". Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar. (...) Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano.

...respondía ahora a los quinientos miembros del jurado llegar a una decisión. Tras una breve deliberación, doscientos veinte decidieron que Sócrates no era culpable y doscientos ochenta que sí lo era. El filósofo reaccionó con ironía: "En efecto, no creía que iba a ser tan poco, sino por mucho". Pero no perdió el aplomo; no dio muestras de alarma ni de vacilación; mantuvo su fe en un cierto filósofo que, de modo concluyente, una mayoría del cincuenta y seis por ciento de los oyentes había declarado inaceptable.



Si no somos capaces de igualar semejante serenidad, si para desahucarnos en lágrimas nos basta con un par de palabras duras sobre nuestro carácter o nuestros comportamientos, tal vez sea porque la aprobación ajena constituye un ingrediente esencial de nuestra ca-

pacidad de creer que estamos en lo cierto. (Creemos justificada la seriedad con que nos tomamos la impopularidad, no sólo por motivos pragmáticos, por razones de promoción o supervivencia, sino, lo que es más importante, porque ser objeto de burla puede resultar un signo inequívoco de que nos hemos descarriado.

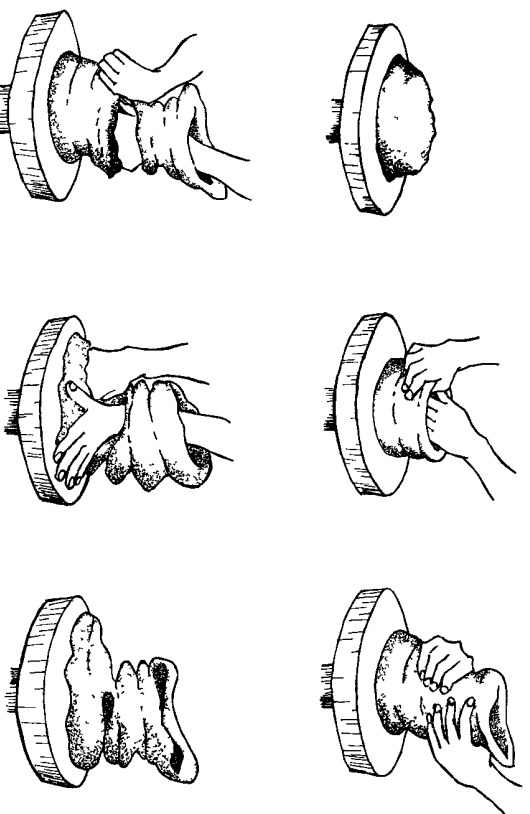
Naturalmente, Sócrates habría concedido que hay veces en que nos hallamos en un error y deberíamos sentirnos instados a poner en duda nuestras ideas, pero habría añadido un detalle de vital importancia con el fin de alterar nuestra concepción de las relaciones entre verdad e impopularidad: los errores en nuestra forma de pensar y de vivir no se demuestran en modo alguno por el mero hecho de que nos situemos en la oposición.

Lo que tendría que preocuparnos no es la cantidad de gente que se opone a nosotros, sino hasta qué punto cuenta con buenas razones para ello. Por consiguiente, deberíamos desviar nuestra atención de la constatación de la impopularidad para dirigirla hacia los factores que la provocan. Debe ser espantoso oír que una alta proporción de una comunidad nos considera equivocados, pero, antes de abandonar nuestra posición, deberíamos atender al método por el que han llegado a sus conclusiones. La pertinencia de su método de pensamiento nos permitirá estimar el peso de su desaprobación.

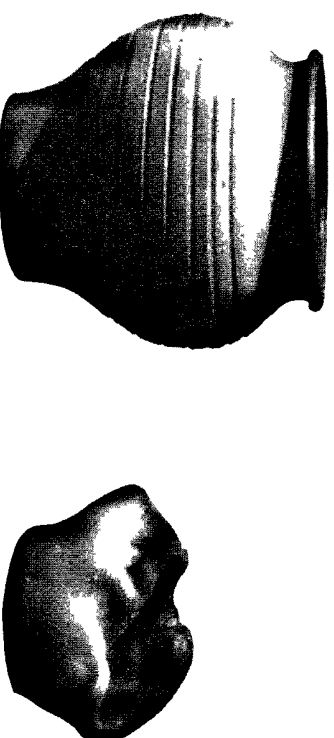
Parecemos aquejados de la tendencia opuesta: escuchar a todo el mundo, preocuparnos por cualquier comentario desagradable u observación sarcástica. No acertamos a plantearnos la pregunta crucial y más consoladora: ¿en qué se basa tan enigmática censura? Tratamos con la misma seriedad las objeciones del crítico que piensa con todo rigor y honestidad que las del crítico que obra movido por la misantropía y la envidia.

Deberíamos tomarnos la molestia de ver lo que se esconde tras la crítica. Como aprendiera Sócrates, pese a su esmerado disfraz, el pensamiento puede hallarse torcido desde su raíz. Influidos por los caprichos del momento, nuestros críticos pueden haber caminado a tientas hacia sus conclusiones. Tal vez su obrar responda a impul-

sos y prejuicios, y exploten su condición para conllevir dignidad y gravedad a sus corazonadas. Pueden haber construido sus pensamientos como ebrios alfareros adiccionados.



Por desgracia, a diferencia de lo que sucede en la alfarería, de entrada resulta extremadamente complicado distinguir entre un buen producto de pensamiento y uno deficiente. No es difícil identificar la vasija realizada por el artesano ebrio y la de su colega sobrio.



Más complicado es identificar de inmediato la definición más adecuada.

ἡ φρόνημος καρτερία ἔστιν ἀνδρεία ὅτι ὅς ἀν ἐν τῆράς ἐι ἀνδρεία. μένων μύχνηται τοῖς πολέμοις.

El valor es la resistencia inteligente. El hombre que aguanta en las filas y combate al enemigo es valiente.

Un pensamiento defectuoso formulado con autoridad, aunque sin evidencias de su articulación, puede imponerse durante mucho tiempo con la contundencia de un sensato. Pero profesamos un respeto mal entendido a los demás cuando nos centramos exclusivamente en sus conclusiones, motivo por el cual Sócrates nos instaba a reparar en la lógica empleada para alcanzarlas. Aun cuando no logremos evitar las consecuencias de la oposición, nos ahorramos al menos la debilitante impresión de hallarnos en un error.

La idea había surgido algún tiempo antes del juicio, durante una conversación entre Sócrates y Polo, un célebre maestro de retórica que se hallaba de visita en Atenas, procedente de Sicilia. Polo tenía unas ideas políticas espeluznantes, de cuya verdad desataba ardientemente convencer a Sócrates. El maestro sostenía que, en el fondo, no existía vida más feliz para un ser humano que la del dictador, ya que la dictadura le capacita a uno a actuar como le plazca, errando ya a sus enemigos, confiscando sus propiedades y ejecutándolos. Sócrates le escuchó respetuoso y pasó luego a responder con una serie de argumentaciones lógicas orientadas a mostrar que la felicidad estriba en hacer el bien. Pero Polo se mantenía en sus trece y se reafirmaba en su posición señalando que los dictadores eran con frecuencia objeto de veneración para ingentes cantidades de personas. Mencionó a Arquelaos, rey de Macedonia, que había asesinado a su tío, a su primo y a su legítimo heredero de siete años de edad y, pese a todo, seguía gozando de un fuerte respaldo público.

en Atenas. La cantidad de gente que quería a Arquelaos era señal, concluyó Polo, de que su teoría sobre la dictadura era correcta.

Sócrates admitió con cortesía que podía resultar muy sencillo encontrar a gente que quisiera a Arquelaos y más difícil hallar a alguien que suscribiese la opinión de que hacer el bien le reporta a uno la felicidad: "Sobre lo que dices vendrán ahora a apoyar tus palabras casi todos los atenienses y extranjeros", reconoció Sócrates, "si deseas presentar contra mí testigos de que no digo la verdad".

Tendrás de tu parte, si es que quieres, a Nicías, el hijo de Nicérato, y con él a sus hermanos, cuyos tripodes están colocados en fila en el templo de Dioniso; asimismo, si quieres, tendrás también a Aristócrates, hijo de Escelío (...) y si quieres, a todo el linaje de Pericles o a cualquier otra familia de Atenas que elijas.

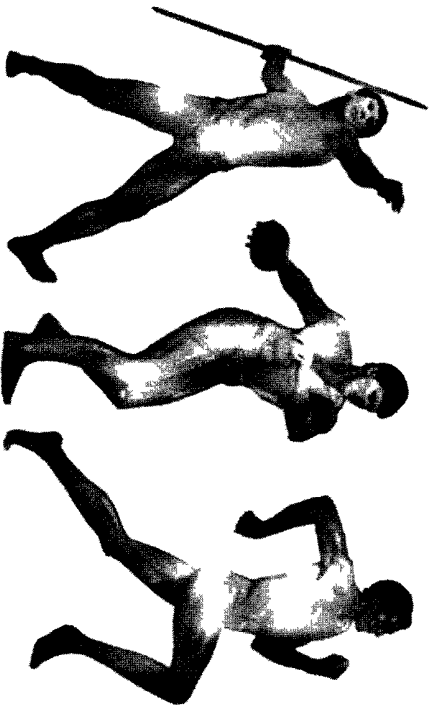
Mas lo que Sócrates negaba celosamente era que este amplio respaldo de la argumentación de Polo representase por sí solo, en modo alguno, una prueba de su validez:

Oh feliz Polo, intentas convencerme con procedimientos retóricos como los que creen que refutan ante los tribunales. En efecto, allí estiman que los unos refutan a los otros cuando presentan, en apoyo de sus afirmaciones, numerosos testigos dignos de crédito, mientras el que mantiene lo contrario no presenta más que uno solo o ninguno. Pero esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad, pues, en ocasiones, puede alguien ser condenado por los testimonios falsos de muchos y, al parecer, prestigiosos testigos.

La verdadera respetabilidad no nace de la voluntad de la mayoría sino del recto razonar. Cuando fabricquemos vasijas, tendremos que atender a los consejos de aquellos que entienden de convertir el barniz en Fe_3O_4 a 800 °C; cuando construyamos un barco, habremos de prestar atención al veredicto de los constructores de trirremes; y cuando tratemos asuntos morales (cómo ser feliz, valiente, justo y bondadoso), no nos dejaremos intimidar por el pensar defectuoso, por mucho que mane de los labios de maestros de retórica, poderosos generales o aristócratas bien trajeados de Tesalia.

Sonaba elísta y en efecto lo era. No todo el mundo merece ser escuchado. No hallamos, sin embargo, en el elitismo socrático, rasgo alguno de esnobismo o de prejuicios. Bien puede ser que discriminase entre las ideas a la hora de prestarles atención, pero tal discriminación no operaba sobre la base de la clase social o del poder económico, ni tampoco del historial militar o de la nacionalidad, sino que tenía por fundamento la razón, la cual era —subrayaba— una facultad accesible para todos.

Siguiendo con el ejemplo de Sócrates, al enfrentarnos a la crítica deberíamos comportarnos como los atletas que se entrenan para los Juegos Olímpicos. En *Visita a una antigua ciudad griega* encontramos también información sobre deportes.



Imaginemos que somos atletas. Nuestro entrenador nos ha puesto un ejercicio para fortalecer nuestras pantorrillas para el lanzamiento de jabalina. Consiste en mantenernos en pie sobre una sola pierna y levantar pesas. A los observadores ajenos al entrenamiento se les antoja extraño, se burlan y se quejan de que estemos tirando por la borda nuestras posibilidades de triunfar. En los baños sorprendemos a un hombre que explica a otro que estamos ήμῖν μέλει μάλλον τὸ τά σκέλη καὶ ἐπίδεικνύναι ἢ τὸ

βοηθεῖν τῇ πόλει πρὸς τῆν ὀλιγοπλοικίην (más interesados en exhibir los músculos de la pantorrilla que en contribuir a la victoria de la ciudad en los juegos). Ciertamente cruel, pero no hay motivos para alarmarse si escuchamos conversar a Sócrates con su amigo Critón:

SÓCRATES: Un hombre que se dedica a la gimnasia, al ejercitarla, ¿tiene en cuenta la alabanza, la censura y la opinión de cualquier persona, o la de una sola persona, la del médico o el entrenador?

CRITÓN: La de una sola persona.

SÓCRATES: Luego debe tener las censuras y recibir con agrado los elogios de aquella sola persona, no los de la mayoría.

CRITÓN: Es evidente.

SÓCRATES: Así pues, ha de obrar, ejercitarse, comer y beber según la opinión de ése sólo, del que está a su cargo y entiende, y no según la de todos los otros juntos.

El valor de la crítica dependerá de los procesos de pensamiento de los críticos, no de su número o de su rango:

¿No te parece que está bien decir que no se deben estimar todas las opiniones de los hombres, sino unas sí y otras no, y las de unos hombres sí y las de otros no? (...) ¿Se deben estimar las valiosas y no estimar las malas? (...) ¿Son valiosas las opiniones de los hombres juiciosos, y malas las de los hombres de poco juicio? (...)

Luego, querido amigo, no debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo que diga el que entiende sobre las cosas justas e injustas, aunque sea uno solo, y de lo que la verdad misma diga.

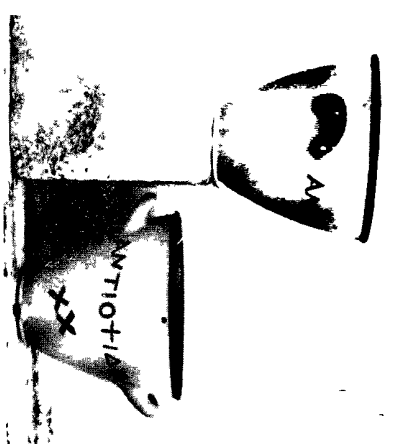
Los jurados de las tribunas del Tribunal de los Helíastas no eran expertos. Incluían una insólita representación de ancianos y lisados de guerra que veían en el trabajo de jurado una cómoda fuente de ingresos adicionales. El salario era de tres óbolos diarios, inferior al de un trabajador manual, pero no dejaba de ser un aliciente si, a eso de los sesenta y tres años, uno andaba aburrido en casa. Los únicos requisitos eran la ciudadanía, estar en su sano juicio y no tener deudas, si bien la cordura no se calibraba según los parámetros

socráticos, sino que se traducía en la capacidad de andar en línea recta y pronunciar tu nombre si te lo preguntaban. Los miembros del jurado, entre los que no faltaban los que se dormían durante los juicios, rara vez tenían experiencia de casos similares o conocimiento de leyes relevantes y no recibían orientación alguna sobre el modo de alcanzar un veredicto.

Los propios integrantes del jurado de Sócrates habían llegado con encendidos prejuicios, influidos por la caricatura socrática que hiciera Aristófanes, y convencidos de que el filósofo era responsable de los desastres acacidos a finales del siglo a la antaño poderosa ciudad. La Guerra del Peloponeso había desembocado en catástrofe, Atenas se había visto obligada a arrodillarse ante una alianza de persas y espartanos, la ciudad había sufrido un bloqueo, su flota había sido destruida y su imperio desmembrado. Las plagas habían asolado los distritos más pobres y la democracia había sido relevada por una dictadura, responsable de la ejecución de un millar de ciudadanos. Para los enemigos de Sócrates no podía ser una mera coincidencia el hecho de que muchos de los dictadores hubieran compartido su tiempo con el filósofo en alguna ocasión. Critias y Cármides habían debatido cuestiones éticas con Sócrates, y diríanse que todo lo que habían sacado en limpio se reducía a sus aficiones criminales.

¿A qué se debía que Atenas hubiese caído en desgracia de manera tan espectacular? ¿Cómo explicar que la más grande ciudad de la Hélade, que setenta y cinco años antes había derrotado a los persas en tierra en Platea y en el mar en Micala, se hubiese visto forzada a soportar humillaciones en cadena? El hombre del sucio manto, que deambulaba por las calles preguntando obviedades, parecía constituir una explicación sumamente defectuosa, por muy a mano que estuviese.

Sócrates comprendió que no tenía ninguna posibilidad. Carecía incluso de tiempo para presentar debidamente sus argumentos. Los acusados sólo disponían de unos minutos para dirigirse al jurado, hasta que el agua pasase de una jarra a otra en el reloj del tribunal:



Yo estoy persuadido de que no hago daño a ningún hombre voluntariamente, pero no consigo convencerlos a vosotros de ello, porque hemos dialogado durante poco tiempo. Puesto que, si tuvierais una ley, como la tienen otros hombres, que ordenara no decidir sobre una pena de muerte en un solo día, sino en muchos, os convenceríais. Pero, ahora, en poco tiempo no es fácil liberarse de grandes calumnias.

La sala de un tribunal ateniense no era un foro para el descubrimiento de la verdad. Se trataba de un rápido encuentro con una serie de viejos y tullidos que no habían sometido sus creencias al tribunal de la razón y aguardaban a que el agua fluyese de una jarra a la otra.

Debido ser difícil tener presentes estos condicionantes. Hubo de precisarse la clase de fortaleza acumulada durante años de conversaciones con los atenienses de a pie: *el vigor que, en determinadas circunstancias, permite no dejarse acovillar por las opiniones ajenas*. Sócrates no era terco. Si rechazaba estas ideas no era por misantropía, lo que habría contravenido su fe en el potencial de racionalidad inherente a cada ser humano. Pero durante la mayor parte de su vida se había pasado el día charlando con los atenienses; conocía el funcionamiento de sus mentes y le constaba que, lamentablemente, éste no solía ser muy adecuado, si bien confiaba en que llegase a serlo algún día. Había observado su tendencia a posicionarse caprichosamente y a seguir las opiniones aceptadas sin cuestionárselas. Tener todo esto presente a la hora de la oposición suprema no era

arrogancia. Poseía la convicción del hombre racional, sabedor de que sus enemigos no son propensos a pensar de manera apropiada, aun cuando ni de lejos se le ocurriese afirmar que sus propios pensamientos fueran siempre correctos. La desaprobación ajena podría matarle, mas con ello no demostraría que estuviese equivocado.

Por supuesto, podía haber renegado de su filosofía y salvado así la vida. Aun después de declarada su culpabilidad, podía haber eludido la pena de muerte, pero su intransigencia le hizo tirar la oportunidad por la borda. En Sócrates no encontraremos un buen consejero para librarnos de una sentencia de muerte. Lo que en él hallamos es un ejemplo extremo de cómo conservar la confianza en una posición inteligente que se ha topado con una oposición ilógica.

El discurso del filósofo derivó hacia un emotivo final:

En efecto, si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aun que sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser aguijonado por una especie de tábano (...). Si me hacéis caso, me dejaréis vivir. Pero, quizá, irritados, como los que son despertados cuando cabecean somnolientos, dando un manotazo me condenaréis a muerte a la ligera, haciendo caso a Ánito. Después, pasaréis el resto de la vida durmiendo.

No se equivocaba. Cuando el magistrado solicitó un segundo y definitivo veredicto, trescientos sesenta miembros del jurado votaron a favor de la condena a muerte del filósofo. Los jurados regresaron a sus casas; el condenado fue escoltado hasta la prisión.

El lugar debía de ser oscuro y cerrado y, entre los sonidos procedentes de la calle, se escucharían las mofas de los atenienses, que anticipaban el final del pensador de la cara de sátiro. La ejecución habría sido inmediata de no haber coincidido la sentencia con la misión ateniense anual a Delos, durante la cual decretaba la tradición que la ciudad no podía consumir la muerte de nadie. El buen carácter de Sócrates le granjeó la simpatía del guardián de la prisión, quien alivió sus últimos días permitiéndole recibir visitas. Numerosos fueron los visitantes: Fedón, Critón, el hijo de éste, Critobulo; Apolodoro, Herígenes, Epígenes, Esquines, Antístenes, Clesipo, Menéxeno, Siminias, Cebes, Fedondas, Euclides y Terpsión. No supieron disimular su aflicción al ver cómo aguardaba la muerte del criminal un hombre que siempre se había mostrado afable y curioso con los demás.



Aunque el lienzo de David presenta a un Sócrates rodeado de amigos desconsolados, hemos de recordar que su devoción descollaba en medio de un océano de odio e incomprensión.

A modo de contrapunto de los ánimos en la celda de la prisión y en aras de la variedad, bien podría haber inciado Diderot a algunos de los muchos pintores eventuales de cicuta a capturar el ánimo de otros atenieneses ante la idea de la muerte de Sócrates. El resultado podría haberse plasmado en cuadros con títulos tales como *Cinco jurados juegan a las cartas tras un día en el tribunal* o *Los acusados res acabando de cenar y a punto de acostarse*. Un pintor con propensión al patetismo habría preferido titular estas escenas sencillamente *La muerte de Sócrates*.

Cuando llegó el día señalado, Sócrates fue el único que mantuvo la calma. Condujeron hasta él a su mujer y a sus tres hijos, pero los gritos de Janitpa eran tan histéricos que Sócrates pidió que se la llevaran afuera. Sus amigos estaban más tranquilos, aunque no menos llorosos. Incluso el carcelero, que había visto a muchos encaminarse hacia su muerte, sufrió con la difícil despedida:

“Pero, en cuanto a ti, yo he reconocido ya en otros momentos en este tiempo que eres el hombre más noble, más amable y el mejor de los que en cualquier caso llegaron aquí (...) Ya sabes lo que vine a anunciar, que vaya bien y trata de soportar lo mejor posible lo inevitable”. Y echándose a llorar, se dio la vuelta y salió.

Llegó luego el verdugo, que traía una copa de cicuta triturada:

Al ver Sócrates al individuo, le dijo: “Venega, amigo mío, ya que tú eres entendido en esto, ¿qué hay que hacer?”. “Nada más que beberlo y pasear”, dijo, “hasta que notes un peso en las piernas, y acostarte luego. Y así eso actuará”. Al tiempo tendió la copa a Sócrates. Y él la cogió, y con cuánta serenidad (...) sin ningún estremecimiento y sin inmutarse en su color ni en su cara (...) alzó la copa y muy diestra y sercnamente la apuró de un trago. Y hasta entonces, la mayoría de nosotros [narrado por Fedón], por guardar las conveniencias, había sido capaz de contenerse para no llorar, pero cuando le vimos beber y haber bebido, ya no; sino que, a mí al menos, con violencia y en tromba se me salían las lágrimas. (...) Ya Critón antes que yo, una vez que no era capaz de contener su llanto, se había salido. Y Apolodoro no había dejado de llorar en

todo el tiempo anterior, pero entonces rompiendo a gritar y a lamentarse conmovió a todos los presentes a excepción del mismo Sócrates.

El filósofo imploró a sus compañeros que se calmaran: “¿Qué hacéis, sorprendentes amigos?”, se mojó. Acto seguido se levantó y caminó por la celda para que el veneno hiciese efecto. Cuando comenzaron a pesarle las piernas, se tumbó boca arriba y la sensación abandonó sus pies y sus piernas. Conforme ascendía el veneno y alcanzaba el pecho, fue perdiendo la conciencia de forma gradual. Su respiración se hizo lenta. Cuando vio que los ojos de su mejor amigo quedaban inmóviles, Critón alargó el brazo y los cerró:

Éste [dijo Fedón] fue el fin (...) que tuvo nuestro amigo, el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y en modo muy destacado, el más inteligente y más justo.

A uno mismo le cuesta reprimir el llanto. Quizá porque se decía que Sócrates tenía una cabeza bulbosa y unos peculiares ojos muy separados, la escena de su muerte me hizo recordar aquella tarde en que me eché a llorar viendo un vídeo de *El hombre elegante*.



Diríase que ambos hombres habían sufrido uno de los más tristes sinos: ser bueno y que, sin embargo, te juzguen malvado.

Puede que nunca se hayan burlado de nosotros por una deformidad física ni nos hayan condenado a muerte por aquello a lo que hemos dedicado nuestra vida pero hay algo universal en el escenario de la incompreensión, de lo cual estas historias son ejemplos trágicos y paradigmáticos. La vida en sociedad está plagada de dispari-

dades entre nuestra propia realidad y la percepción que los otros tienen de nosotros. Se nos acusa de estupidez cuando obramos con cautela. Nuestra timidez se interpreta como arrogancia y nuestro deseo de agradar se percibe como servilismo. Nos esforzamos por deshacer un malentendido, pero se nos seca la garganta y no acertamos a decir lo que queremos. Nuestros encarnizados enemigos pasan a ocupar posiciones de poder y cargan contra nosotros. En el odio injustamente dirigido contra un filósofo inocente reconocemos un eco del daño que nos dispensan quienes no pueden o no quieren hacernos justicia.

Pero también hay en la historia lugar para la redención. Poco después de la muerte del filósofo, los ánimos empezaron a cambiar. Isócrates refiere que el público que asistía a la representación del *Palamedes* de Eurípides estallaba en lágrimas cuando se mencionaba el nombre de Sócrates. Diodoro cuenta que hubo eventuales linchamientos de sus acusadores por parte del pueblo de Atenas. Plutarco nos dice que los atenienses desarrollaron semejante odio hacia los acusadores que se negaban a entrar con ellos a los baños y que les condenaron al ostracismo hasta que, presas de la desesperación, acabaron por colgarse. Según el recuento de Diógenes Laercio, sólo en el breve periodo que siguió a la muerte de Sócrates la ciudad condenó a muerte a Meleto, desterró a Ánito y a Licón y erigió una costosa estatua de bronce de Sócrates, obra del gran Lisipo.

El filósofo había predicho que Atenas acabaría viendo las cosas a su manera y así fue. Puede resultar arduo creer en semejante redención. Olvidamos que puede hacer falta tiempo para que caigan los prejuicios y desaparezca la envidia. La historia nos anima a interpretar nuestra propia impopularidad en clave distinta a la de la mirada burlesca de los jueces locales. A Sócrates le juzgaron quinientos hombres de inteligencia limitada, que albergaban sospechas irracionales porque Atenas había perdido la Guerra del Peloponeso y el acusado parecía un tipo extraño. No obstante, él mantuvo la fe en el juicio de tribunales de más largo alcance. Aunque habíamos un tiempo y un lugar, su ejemplo nos permite proyectarnos con la imaginación hasta otros parajes y otras épocas que

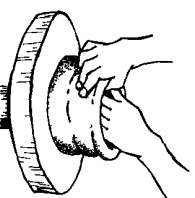
son promesa de un juicio más objetivo. Puede que no logremos convencer a los jueces locales a tiempo de ayudarnos a nosotros mismos, pero tal vez nos sirva de consuelo la esperanza del veredicto de la posteridad.

Corremos el riesgo, sin embargo, de que la muerte de Sócrates nos seduzca por las razones equivocadas. Puede alimentar una creencia sentimental en la conexión cierta entre ser odiado por la mayoría y estar en lo cierto. Acaso se nos antoje que el destino de los genios y los santos consiste en sufrir temprana incompreensión, para ser luego premiados con estatuas de bronce firmadas por Lisipo. Tal vez no seamos genios ni santos. Tal vez nos limitemos a anteponer el gesto de desafío a las buenas razones para ello, puerilmente confiados en que nunca nos asiste tanto la razón como cuando los demás nos dicen que estamos equivocados.

No era ésta la intención de Sócrates. Tan ingenuo sería sostener que impopularidad es sinónimo de verdad como creer que es sinónimo de error. La validez de una idea o acción no está en función de su amplia aceptación ni de su vasta detracción, sino de su grado de obediencia a las leyes de la lógica. El rechazo mayoritario de un argumento no lo invalida, mas tampoco es prueba de su validez, mal que les pese a los propensos al desafío heroico.

El filósofo nos brinda una vía de escape ante dos potentes espejismos: que tengamos que seguir siempre los dictados de la opinión pública o que jamás debamos respetarlos.

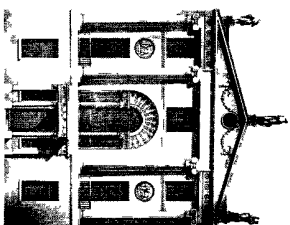
Siguiendo su ejemplo, recibiremos nuestra mejor recompensa si nos esforzamos por hacer siempre caso de los dictados de la razón.



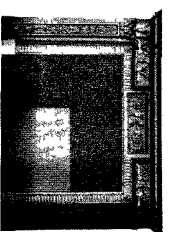
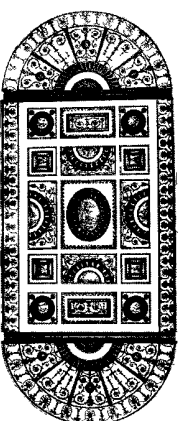
CONSOLACIÓN PARA LA FALTA DE DINERO

LA FELICIDAD, UNA LISTA DE ADQUISICIONES

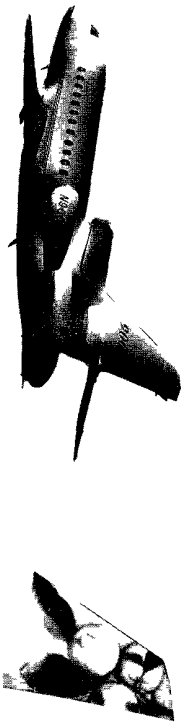
1. Una casa georgiana de estilo neoclásico en pleno centro de Londres. Chelsea (Paradise Walk, Markham Square), Kensington (la parte sur de Campden Hill Road, Hornton Street), Holland Park (Aubrey Road). De apariencia similar al alzado delantero de la Royal Society of Arts diseñada por los hermanos Adam (1772-1774). Con el fin de aprovechar la pálida luz de las tardes londinenses, grandes ventanales venecianos con realces de columnas jónicas y un tímpano arqueado con antemios.



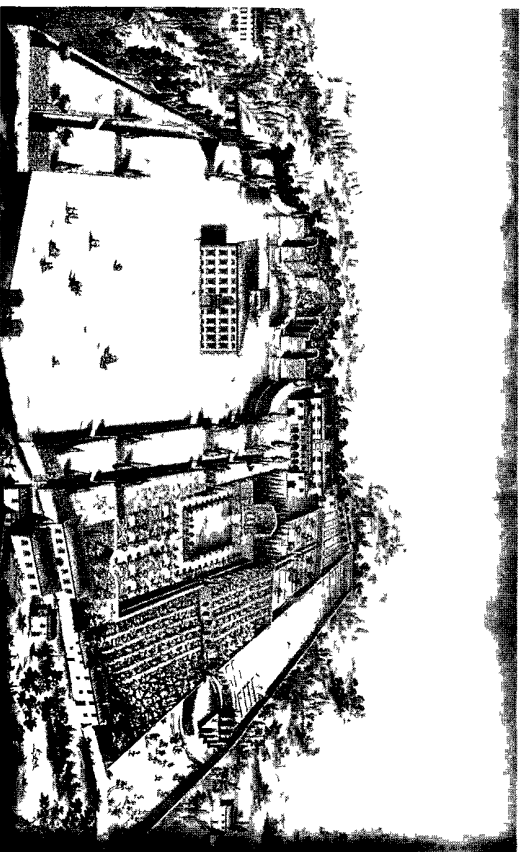
En el salón de la primera planta, techo y chimenea de diseño semejante al de la biblioteca de la Casa Kenwood de Robert Adam.



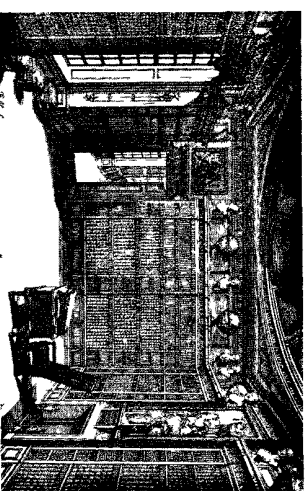
2. Un reactor estacionado en Farnborough o Biggin Hill (un Hawtón Dassault 900e o Gullstream IV) con aviónica para el aviador intrépido, aproximación radioguiada desde tierra mediante señales ILS, radar detector de turbulencias y autopiloto CAT II. En el plano de deriva, en sustitución de las rayas convencionales, un detalle de una naturaleza muerta, un pez de Velázquez o tres limones de las *Fruitas y verduras* de Sánchez Cotán que se exhibe en el Prado.



3. La Villa Orsetti de Marlia, cerca de Lucca. Desde el dormitorio, vistas sobre el agua y el sonido de las fuentes. En la trasera de la casa, un magnolio *delauryi* creciendo a lo largo del muro, una terraza para el invierno, un enorme árbol para el verano y un césped para juegos. Jardines resguardados, aptos para el higo y la nectarina. Plazuelas de cipreses, hileras de lavanda, naranjos y un olivar.

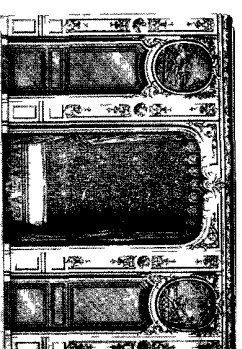


4. Una biblioteca con amplio escritorio, chimenea y vistas a un jardín. Primeras ediciones con el reconfortante olor a libro viejo, páginas amarillentas y ásperas al tacto. Por encima de las estanterías, bustos de grandes pensadores y globos celestes. Como el diseño de la biblioteca para una casa de Guillermo III de Holanda.

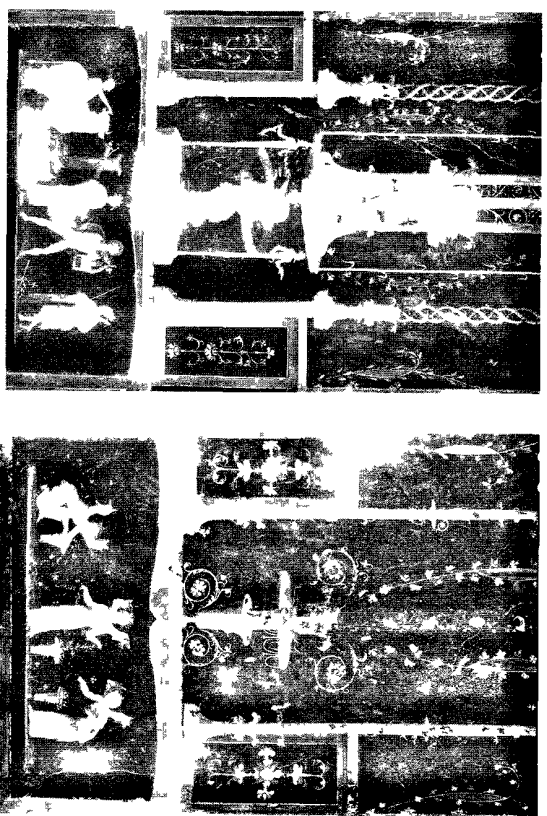


5. Un comedor como el de la Casa Belton en Lincolnshire. Larga mesa de roble para doce comensales. Cenas frecuentes con los mismos amigos. Conversación a la par inteligente y amena, siempre afectuosa. Un solícito chef y un esmerado servicio dispuesto a hacer frente a cualquier eventualidad. El chef experto en pastel de cabacín, tallarines con trufas blancas, sopa de pescado, arroz guisado, codornices, pez de San Pedro y pollo asado. Un saloncico donde recogerse y tomar el té con chocolates.

6. Una cama empujada en un nicho de la pared, como una parisina de Jean-François Blondel. Sábanas almidonadas cambiadas a diario. La cama es enorme; los dedos de los pies no chocan con el extremo; casi se puede nadar en ella. Vitrinas empujadas para el agua y las galletas, y otra para el televisor.



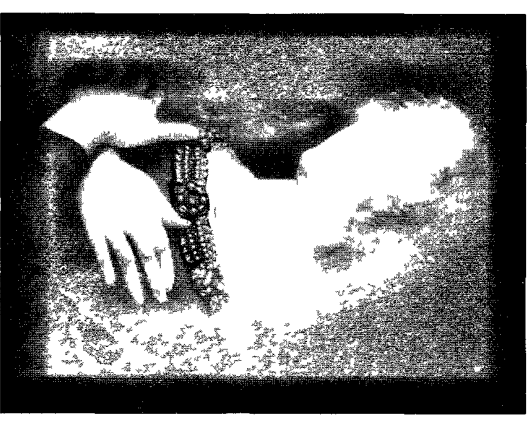
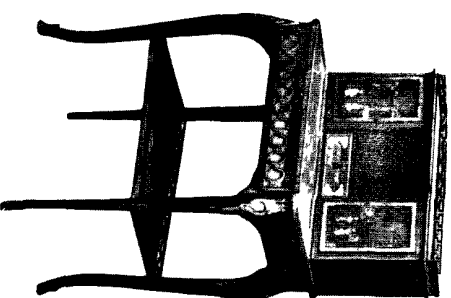
7. Un inmenso cuarto de baño con una bañera en el medio, sobre una plataforma elevada, en mármol y con dibujos en azul cobalto. Grifos que pueden manejarse con la planta del pie y permiten la salida de generosos chorros de agua. Luz cenital. Suelos caldeados de piedra caliza. En las paredes, reproducciones de los frescos del recinto del Templo de Isis de Pompeya.



8. Suficiente dinero como para permitirte vivir de los intereses de los intereses.

9. Para los fines de semana, un ático en la punta de l'Île de la Cité, decorado con piezas del periodo más noble del mobiliario francés (y el más débil en lo que concierne al gobierno), el reinado de Luis XVI. Una cómoda de media luna de Grevenich, el reinado de Luis XV. Una cómoda de media luna de Grevenich, una consola de Saunier, un secreter de Vandercruse-La Croix. Perezosas mañanas en cama leyendo el *Pariscope*, comiendo *pain au chocolat* en porcelana de Sévres y charlando sobre la vida, y a veces bromear, con una reencarnación de la *Madonna* de Giovanni Bellini (de la Galleria dell'Accademia de Venecia) cuya melancólica expresión

contrasta con su agudo sentido del humor y con su espontaneidad, y que se vestirá en Agnès B y Max Mara para ir de paseo por el Marais.



Auténtica anomalía en un gremio austero y con frecuencia enemigo de los placeres, hubo un filósofo que parecía comprensivo y dispuesto a ayudar. "Pues al menos yo no sé qué pensar del bien", escribía, "si excluyo el gozo proporcionado por el gusto, si excluyo el proporcionado por las relaciones sexuales, si excluyo el proporcionado por el oído y si excluyo las dulces emociones que a través de las formas llegan a la vista".

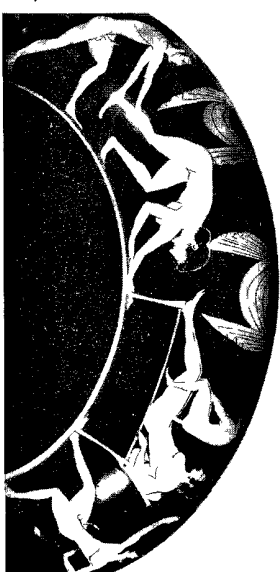
Epicuro nació en el año 341 a.C., en la verde isla de Samos, distante unas cuantas millas de la costa occidental de Asia Menor. Su afición a la filosofía fue temprana y desde los catorce años viajó para escuchar las lecciones del platónico Pánfilo y del filósofo atomista Nau-síanes. Pero descubrió que no podía estar de acuerdo con buena parte de lo que éstos enseñaban y, avanzada la veintena, decidió organizar sus pensamientos en su propia filosofía de vida. Se dice que escribió trescientos libros sobre casi todo, entre los que figuraban *Sobre el amor*, *Sobre la música*, *Sobre las obras justas*, *Sobre las formas de vida* (en cuatro libros) y *Sobre la naturaleza* (en treinta y siete libros), aunque, debido a una catástrofica sucesión de contratiempos, casi todos ellos se perdieron a lo largo de los siglos, con lo que su filosofía hubo de reconstruirse a partir de unos cuantos fragmentos supervivientes, junto con el testimonio de los epicúreos posteriores.

Lo que distinguía de inmediato su filosofía era el énfasis en la importancia del placer sensual. "El gozo es el principio y el fin de una vida dichosa", afirmaba Epicuro, confirmando lo que muchos ha-

bían pensado desde antiguo pero que rara vez había accipiado la filosofía. El filósofo confesaba su amor por los manjares exquisitos: "Principio y fin de todo bien es el placer del vientre. Pues todo lo cabal y todo lo deseado tienen su referencia en éste". Practicada de manera adecuada, la filosofía estaba llamada a ser nada menos que una guía de los placeres:

Y quien asegura o que todavía no le ha llegado o que ya se le ha pasado el momento de interesarse por la verdad es igual que quien asegura que todavía no le ha llegado o que ya se le ha pasado el momento de la felicidad.

Pocos filósofos han reconocido jamás con tanta franqueza su interés por un estilo de vida placentero. A muchos les sorprendió, especialmente cuando oyeron que Epicuro se había granjeado el respaldo de ciertas personas adineradas, primero en Lámpsaco, en Dardanelos, y luego en Atenas, y había invertido el dinero de éstas en la fundación de una institución filosófica cuyo objetivo era promover la felicidad. La escuela admitía tanto a hombres como a mujeres y les animaba a vivir y estudiar el placer en comunidad. La idea de lo que acontecía en el interior de la escuela resultaba a la par excitante y moralmente censurable.

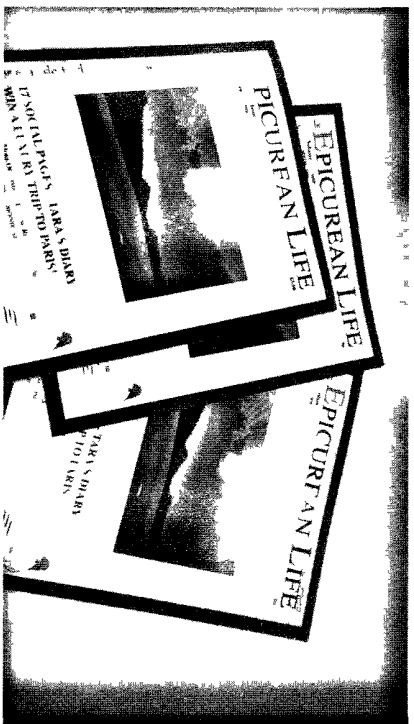


Eran frecuentes las filtraciones de epicúreos renegados que detallaban las actividades entre lección y lección. Timócrates, hermano de Metrodoro, socio de Epicuro, propagó el rumor de que éste tenía que vomitar dos veces al día de lo mucho que tragaba. Y Dió-

timo Estoico tomó la cruel iniciativa de publicar cincuenta cartas obscenas que, según decía, había escrito Epicuro cuando estaba borracho y en pleno frenesí sexual.

A pesar de estos ataques, las enseñanzas de Epicuro seguían ganando adhesiones. Se propagaron a lo largo y ancho del mundo mediterráneo. Se fundaron escuelas del placer en Siria, Judea, Egipto, Italia y Galia. Su filosofía siguió ejerciendo influencia durante los quinientos años siguientes y sólo habría de extinguirse de forma gradual a causa de la hostilidad de los terribles bárbaros y de los cristianos durante la decadencia del Imperio Romano en Occidente. Incluso entonces, el nombre de Epicuro se incorporó a muchas lenguas en forma adjetival, a modo de homenaje a sus intereses (*Diccionario de la Lengua Española, R.A.E.*: "epicúreo: sensual, voluptuoso, entregado a los placeres").

Husmeando en un quiosco de prensa londinense, 2.340 años después del nacimiento del filósofo, me topé con ejemplares de *Epicurean Life* [*Vida epicúrea*], una revista trimestral con artículos sobre hoteles, yates y restaurantes, impresa en un papel brillante cual manzana bien lustrosa.



El tenor de los intereses de Epicuro se sugería también en The Epicurean, un restaurante de una pequeña ciudad del condado de

Worcester, que ofrecía a su clientela, acomodada en los asientos de respaldo alto de un tranquilo comedor, una degustación de vieiras soasadas y arroz guisado con uvas.



La consistencia de las asociaciones provocadas por la filosofía de Epicuro a lo largo de los siglos, desde Diótimo Estoico hasta los editores de *Epicurean Life*, atestigüa el modo en que, una vez mencionada la palabra "placer", parece obvio lo que se implica. "¿Qué necesito para vivir feliz?", dista de antojarse una pregunta desafiante cuando el dinero no es problema.

Sin embargo, "¿qué necesito para vivir *con salud*?" puede ser más difícil de responder cuando, por ejemplo, sufrimos extraños dolores de cabeza recurrentes o una punzada en la zona del estómago después de cenar. Sabemos que existe un problema, pero puede resultar arduo averiguar su solución.

Para el dolor, la mente es propensa a imaginar extraños remedios: sanguijuelas, sangrías, ortigas guisadas, trepanaciones. Un dolor terrible late en las sienas y en la base de la cabeza, cual si el cráneo entero se hubiese colocado en una abrazadera apretándolo después. La cabeza parece a punto de estallar. Lo que intuitivamente se estima más urgente es permitir que entre el aire en el cráneo. El enfermo solicita a un amigo que apoye su cabeza sobre una mesa y haga una pequeña perforación en un lateral. Muere horas después de hemorragia cerebral.



Si consultar a un buen doctor suele considerarse aconsejable, pese a la ligübre atmósfera de muchas salas de espera de cirugía, ello se debe a que es probable que alguien que ha reflexionado profundamente sobre el funcionamiento del cuerpo llegue a conclusiones más convincentes sobre la forma de estar sanos que alguien que se ha dejado guiar por una corazonada. La medicina presupone una jerarquía entre la confusión del profano acerca de lo que le ocurre y el conocimiento más apropiado al alcance de los médicos que razonan de forma lógica. Los pacientes precisan de los médicos para compensar la falta, a veces fatal, de conocimiento de su propio cuerpo.

En el corazón mismo del epicureísmo acampa la idea de que somos tan torpes a la hora de responder intuitivamente a la pregunta "¿qué me hará feliz?" como a "¿qué me permitirá estar sano?". La respuesta que primero se nos viene a la cabeza tiene altas probabilidades de ser errónea. Nuestra alma no es más clara que nuestro cuerpo a la hora de explicar sus problemas y rara vez resultan más atinados en el terreno anímico nuestros diagnósticos intuitivos. La trepanación puede servir como símbolo de las dificultades para comprender nuestra dimensión psicológica tanto como la fisiológica.

Un hombre se siente insatisfecho. Le cuesta levantarse por la mañana y está distraído y malhumorado con su familia. Intuitivamente, echa la culpa a la ocupación que ha elegido y comienza a buscar una alternativa, pese al elevado coste que ello acarrea. Es la última vez que recurre a la *Visita a una antigua ciudad griega*.



Un herrero; un zapatero; un pescadero

Nuestro hombre decide rápidamente que sería feliz en el negocio del pescado, así que compra una red y un carro puesto en el mercado. Pese a todo, no cede su melancolía.

Como dice el poeta epicúreo Lucrecio, a menudo somos como un hombre que, "enfermo, no sabe la dolencia que padece".

Si nos ponemos en manos de los médicos es porque entienden más que nosotros de enfermedades. Por la misma razón, cuando nuestro espíritu está enfermo deberíamos recurrir a los filósofos y juzgarles según un criterio análogo:

Pues justamente como no asiste a la medicina ninguna utilidad si no busca eliminar las enfermedades de los cuerpos, igualmente tampoco a la filosofía si no busca expulsar la afección del alma.

Para Epicuro, la tarea de la filosofía consiste en ayudarnos a interpretar nuestras confusas sensaciones de congoja y deseo, y libramos así de planteamientos erróneos en aras de la felicidad. Deberíamos cesar de responder al primer impulso e investigar en cambio el grado de racionalidad de nuestros deseos, de acuerdo con un método interrogativo cercano al empleado por Sócrates para evaluar las definiciones éticas más de cien años atrás. Y así, Epicuro promete que, al ofrecernos diagnósticos de nuestro malestar, que a veces pueden antojárenos antintuitivos, la filosofía nos pondrá en el camino de los remedios superiores y de la auténtica felicidad.



Epicuro (341 a.C. - 270 a.C.)

Quienes oyeran los rumores debieron de quedarse perplejos al descubrir los auténticos gustos de los filósofos del placer. Nada de una grandiosa mansión. La comida era sencilla, Epicuro prefería el agua al vino y se contentaba con una comida a base de pan, verduras y olivas. "Mándame del queso envasado para que, cuando guste, pueda darme un lujo", pidió a un amigo. Tales eran los gustos de un hombre que había señalado el placer como objetivo vital.

No pretendía engañar. Su devoción por el placer era harto mayor de lo que hubiesen acertado a imaginar quienes le acusaban de celebrar orgías. Lo único que sucedía era que, tras el examen racional, había llegado a conclusiones sorprendentes sobre las auténticas fuentes de la vida placentera. Y, por fortuna para quienes careciesen de cuantiosos ingresos, todo apuntaba a que los ingredientes esenciales del placer, por muy escurridizos que fueran, no eran en absoluto caros.

LA FELICIDAD, UNA LISTA EPICÚREA DE ADQUISICIONES

1. *Amistad*

A su regreso a Atenas en 306 a.C., cuando contaba treinta y cinco años, se decidió por una curiosa solución doméstica. Localizó una casa grande a unos cuantos kilómetros del centro de Atenas, en el distrito de Melite, entre el mercado y el puerto del Pireo, y

se instaló allí con un grupo de amigos. Se le unieron Metrodoro y su hermana, el matemático Poliano, Hermarco, Leonteo y su esposa Temista, y un comerciante llamado Idomeneo, que no tardó en casarse con la hermana de Metrodoro. Había sitio suficiente en la casa para que cada uno de los amigos tuviera sus propios aposentos y estancias comunes para las comidas y las conversaciones.

Epicuro observaba que:

De todos los medios de los que se arma la sabiduría para alcanzar la dicha en la vida, el más importante con mucho es el tesoro de la amistad.

Hasta tal punto era Epicuro partidario de la buena compañía, que recomendaba hacer lo posible por no comer nunca en soledad:

Debes examinar con quiénes comes y bebes antes de conocer qué vas a comer y beber, porque llenarse de carne sin un amigo es vivir la vida del león o del lobo.

La casa de Epicuro semejaba una gran familia en la que, al parecer, no había lugar para la tristeza ni para la sensación de confinamiento, sino tan sólo para la simpatía y la amabilidad.

No existimos a menos que alguien sepa de nuestra existencia; cuanto decimos carece de significado hasta que alguien lo comprende, y estar rodeados de amigos equivale a la constante confianza de nuestra identidad; su conocimiento y su preocupación por nosotros poseen la facultad de arrancarnos de nuestra parálisis. Con sutiles comentarios, muchas veces jocosos, demuestran estar al tanto de nuestras manías y aceptarlas, con lo que se nos reconoce un lugar en el mundo. Podemos preguntarle “¿no es espantoso?” o “¿sientes alguna vez que...?” y sentirnos comprendidos, en lugar de toparnos por toda respuesta con un perplejo “no, no especialmente”, que, aunque estemos acompañados, puede hacer que nos sintamos tan solos como exploradores polares.

Los amigos de verdad no nos evalúan atendiendo a criterios mundanos; lo que les interesa es lo más íntimo de nosotros. Como padres ideales, a su amor por nosotros no le afecta nuestro aspecto ni nuestra posición en la jerarquía social, por lo que no tenemos ningún escrúpulo a la hora de vestir con ropas viejas o de confesar que este año hemos ganado poco dinero. Quizá el deseo de riquezas no debería entenderse siempre como meras ansias de vida fastuosa; tal vez pese más el deseo de sentirse apreciado y bien tratado. La razón de que persigamos la fortuna puede no ser otra que granjearnos el respeto y la atención de personas que, en otras circunstancias, nos mirarían sin vernos. Detectando nuestras necesidades fundamentales, Epicuro advertía que un puñado de auténticos amigos es capaz de dispensarnos el amor y el respeto que ni siquiera una fortuna puede reportarnos.

2. Libertad

Epicuro y sus amigos llevaron a cabo una segunda innovación radical. Con el fin de no verse obligados a trabajar para gente que no era de su agrado ni a satisfacer eventualmente caprichos humillantes se apartaron de las ocupaciones en los negocios del mundo ateniense (“hay que liberarse de la cárcel de la rutina y de la política”) e instauraron lo que bien podría describirse como una comuna, aceptando un estilo de vida más simple a cambio de la independencia. Tendrían menos dinero pero jamás se verían obligados a cumplir las órdenes de odiosos superiores.

Así pues, compraron un jardín próximo a su casa, un poco más allá de la vieja puerta de Dyllion, y cultivaron diversos vegetales para la cocina, probablemente *bition* (col), *krommyon* (cebolla) y *kinara* (de la familia de la moderna alcachofa, cuyo fondo era comestible, pero no así sus escamas). Su dieta no era lujosa ni abundante, pero sí sabrosa y nutritiva. Como explicaba Epicuro a su amigo Meneceo, “[el sabio] de la comida no prefiere en absoluto la más abundante sino la más agradable”.

La simplicidad no alectaba a la percepción que los amigos tenían de su categoría. Al distanciarse de los parámetros atenienses, habían dejado de juzgarse a sí mismos por un rasero material. No había por qué avergonzarse de la desnudez de las paredes y ningún beneficio reportaría hacer alarde del oro. Dentro de un grupo de amigos que vivían ajenos al meollo político y económico de la ciudad, nada había que demostrar en lo referido a las finanzas.

3. Reflexión

Existen pocos remedios para la ansiedad mejores que la reflexión. Al plasmar un problema por escrito o al airearlo en una conversación, dejamos que afloren sus aspectos esenciales. Y así, al conocer su naturaleza, eliminamos, si no el problema mismo, al menos las características secundarias que lo agravan: confusión, desubicación, sorpresa.

En el Jardín, conforme se iba haciendo conocida la comunidad de Epicuro, se estimulaba intensamente la reflexión. Muchos de sus amigos fueron escritores. Según Diógenes Laercio, Metrodoro escribió al menos doce libros, entre los que figurarían los desaparecidos *Apartado para la sabiduría* y *De la enfermedad de Epicuro*. En las estancias comunes de la casa de Melite y en el huerto debieron de contar con continuas oportunidades de someter asuntos a examen con personas tan inteligentes como comprensivas.

A Epicuro le preocupaba en especial que tanto sus amigos como él aprendieran a analizar sus ansiedades concernientes al dinero, la muerte y lo sobrenatural. Epicuro defendía que, si pensáramos racionalmente en la mortalidad, nos daríamos cuenta de que nada hay sino olvido tras la muerte, que "lo que con su presencia no molesta sin razón alguna hace sufrir cuando se espera". Resulta absurdo alarmarse por anticipado a causa de un estado que nunca experimentaremos:

Pues no hay nada temible en el hecho de vivir para quien ha comprendido auténticamente que no acontece nada temible en el hecho de no vivir.

El análisis sereno apaciguaba el espíritu. Ahorraba a los amigos de Epicuro las furivas vislumbres de dificultades que les habrían atormentado en el entorno irreflexivo allende el Jardín.

Desde luego, es poco probable que la riqueza pueda hacernos desdichados. Ahora bien, la clave de arco de la argumentación de Epicuro es que, si tenemos dinero sin amistad ni libertad ni vida reflexiva, *nunca seremos felices de verdad*. Y si gozamos de estas últimas, entonces, aun careciendo de fortuna, *nunca seremos infelices*.

Con el fin de subrayar lo que resulta esencial para la felicidad y aquello a lo que cabe renunciar, sin grandes pesares, en caso de que se nos niegue la prosperidad a causa de la injusticia social o el desorden económico, Epicuro dividió nuestras necesidades en tres categorías:

De los deseos, unos son naturales y necesarios y otros naturales y no necesarios, y otros ni naturales ni necesarios sino que resultan de una opinión sin sentido.

LO QUE ES Y LO QUE NO ES ESENCIAL PARA LA FELICIDAD

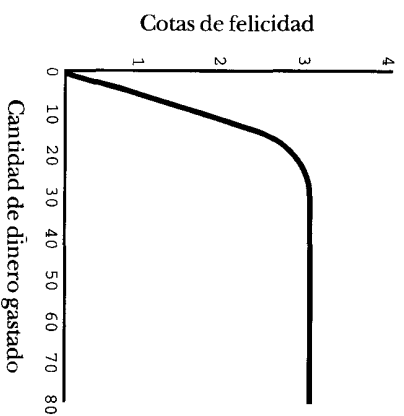
<i>Natural y necesario</i>	<i>Natural pero innecesario</i>	<i>Ni natural ni necesario</i>
Amigos	Gran mansión	Fama
Libertad	Baños privados	Poder
Reflexión (sobre las múltiples fuentes de la ansiedad: muerte, enfermedad, pobreza, sustitución)	Banquetes	
	Sirvientes	
	Pescado, carne	
Comida, cobijo, ropa		



Crucial para los incapaces de hacer dinero o los temerosos de perderlo, la división tripartita de Epicuro sugiere que la felicidad depende de ciertos complejos atributos psicológicos, mas es relativamente independiente de los bienes materiales, más allá de los medios requeridos para hacerse con algo de ropa de abrigo, un habitáculo y algo de comida, un repertorio de prioridades diseñado para dar que pensar a quienes equiparan la felicidad a la fructificación de grandes planes financieros y la desdicha a los ingresos modestos.

Por expresar en un gráfico la relación entre dinero y felicidad, la capacidad que el dinero posee de proporcionar felicidad ya está presente en los salarios bajos y no se incrementa en los más altos. Con mayores desembolsos no dejaremos de ser felices, pero Epicuro insiste en que *no sobrepasaríamos* por esta vía las cotas de felicidad ya accesibles a quienes poseen ingresos limitados.

RELACIÓN ENTRE FELICIDAD Y DINERO PARA QUIEN GOZA DE AMISTAD, LIBERTAD, ETCÉTERA



Este análisis es deudor de una particular concepción de la felicidad. Para Epicuro, somos felices si no padecemos dolor *activamente*. Dado que sufrimos dolor de forma activa si carecemos de alimento

y de ropa, hemos de disponer del dinero suficiente para comprarlos. Pero sufrimiento es un término demasiado fuerte para describir lo que sucedería si estuviésemos obligados a llevar una chaqueta corriente y moliente en lugar de una de cachemir, o a comer un bocadillo en lugar de vieiras. De ahí el argumento que reza:

Los gustos sencillos producen igual satisfacción que un tren de vida suntuoso, siempre y cuando sea eliminado absolutamente todo lo que hace sufrir por falta de aquello.

El factor decisivo de nuestro estado anímico no puede estribar en que nuestro tipo de comida habitual sea el de la izquierda o el de la derecha.



De este modo, la consumición de carne no elimina molestia alguna de la naturaleza ni tampoco lo que, por inacabado, nos lleva al dolor. (...) Porque no apunta al mantenimiento de la vida, sino a la variedad de placeres, de un modo parecido a los placeres venéreos y a la bebida de vinos extranjeros, sin los que nuestra naturaleza puede pasar.

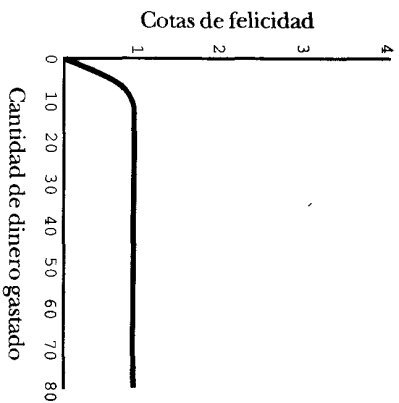
Puede resultar tentador atribuir semejante menosprecio del lujo al primitivo repertorio de productos a disposición de los ricos en la subdesarrollada economía de la Grecia helenística. No obstante, el argumento conserva su vigencia al reparar en el desequilibrio

brio en la relación precio-felicidad de los productos de los últimos tiempos.



No seríamos felices con el vehículo de la izquierda pero sin amigos; con una casa de campo pero sin libertad; con sábanas de lino pero con excesiva ansiedad como para dormir. En la medida en que se desatendan las necesidades esenciales no materiales, la curva de la felicidad se mantendrá obstinadamente baja en la gráfica.

RELACIÓN ENTRE FELICIDAD Y DINERO PARA QUIEN CARECE DE AMIGOS, DE LIBERTAD, ETCÉTERA



A quien un poco no basta, a ese nada le basta.

Para evitar adquirir lo que no precisamos o lamentarnos por lo que no está a nuestro alcance deberíamos preguntarnos con todo el rigor, en el momento en que descanos un artículo costoso, si hacemos bien

en desearlo. Tendríamos que llevar a cabo una serie de experimentos mentales en los que nos imagináramos transportados en el tiempo hasta el momento en que nuestros deseos se hubieran hecho realidad, con el fin de calibrar nuestro probable grado de felicidad:

Ante cualquier deseo debemos formularnos la siguiente cuestión: ¿qué me sucederá si se cumple el objeto de mi deseo y qué si no se cumple?

Un método que, aunque no pervivan ejemplos al respecto, debería de haber seguido al menos cinco pasos que, sin hacerles injusticia, pueden esquematizarse en el lenguaje de un manual de instrucciones o de un libro de cocina.

1. Identifíquese un proyecto para alcanzar la felicidad.

Para ser feliz en vacaciones tengo que vivir en una casa de campo.

2. Imagínese la posibilidad de que el proyecto resulte falso. Búsquense excepciones al presunto vínculo entre el objeto deseado y la felicidad. ¿Puede que, aun poseyendo el objeto deseado, no seamos felices? ¿Cabe ser feliz sin el objeto deseado?

¿Es posible que, después de gastarme el dinero en una casa de campo, no logre la felicidad?

¿Puedo ser feliz en vacaciones sin gastar tanto dinero como el que invertiría en una casa de campo?

3. Si se halla alguna excepción, entonces el objeto deseado no puede ser condición necesaria y suficiente de la felicidad.

Es posible pasar un tiempo desdichado en una casa de campo si, por ejemplo, me siento solo y sin amigos.

Puedo ser feliz en una tienda de campaña si, por ejemplo, estoy con alguien a quien quiero y siento que me aprecia.

4. Para que resulte apropiado para producir felicidad es preciso matizar el proyecto inicial dando cuenta de las excepciones.

En la medida en que pueda ser feliz en una costosa casa de campo, ello dependerá de que esté con alguien a quien quiera y sienta que me aprecia.

Puedo ser feliz sin gastar dinero en una casa de campo siempre que esté con alguien a quien quiera y sienta que me aprecia.

5. Las auténticas necesidades pueden antojarse ahora muy distintas del confuso deseo inicial.

La felicidad depende en mayor medida de la buena compañía que de la posesión de una casa de campo bien decorada.



No basta la inmediatez del alma ni orgánica alegría que merezca tal calificativo ni la más grande riqueza que exista.

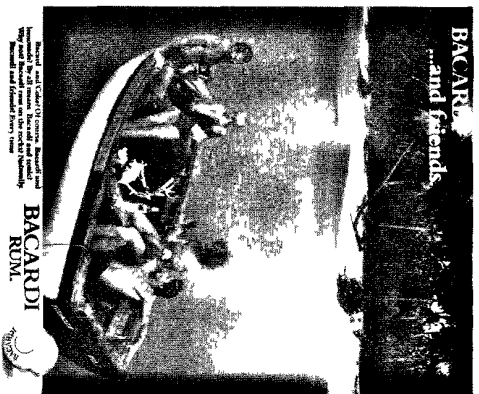
Entonces, si las cosas caras no pueden reportarnos un gozo significativo, ¿por qué nos atraen tan poderosamente? Por un error similar al de aquel que, aquejado de migraña, se perfora un lateral del cráneo: porque los artículos caros pueden antojársenos soluciones plausibles a necesidades que no acertamos a comprender. Los objetos mimetizan en el plano material aquello que precisamos en el psicológico. Nos atraen unas estanterías nuevas cuando lo que necesitamos reorganizar es nuestra mente. En sustitución del consejo de un buen amigo, nos compramos una chaqueta de cachemir.

No somos los únicos responsables de nuestras confusiones. Nuestra débil comprensión de nuestras necesidades se agrava por lo que Epicuro designaba como la "opinión sin sentido" de quienes nos rodean, la cual no refleja la jerarquía natural de nuestras necesidades, enfatizando el lujo y las riquezas, y rara vez la amistad, la libertad y la reflexión. La prevalencia de la opinión sin sentido no es mera coincidencia. A las empresas comerciales les interesa desvirtuar nuestra jerarquía de necesidades, con el fin de promover una visión materialista de los bienes, minimizando la importancia de lo invendible.

Y la manera de seducirnos pasa por la astuta asociación de los artículos superfluos con esas otras necesidades olvidadas.



Puede que acerbemos haciéndonos con un todo terreno cuando, para Epicuro, lo que andábamos persiguiendo era la libertad.



Quizá lo que queremos sea un aperitivo pero, para Epicuro, era amistad lo que buscábamos.



Tal vez adquiramos un sofisticado equipamiento para el baño aunque, para Epicuro, es en la reflexión donde encontraríamos la calma.

Para contrarrestar el poder de las imágenes lujosas, los epicúreos reconocían la importancia de la publicidad.

En torno al año 120 de nuestra era, en el mercado central de Oinoanda, una ciudad de diez mil habitantes en el extremo suroccidental de Asia Menor, se levantó una enorme pared de piedra de ochenta metros de longitud y casi cuatro metros de altura y se llenó de inscripciones con eslóganes epicúreos para la atención de los compradores:

Las comidas y bebidas lujosas (...) en modo alguno liberan del perjuicio ni producen un saludable estado para la carne.

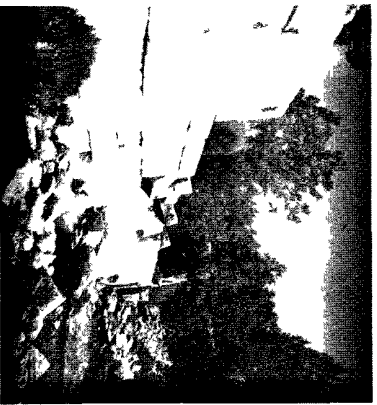
Hemos de ver la riqueza más allá de lo que es natural como de no mayor utilidad que el agua para un depósito que está lleno hasta rebosar.

El verdadero valor no lo generan ni el teatro ni los baños ni los perfumes ni los ungüentos (...) sino la ciencia natural.

El muro lo había financiado Diógenes, uno de los más adinerados ciudadanos de Oinoanda, en un intento de compartir con sus conciudadanos los secretos de la felicidad que había descubierto en la filosofía de Epicuro cuatrocientos años después de que éste y sus amigos abriesen el Jardín en Atenas. Tal como explicaba en una esquina del muro:

Habiendo ya alcanzado el ocaso de mi vida (hallándome casi a punto de partir de este mundo, como corresponde a mi vejez), era mi deseo, antes de que me sorprendiera la muerte, componer un hermoso himno con el que celebrar la plenitud del placer y ayudar así a quienes poseen una noble constitución. Pues bien, si sólo una persona, o dos o tres o cuatro o cinco o seis (...) se hallasen en apuros, me dirigiría a ellos individualmente (...) mas como la mayoría de la gente padece una enfermedad común, cual si de una plaga se tratase, con sus falsas nociones sobre las cosas, y dado que su número va en aumento —pues, en recíproca emulación, cogen la enfermedad los unos de los otros, como los corderos— (...) quisiera usar esta *stoa* para anunciar públicamente las medicinas que traen la salvación.

El macizo muro de piedra caliza contenía unas veinticinco mil palabras que anunciaban todos los aspectos del pensamiento de Epicuro, mencionando la importancia de la amistad y del examen de las ansiedades. A los habitantes que hacían sus compras en las tiendas de Oinoanda se les advertía, con todo lujo de detalles, que poca felicidad habría de reportarles esa actividad.



El predominio de la publicidad no alcanzaría cotas tan elevadas si no fuésemos unas criaturas tan sugestionables. Deseamos las cosas cuando se exhiben bellamente en los muros, y nuestro interés se desvanece cuando pasan desapercibidas o no se habla bien de ellas. Lucrecio lamentaba el modo en que uno "apetece las cosas más de oídas / que consultando a sus sentidos mismos".

Por desgracia, no hay escasez de imágenes desecables de artículos de lujo y de ambientes costosos; menos abundan las de escenarios e individuos corrientes y molientes. No se nos anima demasiado a prestar atención a las pequeñas satisfacciones, tales como jugar con un hijo, charlar con un amigo, pasar la tarde al sol, tener limpia la casa, comer un bocadillo de queso con pan fresco ("mándame del queso envasado para que, cuando guste, pueda darme un lujo"). No son éstos los ingredientes celebrados en las páginas de *Epicurean Life*.

El arte puede contribuir a corregir esta tendencia. Lucrecio dio solidez a la epicúrea defensa intelectual de la simplicidad, ayudándonos, en superlativos versos latinos, a sentir el placer de las cosas poco costosas:

Veniens cūn p̄m̄as cosas son precisas para ahuyentar del cuerpo los dolores, y bañarle en delicias abundantes, que en la nativa alicia economiza. Si no se ven magnificas estatuas, de cuyas diestras juveniles cuelguen lamparras encendidas por las salas que nocturnos banquetes iluminan, ni el palacio con plata respandeece, ni reluce con oro, ni retumba el artesón dorado con las lirras; se desquitan, no obstante, allá tendidos en tierra grama, cerca de un arroyo, de algún árbol copudo sombreados, a cuyo pie disfrutan los placeres que cuestan poco; señaladamente si el tiempo ríe y primavera esparce flores en la verdura de los campos.	<i>Urgo corporum ad naturam pauca videmus esse opus omnino, quae demant cūbique dolorem, delicias quoque ubi multas substermere possunt gratius interdam, neque natura ipsa requirit, si non aurea sunt iuuenum simulacra per aedas lampadas igniferas manibus retinentia dextris, humana nocturnis epulis ut suppedentur, nec domus argenteo fulget auroque renidet nec cithararum reboant laqueata aurataque templa, cum tamen inter se prostrati in gramine molli propter aquae rivum sub ramis arboris altae non magnis optibus iucunde corpora curant, praesertim cum tempestas abridet et anni tempora conspergunt viridantis floribus herbas.</i>
--	--

Resulta complicado evaluar el impacto del poema de Lucrecio sobre la actividad comercial del mundo grecorromano. Es difícil saber si los compradores de Oinoanda descubrieron lo que necesitaban y dejaron de comprar lo que no precisaban a causa de aquel gigantesco anuncio plantado ante ellos. Sin embargo, cabe concebir que una campaña publicitaria epicúrea bien montada tuviese el poder de precipitar el colapso económico global. Si tenemos en cuenta que, para Epicuro, la mayor parte de los negocios estimulan deseos innecesarios en la gente, la cual no acierta así a comprender sus auténticas necesidades, los niveles de consumo se dinamitarían si nos conociésemos mejor a nosotros mismos y apreciásemos la simplicidad en lo que vale. Ello no causaría a Epicuro ninguna turbación:

La pobreza, medida según el rasero del fin asignado a nuestro ser, es una riqueza enorme, y una riqueza no limitada es una pobreza enorme.

Nos vemos así aborados a una elección: por un lado, las sociedades que estimulan deseos innecesarios logrando, en consecuencia, una extraordinaria fortaleza económica; y por otro lado, las sociedades epicúreas que garantizarían las necesidades materiales esenciales pero no elevarían jamás los estándares de vida por encima del nivel de subsistencia. En un mundo epicúreo, no habría monumentos colosales ni avances tecnológicos y serían pocos los incentivos para comerciar con continentes lejanos. Una sociedad en la que las necesidades de la gente fuesen limitadas sería también una sociedad de escasos recursos. Y, sin embargo, si damos crédito al filósofo, tal sociedad no sería infeliz. Lucrecio articulaba la disyuntiva. En un mundo sin valores epicúreos:

Así en vano se afana el hombre siempre / y de continuo se atormenta en vano, / y en cuidados superfluos gasta el tiempo, / porque no pone límite al deseo, / y porque no conoce hasta qué punto / el placer verdadero va creciendo.

Si bien, al mismo tiempo:

Esto es lo que ha lanzado poco a poco / entre borrascas a la vida humana.

Podemos imaginar cuál sería la respuesta de Epicuro. Por impresionantes que sean nuestras borrascosas empresas, el único modo de evaluar sus méritos es de acuerdo con el placer que reportan:

Pues hemos comprendido que ése [el gozo] es el bien primero y congénito a nosotros, y condicionados por él emprendemos toda elección y repulsa y en él terminamos, al tiempo que calculamos todo bien por medio del sentimiento como si fuera una regla.

Y, dado que el incremento en la riqueza de las sociedades no parece garantizar el aumento de felicidad, Epicuro habría sugerido que las necesidades cubiertas por los bienes costosos no pueden ser aquellas de las que depende nuestra felicidad.

LA FELICIDAD, UNA LISTA DE ADQUISICIONES

1. Una cabaña.

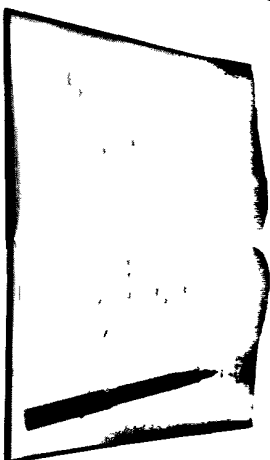
2.



3. Huir de los superiores, de las actitudes condescendientes, de las luchas internas y de la competencia:



3. Relección.



4. Una reencarnación de la *Madonna* de Giovanni Bellini (de la Galería dell'Accademia de Venecia) cuya melancólica expresión contrasta con su agudo sentido del humor y con su espontaneidad, y que se vestirá con fibras artificiales de la sección de ofertas de grandes almacenes modestos.



La felicidad puede ser difícil de alcanzar. Los principales obstáculos no son principalmente económicos.

CONSOLACIÓN PARA LA FRUSTRACIÓN

Tras unos años antes de pintar *La muerte de Sócrates*, Jacques-Louis David se ocupaba de otro antiguo filósofo que se enfrentó a su final con una serenidad extraordinaria, en medio de las lágrimas histéricas de amigos y familiares.



La muerte de Séneca, pintada en 1773 por David a sus veinticinco años, representa los últimos momentos del filósofo estoico, en una villa de las afueras de Roma, en abril del año 65 d.C. Unas horas antes, llegaba a la casa un centurión con instrucciones del emperador para que Séneca se quitara la vida de inmediato. Se había descubierto una conspiración para usurpar el trono al emperador Nerón, que contaba por entonces veintiocho años y que, maniaco y desenfrenado, perseguía la venganza indiscriminada. Aunque no existían evidencias de que Séneca estuviese vinculado a la conspiración, a pesar de haber ejercido de tutor imperial durante cinco años y de fiel ayudante durante una década, Nerón ordenó su muerte por añadidura. Por entonces había hecho asesinar ya a su hermanastro

Británico, a su madre, Agripina, y a su esposa. (O tal vez se había deshecho de un buen número de senadores y de soldados convirtiéndolos en pasto de cocodrilos y leones, y había estado cantando mientras Roma se consumía entre las llamas del gran incendio del 64.

Cuando tuvieron noticia de las órdenes de Nerón, los compañeros de Séneca palidecieron y se pusieron a llorar, pero el filósofo, según el relato de Tácito leído por David, permaneció impertérrito y se afanó en contener las lágrimas y restablecer el valor de los suyos:

Les pregunta dónde están los preceptos de la filosofía, dónde los razonamientos por tantos años meditados frente al destino. ¿A quién había pasado desapercibida la crueldad de Nerón? Asesinados su madre y su hermano —les decía—, ya nada le faltaba sino añadir a esas muertes la de su educador y maestro.

Se volvió a su mujer, Paulina, la abrazó con ternura (“muy diferente de su imperturbabilidad filosófica”, comenta Tácito) y le pidió que hallase consuelo en su vida bien empleada. Mas ella no podía soportar la idea de una existencia sin él y le pidió permiso para cortarse las venas. Séneca no se opuso a su deseo:

No me mostraré envidioso ante un ejemplo así. Sea la fortaleza de esta muerte tan valerosa igual por parte de ambos, pero tu final merecerá más gloria.

Pero, puesto que el emperador no deseaba aumentar su reputación de crueldad, cuando los guardias advirtieron que Paulina se había llevado un cuchillo a las venas se lo quitaron contra su voluntad y le vendaron las muñecas.

El suicidio de su esposo empezó a fallar. La sangre no fluía con la suficiente rapidez de su cuerpo entrado en años, incluso después de cortarse las venas de los tobillos y de detrás de las rodillas. Así pues, en tímida emulación de aquella muerte en Atenas 464 años atrás, Séneca pidió a su médico que preparase una copa de cicuta. Desde antaño venía considerando a Sócrates el paradigma de cómo

es posible alzarse, mediante la filosofía, por encima de las circunstancias externas. En una carta escrita unos años antes del mandato de Nerón había justificado su admiración:

En casa, ¡con qué sufrimientos no fue probado!; recordemos a su mujercita de carácter cruel, de lengua procaz, o a sus hijos rebeldes. (...) Fuejercita de casa, en cambio, vivió en la guerra, o bajo la tiranía o en una forma de libertad más inhumana que la guerra o la tiranía. (...) Tales infortunios perturbaban tan poco el ánimo de Sócrates que ni siquiera alteraron su semblante. ¡Oh gloria ésta admirable y singular! Hasta el último momento nadie contempló a Sócrates ni más alegre, ni más triste; se mantuvo igual en tan gran desigualdad de la fortuna.

Pero el deseo de Séneca de seguir los pasos del ateniense fue en vano. Se bebió la cicuta, mas ésta no le hizo efecto. Después de dos tentativas infructuosas, pidió que le instalaran en un baño de vapor, que le fue ahogando hasta una muerte lenta, tormentosa pero ecuaníme, no turbado por las perturbaciones de Fortuna.

La versión rococó de la escena a cargo de David no fue la primera ni la más lograda. Séneca tenía más aspecto de pachá recostado que de filósofo moribundo. Paulina, con el pecho derecho adelantado, lucía un atuendo más propio de una gala de ópera que de la Roma imperial. No obstante, el modo en que David plasmó aquel momento encajaba, por torpemente que fuese, en una larga historia de admiración por la manera en que los romanos soportaban los horrores del destino.



Loyset Liecler, 1462



Rubens, 1608



José de Ribera, 1632



Luca Giordano, c. 1680

Aunque sus deseos habían entrado en conflicto extremado y repentino con la realidad, Séneca no había sucumbido a las fragilidades ordinarias, afrontando con dignidad las espantosas exigencias de la realidad. Mediante su muerte, Séneca había contribuido a crear, junto con otros pensadores estoicos, una sólida asociación entre la propia palabra "filosofía" y una forma templada y serena de hacer frente a los desastres. Desde el primer momento, había concebido la filosofía como una disciplina al servicio de la humana superación de los conflictos entre deseo y realidad. Según lo referido por Tácito, la respuesta de Séneca a sus sollozantes compañeros consistió en preguntarles, cual si ambas fuesen esencialmente la misma, dónde había ido a parar su *filosofía* y dónde su resolución contra los inminentes infortunios.

A lo largo de su vida, Séneca había encarado y testimoniado en su entorno desastres excepcionales. Los terremotos habían sacudido Pompeya; Roma y Lugdunum* se habían consumido bajo las llamas; el pueblo de Roma y su imperio habían estado sometidos a Nerón y, antes de éste, a Calígula o, según el acertado calificativo de Suetonio, al "monstruo" que, en cierta ocasión, había exclamado: "¡Ojalá el pueblo romano tuviera una sola cerviz!".

Tampoco se libró Séneca de las pérdidas personales. Se formó para la carrera política pero a los veintitantos años padeció una pre-sunta tuberculosis, que le duró seis años y le sumió en una depresión suicida. Su tardío ingreso en política coincidió con el ascenso

* Actualmente Lyon. (N. del T.)

de Calígula al poder. Incluso tras el asesinato del monstruo en el año 41, su posición siguió siendo precaria. Una conspiración de la emperatriz Mesalina, en la que Séneca no tuvo nada que ver, le hizo caer en desgracia y le valió ocho años de exilio en la isla de Córcega. Cuando por fin volvió a ser llamado a Roma, fue para ocupar, en contra de su voluntad, el puesto más fatídico de toda la administración imperial: tutor de Lucius Domitius Nero Claudius, el hijo de Agripina, de doce años de edad, quien quince años más tarde le ordenaría quitarse la vida delante de los suyos.

Séneca sabía por qué había sido capaz de soportar las ansiedades:

Pongo en el haber de la filosofía mi restablecimiento, mi recuperación; a ella le debo la vida, nada menos.

Sus experiencias habían puesto a su disposición un completo diccionario de frustraciones y su intelecto una serie de respuestas a ellas. Años de filosofía le habían preparado para aquella catastrófica jornada en que el centurión de Nerón había llamado a la puerta de la villa.

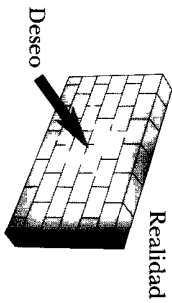


Doble herma de Séneca y Sócrates

DICCIONARIO SENEQUISTA DE LAS FRUSTRACIONES

Introducción

Aunque el territorio de la frustración puede ser vasto, desde un tropézón hasta una muerte prematura, en el corazón de toda frustración anida una estructura básica: la colisión de un deseo con una realidad inquebrantable.



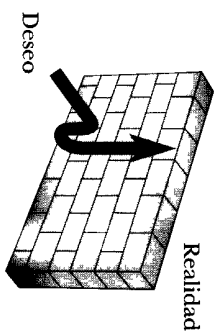
Las colisiones comienzan en la primera infancia, con el descubrimiento de que las fuentes de nuestra satisfacción están fuera de nuestro control y de que el mundo no se amolda fielmente a nuestros deseos.



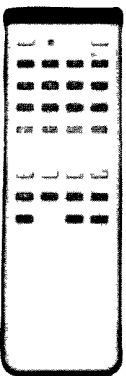
Sin embargo, para Séneca, si alguna posibilidad tenemos de alcanzar la sabiduría es aprendiendo a no agravar la terquedad del mundo mediante nuestras propias reacciones, con arrebatos de furia, autocompasión, ansiedad, amargura, fariseísmo o paranoia.

Una misma idea es recurrente a lo largo y ancho de su obra: que soportamos mejor aquellas frustraciones que comprendemos y para las que nos hemos preparado, mientras que nos causan más daño aquellas que menos esperábamos y que no acertamos a entender. La filosofía ha de reconciliarnos con las auténticas dimensiones de la realidad, para así ahorrarnos, si no la propia frustración, al menos la corte de emociones perniciosas que la acompañan.

Su tarea consiste en preparar para nuestros deseos un aterrizaje lo más suave posible contra el inquebrantable muro de la realidad.



La colisión infantil fundamental. No somos capaces de entrar el mando a distancia o las llaves, la carretera está cortada, el restaurante lleno, así que damos portazos, arrancamos plantas y berreamos.



1. El filósofo la interpretaba como una especie de locura:

No hay camino más rápido hacia la locura. [Muchos] (...) invocan la muerte para sus hijos, la pobreza para sí mismos, la ruina para su casa, y dicen que no se encolerizan, igual que los locos dicen que están cuerdos. Enemigos para los amigos y de poca confianza para los íntimos, olvidados de las leyes (...) todo lo llevan a cabo por la violencia. (...) Ha hecho presa en ellos el mayor de los males, superior a todos los vicios.

2. En momentos de más tranquilidad, puede que los furiosos pidan disculpas y expliquen que eran presa de un poder superior a ellos, es decir, más fuerte que su razón. "Ellos", su personalidad racional, no pretendían insultar y lamentan haber gritado; se hicieron con el control oscuras fuerzas interiores. Por esta vía, el furioso apela a una concepción predominante de la mente, según la cual la facultad racional, sede del yo verdadero, se representa como ocasionalmente asaltada por sentimientos pasionales con los que la razón no se identifica ni puede, por ende, considerarse responsable.

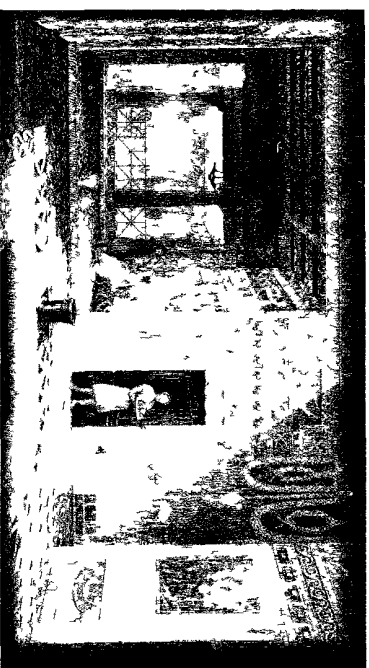
Esta interpretación se opone frontalmente a la idea que Séneca tiene de la mente, según la cual la ira no sería el resultado de una erupción incontrolable de las pasiones, sino de un error de razonamiento básico y subsanable. Concede que la razón no siempre gobierna nuestras acciones: si nos salpican con agua fría, nuestro cuerpo no nos da más opción que tiritar; asimismo, el chasquido de dedos delante de nuestros ojos nos obliga a parpadear. Ahora

bien, la ira no se inscribe en esta categoría de movimientos físicos involuntarios y sólo puede desatarse a costa de ciertas *ideas* sostenidas racionalmente; bastará con cambiar tales ideas para modificar nuestra propensión a la ira.

3. A juicio de Séneca, lo que nos pone furiosos son nuestras concepciones peligrosamente optimistas sobre el mundo y sobre los demás.

1. Lo que consideramos normal determina de manera decisiva hasta qué punto reaccionaremos mal ante la frustración. Podemos sentirnos frustrados porque llueve, pero nuestra familiaridad con los chaparrones hace poco probable que reaccionemos a uno con furia. Nuestras frustraciones se ven atenuadas por lo que comprendemos que cabe aguardar del mundo, por nuestra experiencia de lo que es normal esperar. No montamos en cólera cada vez que nos niegan el objeto deseado sino sólo cuando nos consideramos merecedores de él. Nuestros mayores accesos de furia brotan de los eventos que violan nuestra interpretación de las reglas fundamentales de la existencia.

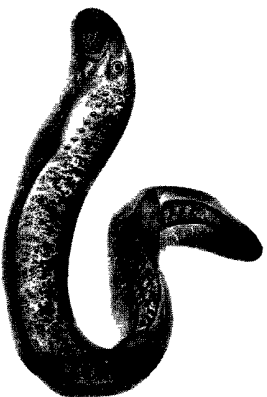
5. Con dinero, uno podía contar con gozar de una vida confortable en la Roma antigua. Muchos de los amigos de Séneca poseían grandes mansiones en la capital y villas campestres. Contaban éstas con baños, jardines de columnas, fuentes, mosaicos, frescos y lechos dorados. Disponían de séquitos de esclavos que preparaban la comida, cuidaban de los niños y se ocupaban del jardín.



6. No obstante, se apreciaban entre los privilegiados colas de furia insólitamente altas. "La felicidad alimenta la cólera", escribía Séneca al observar cómo sus adineradas amistades maldecían la vida por no haberles dado lo que esperaban.

Séneca sabía de un tal Vedius Pollio, un amigo rico del emperador Augusto, a cuyo esclavo se le había caído en cierta ocasión una bandeja con copas de cristal en el transcurso de una fiesta. Vedius odiaba el ruido del cristal al romperse y se puso tan furioso que ordenó arrojar al esclavo a un estanque con lampreas.

7. Semejantes arrebatos de cólera nunca exceden los límites de lo explicable. Vedius Pollio estaba furioso por un motivo identificable: porque creía en un mundo en el que las copas no se rompen en las fiestas. Chillamos cuando no encontramos el mando a distancia debido a una implícita creencia en un mundo en el que los mandos no se despidan. La causa de la furia es la convicción, casi cómica en su génesis optimista —por trágicos que puedan ser sus efectos— de que determinada frustración no figuraba en el contrato de la vida.



8. Deberíamos ser más cuidadosos. Séneca trataba de ajustar la escala de nuestras expectativas con el fin de que no vociferásemos tanto cuando éstas se vieran defraudadas:

Si la comada se retrasa unos minutos:

¿Qué necesidad hay de volcar la mesa? ¿De dar golpes a las copas? ¿De lanzarse contra las columnas?

Si oímos algún ruido:

Pues, ¿qué razón hay para que la tos de alguien, un estornudo, o una morsa ahuyentada con pocos cuidados nos lleve a encolerizarnos, o un perro que nos planta cara, una llave que se cae de las manos de un esclavo descuidado?

Si algo perturba la calma del comedor:

¿Por qué gritas? ¿Por qué vociferas? ¿Por qué pides los azotes en medio de la cena si los esclavos hablan?

Hemos de reconciliarnos con la imperfección inexorable de la existencia:

En efecto, ¿es algo extraño el que los malvados cometan malas acciones? ¿Es una novedad el que el enemigo dañe, el amigo ofenda, el hijo tenga un deslíz, el esclavo obre mal?

Dejaremos de estar tan furiosos cuando dejemos de esperar tanto.



Comoción

Un avión de las líneas aéreas suizas, con 229 pasajeros a bordo, despega a su hora de Nueva York con rumbo a Ginebra. A cincuenta minutos del aeropuerto Kennedy, cuando las azafatas recorren con sus carros los pasillos del McDonald Douglas MD-11, el avión desaparece del radar. La gigantesca máquina, cuyas alas miden cada una cincuenta y dos metros de largo, se estrella contra los placidos mares de Halifax, Nueva Escocia, y todos sus pasajeros fallecen. Los grupos de rescate hablan de la dificultad de identificar a quienes, tan sólo unas horas antes, eran seres humanos con vidas y planes. Se descubren carteras que flotan sobre las aguas.



1. Si no reparamos en el riesgo de súbitos desastres y pagamos un precio por nuestra inocencia es porque la realidad comprende dos características cruelmente desconcertantes: por una parte, continuidad y seguridad durante generaciones; por otra parte, cataclismos no anunciados. Nos descubrimos escindidos entre una plausible invitación a asumir que el día de mañana será más o menos igual que hoy y la posibilidad de enfrentarnos a un suceso espantoso después del cual nada volverá a ser lo mismo. Consciente de los poderosos alicientes que nos llevan a ignorar lo segundo, Séneca invocaba a una diosa.

2.

ff



Se la podía ver en el reverso de muchas monedas romanas, sosteniendo en una mano una cornucopia y en la otra la palanca de mando de un timón. Era hermosa, solía vestir una túnica liviana y esbozar una tímida sonrisa. Su nombre era Fortuna. Fue en su origen una diosa de la fertilidad, la primogénita de Júpiter, y en su honor se celebraba un festival el 25 de mayo y se erigieron templos por toda Italia a los que acudían los campesinos que reclamaban la lluvia. Pero sus competencias se habían ido ampliando de forma gradual y se la había llegado a asociar con el dinero, el progreso, el amor y la salud. La cornucopia simbolizaba su capacidad de conceder favores, mientras que la palanca de timón era símbolo de esa otra facultad más siniestra de cambiar los destinos. Lo mismo podía esparcir dones que dar un golpe de timón con una velocidad aterradora, para vernos morir atragantados con una espina o asistir a nuestra desaparición en un corrimiento de tierras, siempre con su sonrisa imperturbable.

3. Dado que nos hiere más lo que no esperamos y puesto que hemos de esperar cualquier cosa (“nada existe que la fortuna no haya intentado”), Séneca propone que tengamos siempre en mente la posibilidad del desastre. Nadie debería emprender un viaje en coche, o bajar las escaleras, o despedirse de un amigo, sin una conciencia de las posibles fatalidades; que Séneca habría deseado que no fuese espantosa ni más dramática de lo necesario.



Nada hoy que no deba ser previsto; nuestro ánimo anticiparse a todo acontecimiento y pensar no ya en lo que suele suceder, sino en todo lo que puede suceder.

4. Para ver con claridad lo poco que hace falta para desmoronarse hasta con cogernos la muñeca y estudiar tantes el pulso sanguíneo por nuestras venas frágiles;

¿Qué es el hombre? Un recipiente quebradizo a cual cualquier sacudida. (...) Un cuerpo endeble y frágil, enfeno por su misma naturaleza, necesitado de la ayuda nado a todas las insolencias de la suerte.

5. Lugdunum era uno de los asentamientos romancros de la Galia. En la confluencia de los ríos Saona y frutaba de una ubicación privilegiada como encruc comerciales y militares. Contaba la ciudad con elegantes, y con una casa de la moneda perteneciente al tonces, en agosto del año 64, se escapó una chispa en convertirse en un fuego que se propagó por las es mientras los habitantes se tiraban por las ventanas llamas pasaban volando de casa en casa y, al levantar Lugdunum, desde los arrabales hasta el mercado, de hasta los baños, se había convertido en cenizas. Los quedaron en la miseria, sin más que sus ropas cubier con sus nobles edificios calcinados e irreconocibles. A

carta. Le daba intensas muestras de afecto, pero proseguía con delicadeza: "Me someteré contigo a un arbitraje: la cuestión que vamos a dirimir es si el dolor debe ser profundo o interminable".

Marcia se rebelaba contra lo que se le antojaba un acontecimiento a la par espantoso e inusitado y, de hecho, tanto más espantoso por su rareza. Veía a su alrededor madres que seguían teniendo a sus hijos, jóvenes que empezaban sus carreras, servían en el ejército o ingresaban en la política. ¿Por qué le habían arrebatado al suyo?

8. La muerte era insólita y terrible, mas no anormal, aventuraba Séneca. Si Marcia mirase más allá de un entorno limitado, se toparía con una lista lamentablemente larga de hijos a los que Fortuna había dado muerte. Octavia había perdido a su hijo, Cornelia al suyo; otro tanto aconteció a Jenofonte, Paulo, Lucio Bíbulo, Lucio Sila, Augusto y Escipión. Al apartar su mirada de las muertes prematuras, Marcia les había negado, de manera tan comprensible como peligrosa, un puesto en su concepción de lo normal:

No nos figuramos ninguna desgracia antes de que nos suceda. (...) Pasan ante nuestra casa tantos entierros: no pensamos en la muerte; tantos funerales de niños: nosotros tenemos en mente la toga de nuestros hijos, su servicio militar, su sucesión a la herencia paterna.

Puede que los hijos vivan, pero qué ingenuo resulta creer que tienen garantizada la supervivencia hasta la madurez, o aun hasta la hora de la cena:

Nada hay prometido sobre la noche de hoy; aún he dado un plazo demasiado largo: nada sobre la hora presente.

Peligrosa es la inocencia que anida en la expectativa de futuro forjada sobre la base de la probabilidad. Cualquier accidente sufrido por un ser humano, por insólito que sea y por distante que se halle en el tiempo, es una posibilidad para la que hemos de estar preparados.

9. En vista de que corremos el riesgo de dejarnos seducir por los largos períodos de benevolencia de Fortuna, y suminros así en la somnolencia, Séneca nos suplica que reservemos a diario un poco de tiempo para pensar en ella. No sabemos lo que sucederá luego: hemos de esperar algo. A primera hora de la mañana, deberíamos llevar a cabo lo que Séneca denomina *praemeditatio*, una meditación por anticipado sobre todas las penas espirituales y corporales que la diosa puede infligirnos en lo sucesivo.

UNA PRAEMEDITATIO SENEQUISTA

De modo que el sabio (...) avanza cada día con esta intención (...)

La fortuna nada otorga en propiedad.

Nada hay estable ni en privado, ni en público; tanto el destino de los hombres como el de las ciudades cambia.

Todo cuanto prolongadas generaciones han construido con asiduos trabajos y la continua protección de los dioses, lo dispersa y destruye un solo día. Concede un plazo largo a los males que se avecinan quien les asigna un día: una hora y un instante bastan para abatir los imperios.

¡Cuántas veces ciudades de Asia, cuántas veces ciudades de Acaya se derrumbaron en una sola sacudida de terremoto! ¡Cuántas fortalezas en Siria, cuántas en Macedonia fueron engullidas! ¡Cuántas veces semejante calamidad desoló a Chipre!

Todas las obras de los mortales están condenadas a morir, vivimos en medio de cosas perecederas.

Has nacido mortal, has parido mortales.

Piensa en todo, espéralo.

10. Desde luego, eso mismo podría haberse expresado de otras formas. En un lenguaje filosófico más sobrio, cabría afirmar que la agencia de un sujeto es tan sólo uno de los factores determinantes de cuanto acontece en el transcurso de su vida. Pero Séneca no se apea de su estilo hiperbólico:

Cada vez que caiga uno a tu lado o a tu espalda exclama: "No me engañarás, fortuna, ni me sorprenderás confiado o descuidado. Sé que andas maquinando: has golpeado a otro, pero me buscabas a mí".

(El texto original concluye con una alteración decisiva y más conmovedora:

Quotiens aliquis ad latus aut pone tergum ceciderit, exclama: "Non decipies me, fortuna, nec securum aut neglegentem opprimes. Scio quid pares; alium quidem percussisti, sed me petisti").

11. Si la mayor parte de los filósofos no sienten la necesidad de escribir de este modo es porque confían en que, en la medida en que una argumentación sea lógica, el estilo en el que se presente al lector no determinará su efectividad. Séneca manejaba una diferente concepción de la mente. Los argumentos son como las anguilas: por muy lógicos que sean, pueden escurrirse del frágil dominio de la mente a menos que se fijen en ella mediante imágenes y estilo. Precisamos metáforas para hacernos una idea de lo que no puede verse ni tocarse, si no queremos olvidarlo.

La diosa de la fortuna, pese a sus raíces religiosas, que no filosóficas, era una imagen perfecta para lograr tener siempre en mente nuestra exposición a los accidentes, fundiendo toda una pléyade de amenazas a nuestra seguridad en un espantoso enemigo antropomórfico.

Sentido de la injusticia

Un sentimiento de que se han violado las reglas de la justicia, reglas que dicen que si somos honrados, seremos recompensados, y que si somos malos, seremos castigados. Un sentido de la justicia inculcado en la más temprana educación de los niños y presente en la mayor parte de los textos religiosos, por ejemplo, en el libro del Deuteronomio, que explica que la persona piadosa "verá cual árbol plantado junto al río (...) y haga lo que haga, prosperará. Por el contrario, los malvados son como la paja que se lleva el viento".

Bondad → Premio
Maldad → Castigo

En casos en los que obramos de forma correcta pero, aun así, sufrimos el desastre, nos sentimos desconcertados e incapaces de encajar el evento en un esquema de justicia. El mundo se nos antoja absurdo. Oscilamos entre la sensación de que, a pesar de todo, puede que hayamos actuado mal y por eso hemos sido castigados, y el sentimiento de que en verdad no fuimos malos y que, por consiguiente, debemos de haber sido víctimas de un error catastrófico en la administración de justicia. La propia queja de que se ha cometido una injusticia implica la persistente creencia de que el mundo es en esencia justo.

1. La justicia no era una ideología capaz de ayudar a Marcia.
2. La había forzado a oscilar entre una sensación debilitante de que su hijo Metilio le había sido arrebatado porque era mala y, en otras ocasiones, un sentimiento de agravio hacia ese mundo que había matado a Metilio, dado que ella había sido esencialmente buena en todo momento.
3. Mas no podemos explicar siempre nuestro destino apelando a nuestra talla moral; lo mismo pueden maldecirnos que bendecirnos sin que ninguno de ambos tratos sea justo. No todo lo que nos sucede *a* nosotros ocurre con referencia a algo *sobre* nosotros. Metilio no había muerto porque su madre fuese mala, ni tampoco era injusto el mundo porque, aun siendo buena su madre, él hu-

biese muerto. Según el simul de Séneca, su muerte era obra de Fortuna y la diosa no era ningún juez moral. A diferencia del dios del Deuteronomio, ella no evaluaba a sus víctimas ni las premiaba en función de sus méritos. Infligía daños con la ceguera moral del huracán.



4. Séneca conoció en sí mismo la agotadora tendencia a interpretar los errores de acuerdo con un descaminado modelo de justicia. Con la subida al poder de Claudio a principios del año 41 se convirtió en un peón dentro del plan de la emperatriz Mesalina para liberarse de Julia Livilla, la hermana de Calígula. La emperatriz acusó a Julia de cometer adulterio y señaló falsamente a Séneca como su amante. En un santiamén, le despojaron de familia, dinero, amigos, reputación y carrera política, y le enviaron al exilio en la isla de Córcega, una de las zonas más despobladas del vasto Imperio romano.

Soportaría periodos de autoinculpación alternándolos con sentimientos de amargura. Se reprocharía el haber interpretado mal la situación política con respecto a Mesalina y guardaría rencor a Claudio por la forma en que éste había recompensado su lealtad y su talento.

Ambos estados de ánimo se basaban en un retrato de un universo moral en el que las circunstancias externas reflejaban las cualidades interiores.

El acuerdo de Fortuna constituía un auténtico alivio, que le permitía descansar de este esquema punitivo:

No le permito [a la fortuna] pronuncie sentencia acerca de mí.

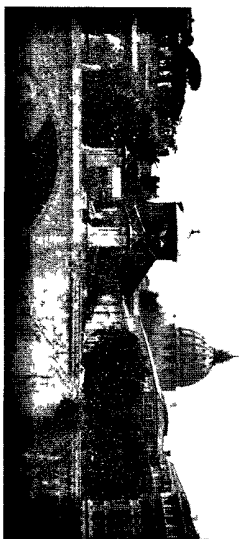
El error político de Séneca no tenía por qué leerse como un castigo por sus pecados; no se trataba de una condena racional decretada, tras el examen de las evidencias, por una Providencia que todo lo ve, en la sala de un tribunal divino. Era un subproducto cruel, pero carente de significación moral, de las maquinaciones de una emperatriz rencorosa. Séneca no sólo estaba marcando distancias con respecto a la ignominia. El oficial imperial que fuera tampoco había merecido todos los honores propios de su condición.

Amables o diabólicas, las intervenciones de Fortuna incorporaban un ingrediente azaroso a los destinos humanos.



Ansiedad

Estado de agitación ante cierta situación que se desea tenga un feliz desenlace, al tiempo que se teme que desembogue en lo peor. Es típico que quienes la padecen se encuentren incapacitados para disfrutar de actividades supuestamente placenteras, ya sea en el terreno cultural, sexual o social.



Incluso en lugares sublimes, el ansioso seguirá enzarzado en sercias antipacaciones de la ruina y tal vez prefiera quedarse solo en su habitación.

1. La forma tradicional de consuelo son las palabras tranquilizadoras. Explicamos al ansioso que sus temores son infundados y que los acontecimientos se sucederán en la dirección deseada.

2. Pero la promesa tranquilizadora puede resultar el antídoto más cruel contra la ansiedad. Nuestras predicciones de color de rosa dejan al ansioso desprevenido para lo peor, al tiempo que implican sin querer que sería un auténtico desastre si sucediese lo peor. Con más astucia, Séneca nos invita a considerar que es probable que ocurra algo malo, si bien es poco probable que llegue a ser tan malo como nos temíamos.

3. En febrero del año 63, Lucilio, un amigo de Séneca que trabajaba como funcionario en Sicilia, tuvo noticia de un proceso judicial contra él que amenazaba con arruinar su carrera y deshonrar para siempre su nombre. Escribió a Séneca:

“Crees que te voy a exhortar a que te prometas el resultado más favorable y te recrees con esta lisonjera esperanza”, replicó el filósofo, “mas yo te conduciré a la tranquilidad por otro camino”, que culminaba en el siguiente consejo:

Si quieres liberarte de toda preocupación, imagínate, sea cual fuere el acontecimiento que temes, que se ha de realizar indefectiblemente.

Séneca apostaba a que una vez que consideremos racionalmente lo que ocurrirá si no se cumplen nuestros deseos, descubriremos, casi con toda certeza, que los problemas subyacentes son más modestos que las ansiedades que han alimentado. Lucilio tenía motivos para la tristeza, mas no para la histeria:

¿Acaso puede acaecerte algo más grave, si pierdes el proceso, que ser enviado al destierro o metido en la cárcel? (...) Me haré pobre: estaré entre la mayoría. Iré al destierro: pensaré haber nacido en el lugar al que se me envíe. Seré encadenado: ¿y qué?, ¿acaso estoy ahora libre?

La prisión y el exilio son malos, pero —he aquí la piedra de toque de la argumentación— no tan malos como el desesperado Lucilio pudo haber temido antes de someter a examen su ansiedad.

4. Se sigue de ello que es mala táctica tranquilizar a los individuos adinerados, que temen perder su fortuna, con alusiones a lo improbable de su ruina. Deberían pasarse unos cuantos días en una habitación con corrientes de aire, con una dieta a base de sopa agua y pan duro. Séneca heredaba este consejo de uno de sus filósofos predilectos:

Epicuro, el gran maestro del placer, escogía determinados días, en los cuales escasamente saciaba su hambre, para comprobar si le faltaba algo del placer pleno y consumado, si era grande la deficiencia, o si valía la pena compensarla con gran esfuerzo.

Prometía Séneca que, por esta vía, el rico no tardaría en desembo-
car en un significativo descubrimiento:

"Es esto lo que temíamos". (...) Soportar estas privaciones tres o cuatro días, alguna vez más días, de suerte que no constituyan un juego, sino una experiencia. Entonces, créeme, Lucilio (...) comprenderás que para tener seguridad no es necesaria la fortuna.

5. A muchos romanos se les antojaba sorprendente, incluso grotesco, el hecho de que el mismo filósofo que daba tales consejos viviera envuelto en un lujo considerable. A los cuarenta y pocos años, Séneca había acumulado, a lo largo de su carrera política, una fortuna suficiente como para adquirir villas y granjas. Comía bien y cultivaba el gusto por los muebles caros, sobre todo mesas de madera de cítrico con patas de marfil.

Le ofendían las insinuaciones de que había algo poco filosófico en su conducta:

Deja, por tanto, de prohibir el dinero a los filósofos: nadie ha condeñado a la sabiduría a ser pobre.

Y, con un consecuente pragmatismo, declaraba:

Despreciaré el reino entero de la fortuna, pero, si se me da a elegir, tomaré de él lo mejor.

6. No debe verse en ello hipocresía. El estoicismo no recomienda la pobreza; lo que recomienda es que ni la temamos ni la deseemos. Considera la riqueza como un *productum* en el sentido técnico del término, a saber, algo que se prefiere, pero que ni es esencial ni es un crimen. Los estoicos pueden vivir con tantos bienes de Fortuna como los necios. Con casas igual de grandes y con muebles igual de preciosos. Un solo detalle les distingue como sabios: su modo de responder ante la eventual pobreza repentina. Abandonarían su casa y a sus sirvientes sin rabia ni desesperación.

7. La idea de que el sabio habría de ser capaz de renunciar con tranquilidad a *todas* los regalos de Fortuna constituía la máxima

más característica y sobresaliente del estoicismo, toda vez que Fortuna no sólo nos dispensa casas y dinero, sino también amigos, familia e incluso nuestro cuerpo:

Y el sabio no puede perder nada, lo ha depositado todo sobre sí mismo.

El sabio se basta a sí mismo. (...) En el caso de que la enfermedad o el enemigo le cortaren la mano, en el caso de que la desgracia le arrancara uno o ambos ojos, la parte que le quede le satisfará.

Esto suena ridículo, a menos que refinemos nuestra noción de lo que Séneca quería decir con "le satisfará". No es que nos fuese a hacer felices la pérdida de un ojo, pero seguiría siendo posible vivir así. El número adecuado de ojos y manos es un *productum*. Veamos dos ejemplos de esta actitud:

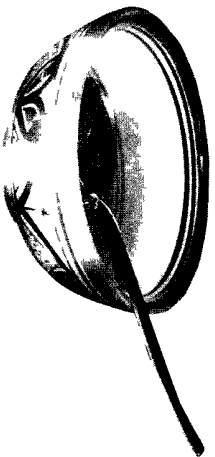
No se despreciará el sabio: aunque sea de pequeña estatura, querrá ser alto.

De este modo, el sabio se basta a sí mismo, no porque desee estar sin un amigo, sino porque puede estarlo.

8. La sabiduría de Séneca no era meramente teórica. Exiliado en Córcega, se encontró abruptamente despojado de todo lujo. La isla pertenecía a Roma desde el año 238 a.C., pero no gozaba de las ventajas de la civilización. Los pocos romanos que había en la isla rara vez se establecían al margen de las dos colonias de la costa oriental, Aleria y Mariana, y no es probable que a Séneca se le permitiera habitar en ellas, pues se quejaba de que a su alrededor sólo se hablase "en bárbaro" y se le asociaba con una inhóspita edificación próxima a Luri, en el extremo septentrional de la isla, conocida desde la Antigüedad como "la Torre de Séneca".

Aquellas condiciones debieron de contristar dolorosamente con su vida en Roma. Sin embargo, en una carta a su madre, el año adinerado hombre de Estado contaba que se las había ingeniado para acomodarse a sus circunstancias, gracias a sus premeditaciones matutinas y a los periodos de sopa aguada:

Nunca me fié yo de la suerte, incluso cuando parecía proponerme la paz. Todas las cosas que iba acumulando tan bondadosamente sobre mí, dinero, cargos, influencia, las puse en un lugar del que pudiera ella recuperarlas sin molestarme a mí. Mantuve una gran distancia entre ellas y yo; por tanto, me las ha quitado, no arrancado.



Impresión de que se burlan de nosotros

(i) seres inanimados

Sensación de que nuestros deseos se ven frustrados por un lápiz que se cae de la mesa o un cajón que se resiste a abrirse. La frustración provocada por el objeto inanimado se agrava con la impresión de que nos desprecia. Se comporta de un modo frustrante con el fin de dejar claro que no comparte nuestra opinión, suscita también por los demás, acerca de nuestra inteligencia o condición.

(ii) seres animados

Dolor análogamente agudo, provocado por la impresión de que los demás se mojan en silencio de nuestro carácter.

Al llegar a un hotel de Suecia, me acompaña a la habitación un botones que se ofrece a llevarme el equipaje. "Pesará demasiado para un hombre como usted", sonríe, enfatizando "hombre" como queriendo significar lo contrario. Luce un rubio nórdico (tal vez de esquador o cazador de alces; un guerrero en el pasado) y un gesto decidido. "A monsieur le agrada la habitación", dice. No queda claro por qué me ha llamado "monsieur" sabiendo que vengo de Londres, y su empleo del futuro suena a orden. El comentario se revela plenamente incongruente y delata una conspiración, toda vez que la habitación adolece de ruido de tráfico, una ducha defectuosa y un televisor averiado.

En personas por lo demás tímidas y pacíficas, la impresión de ser objeto de burla furtiva puede tornarse súbitamente en gritos y actos de crueldad, que pueden llegar al asesinato.

1. Cuando nos sentimos heridos, resulta tentador creer que aquello que nos hirió tenía la intención de hacerlo. Resulta tentador pasar de una oración compuesta de cláusulas conectadas con "y" a otra de cláusulas conectadas con "para"; pasar de pensar que "el lápiz cayó de la mesa y ahora estoy enfadado" a creer que "el lápiz cayó de la mesa para enfadarme".



2. Séneca recopiló ejemplos de semejantes impresiones de persecución a cargo de seres inanimados: Uno lo encontramos en la *Historia* de Heródoto. Ciro, rey de Persia y fundador de su gran imperio, poseía un hermoso caballo blanco que siempre montaba en la batalla. En la primavera de 539 a.C., el rey Ciro declaró la guerra a los asirios con la intención de expandir su territorio y partió con un gran ejército hacia la capital, Babilonia, a orillas del río Éufrates. La marcha transcurría bien hasta que el ejército alcanzó el río Gindes, que discurría desde los montes mátiens hasta el Tigris. Se sabía que el Gindes era peligroso aún en verano y en esa época del año estaba marrón y encrespado, crecido con las lluvias invernales. Los generales del rey aconsejaron esperar, pero Ciro no se dejó intimidar y dio orden de que se cruzase de inmediato. Sin embargo, mientras se ponían a punto las embarcaciones, el caballo de Ciro se escabulló sin que nadie lo advirtiese y trató de cruzar el río a nado. La corriente se apoderó del animal, lo derribó y lo arrastró río abajo hasta matarlo.

Ciro montó en cólera. El río había osado arrebatarle su sagrado caballo blanco, el caballo del guerrero que había acabado con Creso y aterrorizado a los griegos. Gritó y blasfemó y, en el clímax de su furia, decidió hacer pagar al Gindes por su insolencia. Juró castigar al río haciéndolo tan débil que, en adelante, una mujer fuese capaz de atravesarlo sin tener que mojarse siquiera las rodillas.

Dejando de lado los planes para expandir su imperio, Ciro dividió su ejército en dos partes, trazó ciento ochenta canales que discurrían en varias direcciones desde cada una de las orillas del río y ordenó a sus hombres que empezasen a cavar, lo que hicieron durante todo un verano, con la moral por los suelos, desvanecida toda esperanza de infligir una rápida derrota a los asirios. Al terminar, el añoño rápido Gindes aparecía dividido en trescientos sesenta canales separados, por los cuales fluía tan lánguida el agua que las perplejas mujeres del lugar podían, en efecto, cruzar la débil corriente sin necesidad de recogerse las faldas. Aplacada su ira, el rey de Persia dio instrucciones a su exhausto ejército para que prosiguiese la marcha hacia Babilonia.

3. Séneca registró ejemplos similares de sensaciones de persecución a manos de seres animados. Uno se refería al gobernador romano de Siria, Cneo Pisón, bravo general pero de espíritu turbulento. Cuando un soldado regresó de un permiso sin el amigo con el que había partido y aseguró no tener ni la más remota idea de adónde había ido, Pisón pensó que el soldado estaba mintiendo; que había matado a su amigo y debería pagar con su vida.

El acusado juraba que no había asesinado a nadie y supplicaba tiempo para llevar a cabo una investigación, pero Pisón no le creyó y mandó que le condujesen sin demora hasta su muerte.

Sin embargo, cuando el centurión encargado se disponía a cortar la cabeza al soldado, el compañero ausente llegó a las puertas del campamento. Los soldados rompieron en un espontáneo aplauso y, aliviado, el centurión suspendió la ejecución.

Pisón no acogió tan bien la noticia. Al oír los vítores, tuvo la impresión de que se mofaban de su decisión. Enrojeció de ira, hasta el extremo de reunir a su guardia y ordenar la ejecución de los dos hombres, el soldado inocente de asesinato y el que no había sido asesinado. Y, sintiéndose muy acosado, condenó Pisón a muerte por añadidura al centurión.

4. El gobernador de Siria había interpretado enseguida la ovación de sus soldados como un deseo de minar su autoridad y de cuestionar sus decisiones. Ciro había interpretado de inmediato la muerte involuntaria de su caballo como un asesinato llevado a cabo por el río.

Séneca tenía una explicación para tales errores de juicio: obedecían a "cierta humillación del espíritu que se anula y rebaja" en hombres como Ciro y Pisón. Tras su propensión a anticipar el insulto yacía el temor a quedar en ridículo. Cuando sospechamos que somos un blanco apropiado para las heridas no hace falta demasiado para que creamos que alguien o algo intenta herirnos:

"No me ha recibido hoy y sí que ha recibido a otros" y "Ha dado la espalda con arrogancia a mi conversación, o se ha reído abiertamente", y "No me colocó en el centro, sino en el peor lugar de la mesa", y otras cosas de este tipo.

Puede que existan motivos inocentes. No me ha recibido hoy por- que prefiere hacerlo la próxima semana. Parecía que se estaba riendo de mí, pero no era más que un tic. No son éstas las primeras explicaciones que se nos vienen a la cabeza cuando somos de espíritu abyecto.

5. Así pues, hemos de intentar envolver nuestras impresiones iniciales con una membrana protectora y resistirnos a reaccionar de inmediato según sus preceptos. Debemos preguntarnos si la tar- danza de alguien en responder a nuestra carta obedece *necesaria- mente* a su afán de fastidiarnos, o si *necesariamente* nos han robado las llaves que faltan:

[El sabio] no lo echa todo a la peor parte, ni busca a quién culpar del infortunio.

6. Y la explicación de por qué no lo hace la ofrecía indirectamente Séneca en una carta a Lucilio el día en que se topó con cierta frase en una de las obras del filósofo Hecatón:

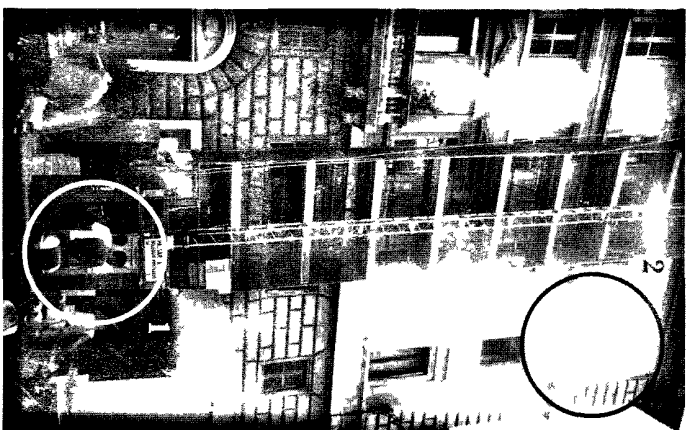
Entretanto, te daré a conocer, ya que te debo el pequeño obsequio diario, la frase de Hecatón que hoy me ha encantado. Dice así: “¿Me pregun- tias en qué he aprovechado? He comenzado a ser mi propio ami- go”. Mucho ha aprovechado: nunca estará solo. Ten presente que un tal amigo es posible a todos.

7. Existe un sencillo método para medir nuestro nivel de envileci- miento o de amistad hacia nosotros mismos: consiste en examinar nuestra reacción ante el ruido. Séneca vivía cerca de un gimnasio. Las paredes eran finas y el alboroto constante. Así le describía a Lu- cilio el problema:

Imagínate ahora toda clase de sonidos capaces de provocar la irritación en los oídos. Cuando los más formidos atletas se ejercitan moviendo las manos con pesas de plomo, cuando se fatigan o dan la impresión de fa- tigarse, escucho sus gemidos; cuantas veces exhalan el aliento conteni- do, oigo sus chillidos y sus jadeantes respiraciones. Siempre que se trata

de algún banista indolente, al que le basta la fricción ordinaria, oigo el chasquido de la mano al sacudir la espada, de un tono diferente con- forme se aplique a superficies planas o cóncavas. (...) Añade asimismo al camorrista, al ladrón atrapado y a aquel otro que se complace en es- cuchar su voz en el baño (...) al depilador que, de cuando en cuando, emite una voz aguda y estridente. (...) Luego al vendedor de bebidas con sus mañizados sonos, al salchichero, al pastelero y a todos los vende- dores ambulantes que en las tabernas pregonan su mercancía con una peculiar y característica modulación.

8. A aquel que no se lleva bien consigo mismo le cuesta creer que el pastelero grite *para vender pasteles*. El maestro de obras que faena por la planta baja de un hotel de Roma (1) puede fingir que repara un muro, pero su verdadera intención es molestar al hombre que trata de leer un libro en una habitación del último piso (2).

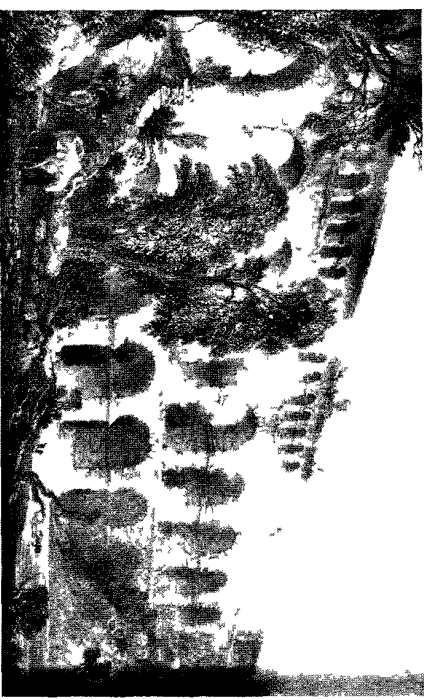


Interpretación abyecta: el maestro de obras está martillando *para* molestarme. Interpretación benevolente: el maestro de obras está martillando y me molesta.

9. Para tranquilizarnos en las calles ruidosas deberíamos confiar en que quienes hacen ruido no saben nada de nosotros. Tendríamos que interponer una pantalla entre el ruido exterior y la sensación interna de merecer el castigo. No deberíamos introducir interpretaciones pesimistas de las motivaciones ajenas en escenarios que no les corresponden. De este modo, el ruido nunca será algo agradable, pero no tendrá por qué enfurecernos:

Todo puede resonar por fuera con tal que por dentro no haya turbación.

Ni que decir tiene que, si aceptaríamos todas las frustraciones, serían pocas las conquistas humanas. El motor de nuestro ingenio es la pregunta "¿tiene que ser así?", de la que se derivan reformas políticas, avances científicos, relaciones perfeccionadas o mejores libros. Los romanos eran extremadamente diestros en el arte de rechazar la frustración. Odiaban el frío invernal y desarrollaron un sistema de calefacción por debajo del suelo. No querían andar por caminos fangosos, así que los pavimentaron. A mediados del siglo I de nuestra era, los pobladores romanos de Nîmes, en Provenza, decidieron que querían más agua para su ciudad de la que la naturaleza les había otorgado, de modo que se gastaron cien millones de sestercios en la construcción de un símbolo extraordinario de la resistencia humana frente a lo establecido. Al norte de Nîmes, cerca de Uzès, los ingenieros romanos descubrieron un acuífero con el potencial suficiente para garantizar el suministro a los baños y fuentes de su ciudad, y trazaron los planos para canalizar el agua cincuenta millas



a través de valles y montañas mediante un sistema de acueductos y tuberías subterráneas. Cuando los ingenieros se enfrentaron a la garganta cavernosa del río Gard no se dejaron avasallar por el obstáculo natural sino que erigieron un imponente acueducto de tres pisos, de trescientos sesenta metros de longitud y cuarenta y ocho metros de altura, capaz de conducir 35.000 metros cúbicos de agua al día, con el fin de que los habitantes de Nîmes jamás se vieran obligados a padecer la frustración de un baño con poca profundidad.

Por desgracia, las facultades mentales consagradas a la búsqueda incessante de alternativas son difíciles de detener. Siguen representándose escenarios de cambio y de progreso, incluso cuando no existe esperanza alguna de alterar la realidad. Con el fin de generar la energía requerida para incitarnos a la acción, se nos recuerda, mediante sacudidas de malestar (ansiedad, dolor, ultrajes, ofensas), que la realidad no es como desearíamos que fuese. Pero estas sacudidas habrán sido en vano si no somos consecuentemente capaces de progresar, si perdemos la paz de nuestro espíritu pero no acertamos a desviar el curso de los ríos. Por tal motivo, la sabiduría reside, para Séneca, en el adecuado discernimiento de cuándo somos libres para moldear la realidad de acuerdo con nuestros deseos y cuándo hemos de aceptar con tranquilidad lo inalterable.

Los estoicos disponían de otro símil con el que evocar nuestra condición de criaturas capaces a veces de obrar cambios, aunque siempre sujetas a necesidades externas. Somos como perros atados a un carro imprevisible. Nuestra correa tiene la suficiente longitud como para darnos un cierto margen de libertad, mas no para permitir que nos paseemos a nuestro antojo.

La autoría de la metáfora se atribuye a los filósofos estoicos Zenón y Crisipo, y la refiere el obispo romano Hipólito:

Quando un perro está atado a un carro, si desea seguir, tiran de él y si que, haciendo *coincidir* su acto espontáneo con la necesidad. Pero si el perro no sigue, será forzado en todo caso. Otro tanto les sucede a los hombres: aun cuando no lo deseen, se verán forzados a seguir lo que les esté destinado.

Naturalmente, un perro esperará ir donde le plazca. Pero, según se deduce de la metáfora de Zenón y Crisipo, si no puede hacerlo, entonces es preferible para el animal ir *corriendo* detrás del carro que *arrastrado* y *estrangulado* por él. Aunque el primer impulso del perro puede ser el de luchar contra el repentino viraje del carro en una dirección nefasta, su resistencia no hará sino agravar sus penas.



En palabras de Séneca:

Así, el animal, mientras se debate, aprieta el lazo; (...) ningún yugo es tan apretado que hiera más al que lo lleva que al que intenta sacudirse-lo; es único el alivio a las desgracias enormes: sufrirlas y obedecer sus exigencias.

Con el fin de reducir la violencia de nuestra rebelión contra los acontecimientos que se apartan de nuestras intenciones deberíamos percatarnos de que también nosotros llevamos siempre una correa alrededor del cuello. El sabio aprenderá a identificar lo necesario y a seguirlo al instante, en lugar de consumirse en protestas. Si a un hombre prudente le comunican que su maleta se ha perdido en el camino no tardará más que unos segundos en resignarse ante la evidencia. Séneca cuenta cómo había reaccionado el fundador del estoicismo ante la pérdida de sus pertenencias:

Al anunciársele un naufragio, nuestro Zenón, cuando escuchó que todos sus bienes se habían hundido; dijo: "La suerte me ordena dedicarme sin trabas a la filosofía."

Tal vez suene a receta para la pasividad y la quietud, a exhortación a resignarnos ante las frustraciones que podrían haberse superado. Puede que nos deje sin ánimos para construir siquiera un acueducto diminuto como el de Bornègre, en un valle a unos cuantos kilómetros al norte del Pont du Gard, con sus modestos dieciséis metros de largo por cuatro de alto.

Pero el planteamiento de Séneca era más sutil. No es menos insensato aceptar algo como necesario cuando *no lo es* que rebelarse contra algo que *sí lo es*. Tan fácil es extraviarse aceptando lo innecesario y negando lo posible como negando lo necesario y anhelando lo imposible. A la razón le corresponde distinguir en cada caso.

Con independencia de las semejanzas entre nosotros y los perros con correa, contamos con una ventaja decisiva: nosotros tenemos raciocinio y los perros no. Por eso, para empezar, el animal ni siquiera capta que está atado con una correa, ni comprende la conexión entre los virajes del carro y su dolor de cuello. Le crearán confusión los cambios de dirección y le resultará arduo calcular la trayectoria del carro, por lo que sufrirá constantes y dolorosas sacudidas. A nosotros, sin embargo, la razón nos faculta para teorizar con acierto acerca del rumbo de nuestro carro, lo cual nos brinda una oportunidad, insólita entre los seres vivos, de incrementar nuestra sensación de libertad garantizando un buen margen de tolerancia entre nosotros y la necesidad. La razón nos permite determinar cuándo se hallan nuestros deseos en conflicto irrevocable con la realidad y entonces nos pide que nos sometamos voluntariamente a las necesidades, en lugar de hacerlo con furia y con amargura. Puede que no poseamos la capacidad de alterar ciertos acontecimientos, pero seguimos siendo libres de elegir nuestra actitud hacia ellos, y en esta aceptación espontánea de la necesidad es donde reside la libertad que nos distingue.

En febrero del año 62, Séneca hubo de enfrentarse a una realidad inalterable. Nerón había cesado de escuchar a su viejo tutor, rehuía

su compañía, fomentaba las calumnias palaticias contra él y emprendió a un sanguinario prefecto pretoriano, (Otonio Tigellino, que colaborase con él en dar rienda suelta a su gusto por el asesinato caprichoso y la crueldad sexual. Se reclutaron vírgenes en las calles de Roma y se las condujo hasta los aposentos del emperador. Se obligó a las esposas de los senadores a participar en orgías y a presentenciar con sus propios ojos la muerte de sus maridos. Nerón vagaba de noche por la ciudad disfrazado de ciudadano corriente y degollaba a los transeúntes en los callejones. Se enamoró de un muchacho que hubiese deseado que fuera muchacha, así que le castró y simuló una ceremonia nupcial. Los romanos decían con ironía que su vida habría sido más llevadera si Domicio, el padre de Nerón, se hubiera casado con esa clase de mujer. Sabedor del extremo peligro que corría, Séneca trató de apartarse de la corte y permanecer tranquilo en su villa de las afueras de Roma. Por dos veces presentó su dimisión y otras tantas la rechazó Nerón, estrechándole entre sus brazos y jurando que preferiría morir a causar daño a su amado tutor. La experiencia de Séneca no le permitía, ni por asomo, crear en tales promesas.

Se refugió en la filosofía. No podía escapar de Nerón y la razón le pedía que aceptara lo que no podía cambiar. Durante años que pudieron haber sido insoportablemente angustiosos, Séneca se consagró al estudio de la naturaleza. Comenzó a escribir un libro sobre la tierra y los planetas. Contemplaba el cielo inmenso y sus constelaciones, estudiaba los limitados océanos y las altas montañas. Observaba destellos de luz y especulaba sobre sus orígenes:

El relámpago es un fuego desplegado ampliamente, el rayo es un fuego concentrado que se lanza al ataque. Solemos recoger agua con las dos manos unidas entre sí y, apretando las dos palmas, hacerla salir a modo de un sifón. Imagínate que allí sucede algo semejante. La angustura que dejan las nubes al apretarse unas con otras despiden el aire que queda en medio y debido a eso mismo lo inflaman y lo disparan a la manera de una máquina de guerra; pues también las balistas y los escorpiones arrojan sus proyectiles con ruido.

Analizó los terremotos y concluyó que habían de ser el resultado de aire que, atrapado en el interior de la tierra, había buscado una vía de escape, una especie de latencia geológica:

Entre las argumentaciones aducidas para probar que esto [el terremoto] es obra del aire, no dudes que hay que contar con lo siguiente: cuando se ha producido un temblor extraordinario que ha sometido a su violencia ciudades y regiones no puede seguirle otro semejante, sino que después del mayor las sacudidas son suaves, porque este primero ya dio salida con una violencia especial a los vientos en pugna.

Apenas importaba que la ciencia de Séneca fuese errónea. Más significativo era el hecho de que un hombre, cuya vida podía haber sido truncada en cualquier momento por el capricho de un emperador asesino, pudiese encontrar tamaño alivio en el espectáculo de la naturaleza, acaso porque en los poderosos fenómenos naturales anidan recordatorios de todo aquello que no podemos cambiar, de todo cuanto hemos de aceptar. Glaciares, volcanes, terremotos o huracanes hacen las veces de impresionantes símbolos de lo que nos supera. En el mundo humano llegamos a creer en nuestra perpetua capacidad de modificar nuestro destino y esperamos y nos preocupamos en consecuencia. A la vista de los despreocupados embates de los océanos o del vuelo de los cometas que surcan el cielo nocturno resulta evidente que existen fuerzas completamente indiferentes a nuestros deseos. Pero la indiferencia no es patrimonio exclusivo de la naturaleza. Los seres humanos pueden ejercer poderes igualmente ciegos sobre sus congéneres, si bien es la naturaleza la que nos da la lección más elegante acerca de las necesidades a las que nos hallamos sujetos:

El invierno trae el frío: tenemos que sufrirlo. El verano nos devuelve el calor: tenemos que soportarlo. La inclemencia del tiempo ataca la salud: tenemos que sufrir la enfermedad. Nos encontraremos con una fiera en cualquier lugar, y con el hombre, más perjudicial que todas las fieras. (...) Tal estado de cosas no podemos cambiarlo. (...) A esta ley [de la naturaleza] debe adaptarse nuestro espíritu; a ésta debe secun-

dar, a ésta obedecer. (...) Es una disposición excelente la de soportar lo que no puedas emendar.

Séneca empujó su libro sobre la naturaleza tan pronto como hubo presentado, por vez primera, su dimisión a Nerón. Dispuso de tres años. Más tarde, en abril del año 65, se descubrió la conspiración de Pisón contra el emperador; quien envió un centurión a la villa del filósofo. Éste estaba preparado. Tanto Paulina, con su busito al descubierto, como sus doncellas se desharían en lágrimas, pero Séneca había aprendido a ser obediente y seguir el carro, y se cortó las venas sin protestar. Como ya le recordara a esa Marcia que había perdido a su hijo Metilio:

¿Qué necesidad hay de llorar cada parte?

La vida entera es digna de llanto.



CONSOLACIÓN PARA LA INEPTITUD

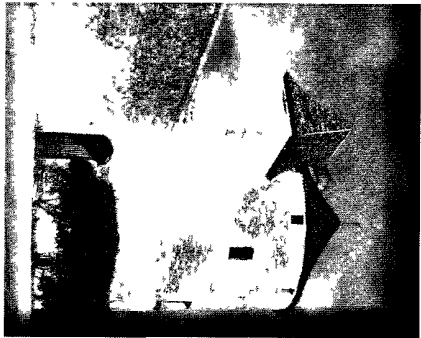
Despues de siglos de abandono, a veces de hostilidad, tras ser dispersada y quemada, para sobrevivir sólo de modo fragmentario en los sótanos y en las bibliotecas de los monasterios, la sabiduría de la Grecia y la Roma antiguas volvió triunfalmente a ser apreciada en el siglo XVI. Entre las elites intelectuales de Europa se fraguó el consenso de que el pensamiento más excelente que el mundo había conocido hasta entonces había germinado en las mentes de un puñado de genios en las ciudades-Estado de Grecia y en la península Itálica, entre la construcción del Partenón y el saqueo de Roma; y asimismo, que no había más solemne imperativo para la gente culta que el de familiarizarse con la riqueza de esas obras. Se prepararon importantes ediciones nuevas de Platón, Lucrecio, Séneca, Aristóteles, Catulo, Longino y Cicerón, entre otros, y proliferaron en las bibliotecas de toda Europa las selecciones de los clásicos: los *Apophthegmata* y los *Adagios* de Erasmo, la *Antología* de Estobeo, el *Libro áureo de Marco Aurelio emperador* de Antonio de Guevara o los *Commentarii de honesta disciplina* de Pedro Crinito.

En el suroeste de Francia, en la cima de una colina arbolada a unos cincuenta kilómetros al este de Burdeos, se alzaba un elegante castillo de piedra amarilla con tejados de color rojo oscuro.



En él habitaban un noble de mediana edad, su esposa, François, su hija Léonor, la servidumbre y los animales (pollos, cabras, perros y caballos). El abuelo de Michel de Montaigne había comprado la propiedad en 1477, con los beneficios del negocio familiar de salazón de pescado. Su padre había anexado algunas alas y extendido las tierras de cultivo y el hijo se había ocupado de él desde los treinta y cinco años, pese a su escaso interés por el gobierno de la casa y su ignorancia casi absoluta sobre agricultura ("ignoro la diferencia entre un grano y otro, tanto en la tierra como en el granero, si no es muy evidente; y casi también la que hay entre las coles y las lechugas de mi huerta").

Prefirió invertir su tiempo en una biblioteca circular en el tercer piso de una torre emplazada en una esquina del castillo: "Paso en [ella] la mayor parte de los días de mi vida y la mayor parte de las horas del día".



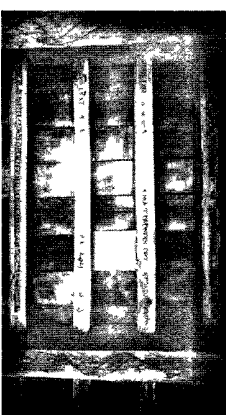
La biblioteca tenía tres ventanas (con lo que Montaigne describía como "tres vistas de rica y abierta perspectiva"), un escritorio, una silla y, dispuestos en cinco secciones de estanterías formando un semi-círculo, alrededor de un millar de volúmenes de filosofía, historia, poesía y religión. Fue aquí donde Montaigne leyó la firme declaración de Sócrates ("el hombre más sabio que jamás existió") ante el impaciente jurado de Atenas, en una edición latina de Platón traducida por Marsilio Ficino; donde leyó asimismo la concepción que Epicuro poseía de la felicidad, en las *Vidas* de Diógenes Laercio y en

la edición de 1563 de *De rerum natura* de Lucrecio, a cargo de Denys Lambin; y fue también aquí donde leyó y releyó a Séneca (un autor con "una notable ventaja para mi forma de ser"), en un nuevo compendio de sus obras publicado en Basilea en 1557.

Se había iniciado en los clásicos a una edad temprana. Aprendió latín como primer idioma. Con siete u ocho años, leyó la *Metamorfosis* de Ovidio. Antes de los dieciséis adquirió un compendio de Virgilio y era un profundo conocedor de la *Enéida*, así como de Terencio, Plauto y los *Comentarios* de César. Y era tal su devoción por los libros que, después de trabajar durante trece años como consejero en el Parlamento de Burdeos, se retiró con la idea de consagrarse por entero a ellos. La lectura era el consuelo de su vida:

Consuélame en la vejez y en la soledad. Me libra del peso de una ociosidad tediosa; y me salva en todo momento de las compañías que me resultan enojosas. Lima los pinchazos del dolor si no es del todo extremo y dueño absoluto de mí. No hay como recurrir a los libros para distraerse de un pensamiento inoportuno; desvíanme fácilmente hacia ellos, ocultándome.

Pero los estantes de la biblioteca, con todo lo que implicaban de ilimitada admiración por la vida del espíritu, sólo revelaban una parte de la historia. Era preciso escrutar con más detalle la biblioteca, situarse en el centro de la estancia e inclinar la cabeza hacia el techo. En torno a 1575, Montaigne había hecho pintar, a lo largo de las vigas de madera, una serie compuesta por cincuenta y siete inscripciones breves, seleccionadas de la Biblia y de los clásicos, las cuales sugerían ciertas profundas reservas acerca de los beneficios de poseer una mente:



"La vida más feliz es la de quien carece de pensaminito", Sócrates.
"¿Has visto a algún hombre que se crea sabio? Puedes esperar más de un loco que de él", proverbios.

"Nada hay cierto sino la incertidumbre, nada hay más miserable y orgulloso que el hombre", Plinio.

"Todo es demasiado complicado como para que los hombres puedan comprenderlo", Eclesiastés.

Los antiguos filósofos habían creído que nuestras facultades racionales podían dispensarnos una felicidad y una grandeza negadas a otras criaturas. La razón nos permitía controlar nuestras pasiones y corregir las falsas ideas sugeridas por nuestros instintos. La razón atemperaba las salvajes demandas de nuestro cuerpo y nos conducía a una relación de equilibrio con nuestros apetitos alimenticios y sexuales. Era la razón una herramienta sofisticada y casi divina, que nos ofrecía el dominio del mundo y de nosotros mismos.

En las *Tusculanae Disputationes*, de las que se contaba con un ejemplar en la biblioteca circular, Cicerón había colmado de alabanzas los beneficios del trabajo intelectual:

Nada hay, dice Cicerón, tan dulce como la ocupación de las letras, de esas letras, digo, gracias a las cuales la infinitud de las cosas, la inmensa grandeza de la naturaleza, los cielos en este mundo mismo y las tierras y los mares nos son descubiertos; ellas nos han enseñado la religión, la moderación, la grandeza del valor y han arrancado nuestro espíritu de las tinieblas para hacerle ver todas las cosas altas, bajas, primas, últimas y medianas; ellas nos proporcionan lo necesario para vivir bien y felizmente, y nos guían para que pasemos la vida sin disgustos ni mal.

Aunque poseía un millar de libros y había gozado de una esmerada educación clásica, a Montaigne le enfureció de tal manera semejante panegírico, tan contrario al espíritu de las vigas de la biblioteca, que no dudó en expresar su indignación con insólita ferocidad:

Escuchad las bravatas de este pobre y calamitoso animal. (...) ¿No parece que habla este [Cicerón] de la condición del Dios eterno y todopoderoso? Y en realidad mil mujercas han llevado en el pueblo vida más equilibrada, dulce y segura que la suya.

El filósofo romano había pasado por alto la turbulenta desdicha de la mayor parte de los estudiosos; había hecho caso omiso, con toda la arrogancia, de las horribles desgracias para los que había sido seleccionado el ser humano, único entre todas las demás criaturas, desgracias que, en momentos de penumbra, nos llevan a lamentar no haber nacido hormigas o tortugas.

O cabras. La encontré en el corral de una granja a unos cuantos kilómetros del castillo de Montaigne, en la aldea de Les Gauchers.



Nunca había leído las *Tusculanae Disputationes* ni *Sobre las leyes* de Cicerón. Y, sin embargo parecía feliz, mordisqueando trocitos dispersos de lechuga, sacudiendo la cabeza en ocasiones como una anciana que expresa con tranquilidad su desacuerdo. No era una existencia poco envidiable.

El propio Montaigne estaba impresionado por, y analizaba las ventajas de la vida del animal frente a la del ser humano que razón y posee una gran biblioteca. Los animales saben cuidar de sí mismos de forma instintiva cuando están enfermos: las cabras pueden distinguir el dictado de otras mil plantas si están heridas, las tortugas buscan automáticamente orégano para las mordeduras de víbora y las cigüeñas saben aplicarse ellas mismas enemias de agua salada. En contraste, los humanos se ven obligados a recurrir a médicos caros y descaminados. Las arcas médicas se llenan a base de absurdas prescripciones: "La orina de un lagarto, el excremento de un elefante, el hígado de un topo, la sangre extraída del ala derecha de

una paltona blanca; y para nosotros, los aquejados de cólico (...), heces de rata pulverizadas”.

Además, los animales comprenden instintivamente ideas complejas sin padecer largos periodos de estudio. Los atunes son espontáneos expertos en astrología, “pues se detienen allí donde les sorprende el solsticio de invierno y no se mueven hasta el equinoccio siguiente”, refiere Montaigne. Entienden también de geometría y de aritmética, pues nadan juntos en grupos formando un cubo perfecto, “de forma que quien vea y cuente una fila puede contar toda la bandada, pues el número de la profundidad es igual al de la anchura y el de la anchura al de la longitud”. Los perros captan de manera innata la lógica dialéctica. Montaigne menciona el caso de uno que, buscando a su amo, se topó con una encrucijada de tres caminos. Recorrió primero con la mirada uno de ellos, luego otro y por fin se puso a correr por el tercero, tras llegar a la conclusión de que era el que debía de haber escogido su amo:

Este rasgo puramente dialéctico y este uso de asertos divididos y unidos y de la enumeración suficiente de las partes vale lo mismo ya lo sepa el perro de por sí que por Trebisonda*.

También en el amor se llevan la palma los animales. Montaigne había leído con envidia acerca de un elefante que se había enamorado de una vendedora de flores de Alejandría. Cuando era conducido al mercado, se las ingeniaba para colar su arrugada trompa por la tirilla de la camisa de la mujer y dar masajes a sus pechos con una destreza que ningún humano acertaría a imitar.

Y, sin proponérselo, el más humilde animal de granja puede excitar en temple filosófico al mayor de los sabios de la Antigüedad. El filósofo griego Pirrón viajaba en cierta ocasión a bordo de un barco al que sorprendió una tormenta feroz. Aquí y allá cundió el pánico entre los pasajeros, temerosos de que las rebeldes olas hicieran pedazos la frágil embarcación. Pero hubo un pasajero que no perdió la compostura y se sentó tranquilamente en una esquinilla, con gesto apacible. Se trataba de un cerdo:

* Lógico griego del siglo XV refugiado en Italia. (N. del T.)

¿Osaremos entonces decir que este privilegio de la razón del que tanto nos vanagloriamos y por cuyo respeto nos consideramos dueños y señores del resto de las criaturas nos ha sido concedido para tormento nuestro? ¿Para qué conocer las cosas, si así perdemos el reposo y la tranquilidad de la que gozaríamos si no y si de esta forma nos volvemos de peor condición que el cochinito de Pirrón?

Resulta cuestionable que tengamos algún motivo para estarle agradecidos a la mente:

Más volviendo a lo nuestro, tenemos por nuestra parte la inconstancia, la indecisión, la incertidumbre, el dolor, la superstición, la inquietud del porvenir, incluso después de la vida, la ambición, la avaricia, la envidia, los celos, los apetitos desenfrenados, locos e indomables, la guerra, la mentira, la deslealtad, el desprecio y la curiosidad. Ciertamente, hemos pagado incomprendiblemente caro ese hermoso raciocinio del que nos jactamos y esa capacidad de juzgar y de conocer, si los hemos comprado al precio de ese infinito número de pasiones de las que sin cesar somos presa.

Si hubiera la oportunidad de elegir, quizá Montaigne no se decantase finalmente por la vida de la cabra, pero estaría a punto. Cicerón había ofrecido un retrato benevolente de la razón. Dieciséis siglos después, correspondía a Montaigne hacer el alegato opuesto:

El aprender que se ha dicho o hecho una tontería no es nada; es menester aprender que se es un necio, enseñanza harto más amplia e importante.

Y los mayores exponentes de lo necio serían filósofos como Cicerón, que jamás habían sospechado siquiera la posibilidad de serlo. La confianza fuera de lugar en la razón era el manantial de la idiotéz e, indirectamente, también de la ineptitud.

Bajo sus vigas pintadas, Montaigne había esbozado un nuevo tipo de filosofía, que es consciente de la enorme distancia que nos sepa-

ra de esas criaturas racionales y serenas por las que nos tomaron la mayoría de los pensadores antiguos. En términos generales, somos espíritus histéricos y dementes, zafos y agitados; al lado de los cuales los animales son, en muchos sentidos, modelos de salud y de virtud, una lamentable realidad que la filosofía tenía obligación de reflejar, aunque rara vez lo hiciera:

Nuestra vida es en parte locura y en parte prudencia. Quien sólo escriba reverente y regularmente se deja atrás más de la mitad de ella.

Con todo, si aceptásemos nuestra fragilidad y dejáramos de alardear de una superioridad de la que carecemos estaríamos en condiciones de descubrir, en la generosa filosofía redentora de Montaigne, que, en última instancia, seguimos siendo aptos desde esa insólita condición nuestra, a caballo entre la prudencia y la necedad.

Qué problemático resulta tener a la vez un cuerpo y una mente, pues aquél se halla en contraste casi monstruoso con la dignidad y la inteligencia de esta última. Nuestro cuerpo huele, duele, se debilita, late, da punzadas y envejece. Nos obliga a peer y a eructar, y a renunciar a planes sensatos para tumbarnos en la cama con otras personas, sudando y emitiendo sonidos intensos que recuerdan el modo como las hienas se llaman las unas a las otras en los áridos desiertos norteamericanos. Nuestro cuerpo tiene nuestra mente como un rehén al servicio de sus antojos y de sus rítmicos. Nuestra forma de ver la vida puede alterarse por completo a resultas de una pesada digestión. "Siéntome otro en ayunas que tras la comida", conviene Montaigne:

Si la salud y la luz de un hermoso día me sonrían, soy un buen hombre; si tengo un callo que me aprieta en un dedo, estoy malhumorado, desagradable e inaccesible.

Ni siquiera los más grandes filósofos han logrado evitar la humillación corporal. "No tenemos más que oponer la imagen de Platón viéndose atacado por una epilepsia o una apoplejía", sugiere Montaigne, "y, en este supuesto, desafiarlo a que se ayude con las nobles y ricas facultades de su alma". O imaginemos que, en medio de una reunión, sorprende a Platón la necesidad de peerse:

Los aparatos que sirven para descargar el vientre tienen sus propias dilataciones y contracciones, con independencia de nuestra opinión e incluso contra ella.

Montaigne había oído hablar de un hombre que sabía tirarse pedos a voluntad y en cierta ocasión había organizado una pederre-mejante alarde de control no contraviene su observación general en virtud de la cual nuestro cuerpo se lleva la palma sobre nuestra mente y nuestro esfínter es sumamente "indiscreto y escandaloso". Montaigne conocía incluso un trágico caso de un trasero "tan turbulento y rebelde que tiene a su amo sin aliento tirándose pedos constantemente y sin remisión desde hace cuarenta años, llevándole así a la muerte".

No deberíamos extrañarnos de nuestra posible tentación de renegar de nuestra incómoda e insultante convivencia con estos receptáculos. Montaigne conoció una mujer que, tremendamente consciente de lo repulsivos que resultaban sus órganos digestivos, trataba de vivir como si no los tuviese:

Sé de una dama, y de las más grandes, que es de esta misma opinión, que es actitud desagradable la de masticar, que rebaja mucho su gracia y su belleza; y no gusta de presentarse en público con apetito. Y sé de un hombre que no puede sufrir ver comer ni que le vean, y rehúye toda asistencia más cuando se llena que cuando se vacía.

Montaigne conocía hombres tan agobiados por sus apetitos sexuales que pusieron fin a su tormento mediante la castración. Otros intentaban suprimir su lascivia aplicando compresas de nieve y vinagre a sus testículos aquejados de una excesiva actividad. El emperador Maximiliano, convencido del conflicto existente entre la realeza y la posesión de un cuerpo, prohibió que le vieran desnudo, en particular de cintura para abajo. En su testamento pidió expresamente que le enterrasen con calzoncillos de lino. "Yhubo de añadir como codicilo", observa Montaigne, "que aquel que se los pusiere tendría los ojos vendados".

Por muy inclinados que nos sintamos hacia medidas tan radicales, es la de Montaigne una filosofía de la reconciliación: "De nuestras enfermedades, la más salvaje es despreciar nuestro ser". En lugar de intentar parirnos en dos, deberíamos cesar de librar una guerra civil contra la perplejidad que nos causa nuestro envoltorio físico y aprender a aceptarlo como un hecho inalterable de nuestra condición, ni tan terrible ni tan humillante.

En el verano de 1993, L. y yo fuimos de vacaciones al norte de Portugal. Recorrimos en coche los pueblos del Miño, y pasamos luego unos días al sur de Viana do Castelo. Fue aquí, la última noche de nuestras vacaciones, en un hotelito con vistas al mar, donde me di cuenta, sin previo aviso, de que ya no era capaz de hacer el amor. No habría sido fácil superar aquello, y mucho menos mencionar el episodio, de no ser porque, unos meses antes del viaje a Portugal, me había tropezado con el capítulo veintuno del primer volumen de los *Ensayos* de Montaigne.

Cuenta allí el autor que un amigo había oído a un hombre explicar cómo había perdido su erección justo cuando se disponía a penetrar a una mujer. El bochorno de la detumescencia impresionó tanto al amigo de Montaigne que, en la siguiente ocasión que se acostó con una mujer, no pudo desterrarlo de su mente y el temor de que le aconteciera la misma catástrofe llegó a ser tan irresistible que impidió que su pene se pusiera tieso. Desde entonces, por mucho que deseara a una mujer, no lograba alcanzar una erección, y el vil recuerdo de cada aventura fallida se mofaba de él y le tiranizaba cada vez con más fuerza.

El amigo de Montaigne se había vuelto impotente al no lograr el inquebrantable control racional sobre su pene que había asumido que era un elemento indispensable de toda virilidad normal. Montaigne no culpa al pene: "Con quien una vez se ha sido capaz, no se es ya incapaz sino por auténtica debilidad". Si aquel hombre había sido incapaz de cumplir, ello se debía a la opresiva idea de que ejercemos un control mental absoluto sobre nues-

tuos cuerpos y al horror de apartarnos de este modelo de normalidad. La solución pasaba por redefinir el modelo. La manera de evitar que algo sucediese consistía en aceptar, como una posibilidad inofensiva a la hora de hacer el amor, la pérdida del control sobre el pene, como acabó por descubrir aquel afligido personaje. De este modo, transformó su conducta al acostarse con una mujer:

Y es que confesando y anunciando el mismo con antelación esta limitación, aliviaba la tensión de su alma por el hecho de que al declarar ese fallo como esperado, sus obligaciones disminuían y pesábale menos.

La franqueza de Montaigne permite aliviar las tensiones en el espíritu del lector. Los caprichos repentinos del pene se eliminan de los lúgubres y recónditos lugares de la vergüenza muda y se reconsideran con el ojo mundano y a prueba de escándalos de un filósofo a quien no causa repulsión nada de lo corporal. La sensación de culpabilidad personal se atenúa al tener en cuenta lo que Montaigne describe como:

La rebelde libertad de este miembro que se entromete tan inoportunamente cuando menos falta nos hace y desfallece tan inoportunamente cuando más falta nos hace.

El hombre que falla estando con su amante y no acierta a otra cosa que a masculiar una disculpa puede recobrar sus fuerzas y aplacar la ansiedad de su amada si acepta que su impotencia pertenece al amplio repertorio de contratiempos sexuales y que no es ni tan insólito ni tan poco corriente. Montaigne conocía a un noble gascón que, al no lograr mantener una erección con una mujer, se refugió en casa, se cortó el pene y se lo envió a la dama "para purgar su ofensa". Por su parte, Montaigne propone que:

Los esposos, al ser dueños del tiempo, no han de precipitar ni intentar la empresa si no están preparados; y vale más rechazar descortésmente el estreno del lecho nupcial, lleno de agitación y de fiebre, y espe-

rar otro placer más íntimo y menos alarmado que caer en perpetua miseria por haberse obnubilado y desesperado al primer fracaso. Antes de lanzarse a la posesión, el que es paciente debe hacer distintas tentativas y ofrecer varias veces suavemente, sin picarse ni obsinarse en convencerse definitivamente a sí mismo.

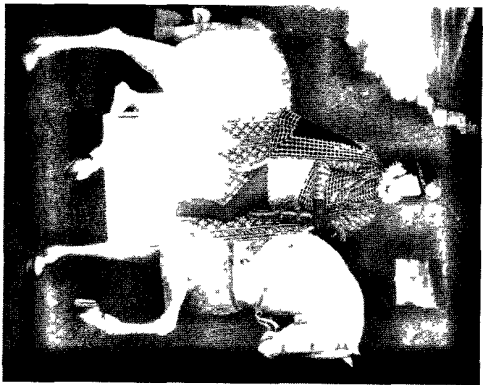
Se trata de un nuevo lenguaje, íntimo y nada sensacionalista, con el que sobrellevar los momentos más privados de nuestra sexualidad. Al abrir una vía de acceso a las penas secretas de la alcoba, Montaigne las purga de su ignominia, al tiempo que se afana por reconciliarnos con nuestra existencia corporal. El valor con el que menciona lo que se vive en secreto pero rara vez se oye abre el abanico de lo que podemos atrevernos a expresar a nuestros amantes y a nosotros mismos. Un valor que, en Montaigne, se enraza en su convicción de que nada de cuanto puede acontecer al hombre es inhumano, de que "cada hombre encierra la forma entera de la condición humana"; una condición que incluye el riesgo de ocasional flaccidez rebelde del pene, la cual no tiene por qué ruborizarnos ni hacer que nos odieemos a nosotros mismos por su causa.

Montaigne atribuye en parte nuestros problemas con nuestro cuerpo a la ausencia de discusión honesta sobre ellos entre gente educada. Las historias y las imágenes representativas no tienden a identificar la delicadeza femenina con un fuerte interés en hacer el amor, ni tampoco la autoridad con la posesión de un esfínter o un pene. Los retratos de reyes y damas no invitan a concebir a tan eminentes espíritus ventoseando o haciendo el amor. Montaigne completa el cuadro en un bello francés que no se anda con rodeos:

Au plus élevé throne du monde si ne sommes assis que sus nostre cul.
En el trono más elevado del mundo seguimos estando sentados sobre nuestras posaderas.

Les Roys et les philosophes fientent, et les dames aussi.

Y cagan los reyes y los filósofos, y también las damas.



El rey Enrique III



Catalina de Médicis

Lo podía haber expresado de otra manera. En lugar de *cul, derrière o fesses*. En vez de *fienter, aller au cabinet*. El *Diccionario de las lenguas francesa e inglesa* de Randle Cotgrave (*para el progreso de los jóvenes aprendices y el provecho de todos aquellos que intentan alcanzar el conocimiento más preciso de la lengua francesa*), publicado en Londres en 1611, explicaba que *fienter* se refería en particular a las excreciones de sabandijas y tejonos. Si a Montaigne se le antojaba necesario recurrir a términos tan fuertes era con el fin de corregir una negligencia del cuerpo igualmente contundente en las obras filosóficas y en los salones. La idea de que las damas nunca tenían que lavarse las manos y los reyes no tenían trasero hacía oportuno recordar al mundo que también cagaban y tenían posaderas:

¿Qué les ha hecho a los hombres el acto genital, tan natural, tan necesario y tan justo, para no atreverse a hablar de él sin vergüenza y para excluirlo de las conversaciones serias y ordenadas? Pronunciamos con osadía: matar, hurtar, traicionar; y lo otro, ¿sólo nos atrevemos a decirlo entre dientes?

En la vecindad del castillo de Montaigne había varios hayedos; uno al norte, cerca del pueblo de Castillon-la-Bataille; otro al este, cerca de Saint Vivien. Léonor, la hija de Montaigne, debió conocer su silencio y su grandeza. No se le instó, empero, a aprender su nombre: la voz francesa para "haya" es *fouteau*. El término francés para "joder" es *foutre*.

"Mi hija (sólo a ella tengo) está en la edad en la que las leyes permiten casarse a las más ardientes", cuenta Montaigne de Léonor, que rondaba por entonces los catorce años:

Es de natural tardío, delgada y dulce, y ha sido criada por su madre también de una manera retirada y particular: de forma que apenas si empieza a sacudirse la ingenuidad de la infancia. Estaba leyendo un libro francés delante de mí. Salí la palabra *fouteau*, nombre de un cono de árbol; la mujer que la tiene a su cargo detúvola con brusquedad y algo de rudeza, e hizo saltarse aquel mal paso.

Veinte groseros lacayos, observa Montaigne con ironía, no podrían haberle enseñado más a Léonor sobre lo que se escondía tras el término *fouteau* que la orden tajante de saltar por encima de la palabra. Pero para la institutriz (o la "vieja bruja", como él la llama sin rodeos), el salto era fundamental, ya que no resultaba sencillo para una jovencita conjugar la dignidad con el conocimiento de lo que podía ocurrir si, en el plazo de unos años, se encontraba en un dormitorio con un hombre.

Montaigne critica nuestros retratos convencionales por dejar de lado una región tan grande de lo que somos. Su libro lo escribió en parte con el fin de corregir esta circunstancia. Cuando se retiró a sus treinta y ocho años deseaba escribir, pero no tenía claro cuál habría de ser el tema. Sólo de forma gradual se fue gestando en su mente el proyecto de un libro tan insólito que se distinguiría de cualquiera de los mil volúmenes de las estanterías semicirculares.

Rompió con milenios de tímida autoría para escribir sobre sí mismo. Se dispuso a describir del modo más explícito posible las

operaciones de su mente y de su cuerpo, declarando su intención en el prefacio a los *Essays*, dos de cuyos volúmenes se publicaron en Burdeos en 1580, con la incorporación de un tercero en una edición parisina ocho años más tarde:

Que si yo hubiera estado en esas naciones de las que se dice viven todavía en la dulce libertad de las primeras leyes de la naturaleza te aseguro que gustosamente me habría pintado por entero, y desnudo.

Hasta entonces, ningún autor había osado presentarse sin ropa ante sus lectores. No falaban los retratos y los relatos oficiales, completamente vestidos, de las vidas de santos y papas, emperadores romanos y estadistas griegos. Existía incluso un retrato oficial de Montaigne, obra de Thomas de Leu (1562-c. 1620), que le mostraba ataviado con el traje de alcalde de la ciudad, con la cadena de la orden de san Miguel que le otorgara Carlos IX en 1571 y con una expresión algo severa e inescrutable.



Pero no es este individuo ciceroniano y togado el que aspira Montaigne a revelar en sus *Essays*. Le preocupa el hombre en su integridad, con la creación de una alternativa a los retratos que habían dejado de lado la mayor parte de lo que el hombre era. Por ello figuran en su libro discusiones acerca de sus comidas, su pene, sus

deposiciones, sus conquistas sexuales y sus pedos, detalles que rara vez se venían registrando en los libros serios, por cuanto atentaban gravemente contra la imagen que el hombre tenía de sí mismo como criatura racional. Montaigne informa a sus lectores:

Que el comportamiento de su pene constituye una parte esencial de su identidad:

Cada una de mis partes me hace a mí como cualquier otra. Y ninguna otra me hace más propiamente hombre que ésta. Débole al público un retrato completo.

Que el sexo se le antoja ruidoso y sucio:

En cualquier otra cosa podéis mantener cierta decencia: todas las demás operaciones soportan reglas de honorabilidad; ésta no puede concebirse más que viciosa o ridícula. A ver, ¿halláis en ella un proceder prudente y sensato?

Que le gustaba gozar de tranquilidad cuando se sentaba en el váter:

De todos los actos naturales es aquel que peor soporto que me interrumpen.

Y que lo hacía con mucha regularidad:

He visto a muchos hombres de guerra incomodados por el desarreglo del vientre; ni el mío ni yo fallamos jamás en el momento asignado, que es al saltar de la cama, a no ser que nos trastorne alguna violenta ocupación o enfermedad.

Si conferimos importancia al tipo de retratos que hay a nuestro alrededor es porque moldeamos nuestra vida según su patrón, aceptando aspectos de nosotros mismos si coinciden con lo que otros mencionan de sí mismos. Prestamos atención a aquello de lo que existen evidencias ajenas, mientras que tal vez permanezcamos ciegos ante lo que los otros silencian, o bien lo experimentemos avergonzados.

Cuando me imagino al hombre más contemplativo y prudente en esa testitura [sexual], téngolo por descartado al hacerse el prudente y el contemplativo.

No es que la prudencia resulte imposible. Lo que Montaigne pretende es justamente matizar la definición de la prudencia. La verdadera sabiduría ha de pasar por la acomodación con nuestras facetas más bajas, ha de adoptar una visión modesta del papel que son capaces de desempeñar en cualquier vida la inteligencia y la alta cultura y asumir las demandas urgentes, y a veces nada edificantes, de nuestra mortal existencia. Las filosofías epicúrea y estoica habían sugerido que podíamos lograr el control sobre nuestro cuerpo sin ser arrastrados jamás por nuestra dimensión física y pasional. Se trata de un noble consejo que da en el blanco de nuestras más altas aspiraciones. Pero es a la vez imposible y, por ende, contradictorio:

¿Para qué sirven esas ideas elevadas de la filosofía en las que ningún ser humano puede basarse, y esas reglas que están fuera de nuestras costumbres y de nuestras fuerzas?

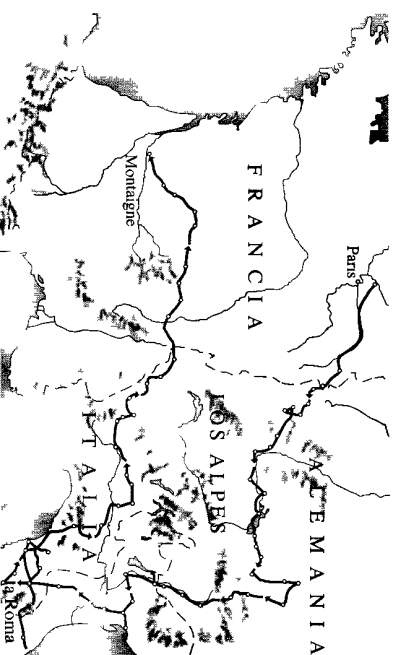
No es inteligente el cortar las obligaciones de uno por el patrón de la razón de otro ser distinto al propio.

El cuerpo no puede ser negado ni superado pero, como pretendía recordar Montaigne a la "vieja bruja", al menos no hay ninguna necesidad de escoger entre nuestra dignidad y el interés por el *fouleau*:

¿Acaso no podemos decir que nada hay en nosotros, durante esta prisión terrena, ni puramente corporal ni puramente espiritual, y que desgarramos injustamente a un hombre vivo?

Otra de las causas del sentimiento de ineptitud es la velocidad y la arrogancia con que la gente parece dividir el mundo en dos campos, el campo de lo *normal* y el de lo *anormal*. Con frecuencia, nuestras experiencias y creencias pueden ser despachadas con un burión y algo alarmado "¿de veras?, ¡qué extraño!", acompañado de una ceja arqueada, que equivale, en pequeña escala, a una negación de nuestra legitimidad y nuestra humanidad.

En el verano de 1580, Montaigne hizo realidad el deseo de toda una vida, viajando por primera vez fuera de Francia, partiendo a caballo hacia Roma a través de Alemania, Austria y Suiza. Viajó en compañía de cuatro jóvenes nobles, entre los que se contaba su hermano, Bertrand de Mattecoulon, y una docena de sirvientes. Estarían fuera de casa diecisiete meses cubriendo unos 4.800 kilómetros. Entre otras ciudades, el grupo visitó Basilea, Baden, Schaffhausen, Augsburgo, Innsbruck, Verona, Venecia, Padua, Bolonia, Florencia y Siena, para llegar por fin a Roma al atardecer del último día de noviembre de 1580.



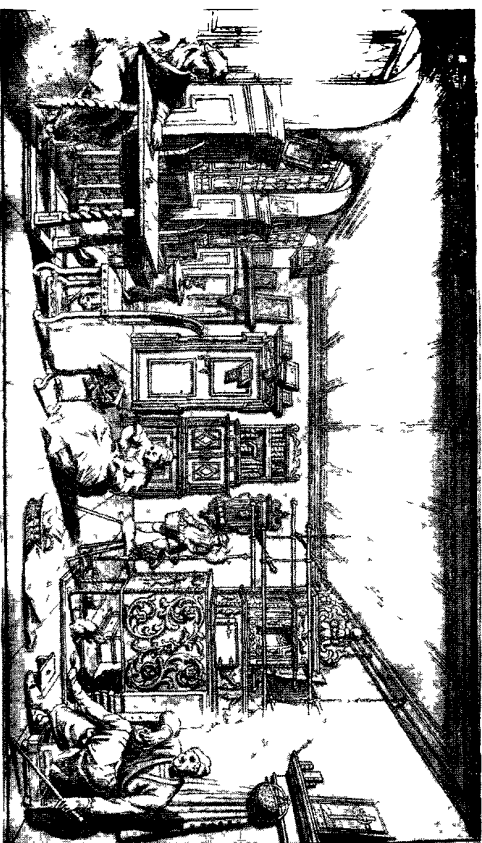
Durante el viaje del grupo, Montaigne iba observando cómo variaba radicalmente de zona a zona la concepción de la gente acerca de lo que es normal. En las posadas de los cantones suizos se consideraba normal que las camas se alzasen muy por encima del suelo, de modo que se necesitaban escaleras para subir, que hubiese bonitas cortinas y que cada viajero ocupase su propia habitación. A unos cuantos kilómetros, en Alemania, se consideraba normal que las camas estuvieran a ras de suelo, que no hubiera cortinas y que cada cuatro viajeros compartieran habitación. Los posaderos ofrecían allí edredones de plumas en lugar de las sábanas habituales en las posadas francesas. En Basilea no mezclaban con agua el vino y las cenas constaban de seis o siete platos, y en Baden sólo comían pescado los miércoles. Hasta el más minúsculo pueblecito suizo estaba protegido por un mínimo de dos policías; los alemanes hacían sonar las campanas cada cuarto de hora y, en algunas ciudades, cada minuto. En Lindau servían sopa de membrillo, la carne venía antes de la sopa y el pan era de hinojo.

A los viajeros franceses solían incomodarles estas diferencias. En los hoteles se mantenían a distancia de los aparadores con comidas extrañas y pedían los platos que acostumbraban a comer en casa. Trataban de no hablar a todo aquel que cometiera el error de no expresarse en su idioma y picoteaban con cautela del pan de hinojo. Montaigne los observaba desde su mesa:

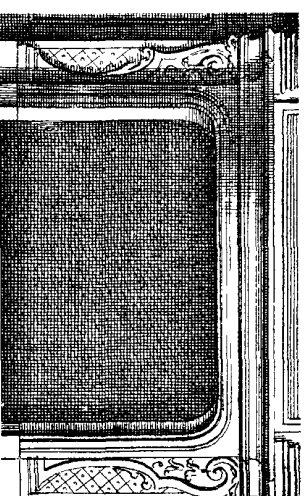
Parécete estar fuera de su elemento cuando están fuera de su pueblo. Vayan donde vayan, se aferran a sus maneras y abominan de las extranjerías. Si se encuentran a un compatriota (...) celebran esta casualidad. (...) Viajan cubiertos y apretados con una prudencia taciturna e incommunicable, defendiéndose del contagio de un aire desconocido.

A mediados del siglo XV, en el sur de Alemania se había desarrollado un nuevo método para calentar las casas, llamado *Kastensofen*. Se trataba de una estufa de hierro con forma de caja independiente, formada por planchas rectangulares empernadas, en la que podía quemarse carbón o madera. En los largos inviernos, sus ventajías eran inmensas. Las estufas cerradas podían suminis-

trar cuatro veces el calor de una chimenea abierta, además de pre-cisar menos combustible y poder prescindir de deshojinador. El armazón absorbía el calor y lo espacia lenta y uniformemente por el aire. Alrededor de la estufa se fijaban barras para orear la colada y las familias podían emplear la estufa como zona de estar durante el invierno.



Pero los franceses no se dejaban impresionar. Les parecía menos costosa la construcción de las chimeneas abiertas; criticaban de las estufas alemanas que no sirviesen de fuente luminosa y que absorbieran demasiada humedad del aire, creando así un ambiente sofocante en la estancia.



En realidad se trataba de una cuestión de incompreensión regional. En octubre de 1580, Montaigne conoció en Augsburgo a un alemán que sometió a una crítica detallada el modo en que los franceses calentaban sus casas con hogares, para pasar luego revista a las ventajas de la estufa de hierro. Al oír que Montaigne permanecería sólo unos pocos días en la ciudad —había llegado el 15 y partiría el 19— le expresó su condolencia, citando entre los principales inconvenientes de dejar Augsburgo el “embotamiento de cabeza” que le aguardaba al regresar al calor de las chimeneas abiertas, el mismo “embotamiento” por el que los franceses habían descalificado largo y tendido las estufas de hierro.

Montaigne examinó de cerca el asunto. En Baden le asignaron una habitación con estufa de hierro y, una vez acostumbrado a cierto olor que desprendía, disfrutó de una noche confortable. Observó que la estufa le permitía vestirse sin necesidad de ponerse una bata forrada y meses después, en una fría noche italiana, se lamentaría de que no hubiese estufas en la posada.

Al regresar a casa sopesó las respectivas cualidades de ambos sistemas de calefacción:

Pues, verdaderamente, ese calor reconcentrado y además el olor de ese material recalentado del que están constituidas [sus estufas] pone la cabeza pesada a la mayoría de los que no están habituados. (...) Mas por lo demás, al ser el calor igual, constante y general, sin luz ni humo, sin el aire que nuestras chimeneas abiertas nos acarrearán, bien puede compararse al nuestro.

Por eso, lo que le molestaba a Montaigne era la convicción firme y acrítica de la que hacían gala tanto los caballeros de Augsburgo como los franceses, acerca de la superioridad de sus respectivos sistemas de calefacción. Si Montaigne hubiera regresado de Alemania e instalado en su biblioteca una estufa de hierro de Augsburgo, sus paisanos habrían acogido el objeto con la suspicacia con la que solían recibir cualquier novedad:

Cada nación tiene muchas costumbres y usos que son no sólo desconocidos sino horribles y extraordinarios para cualquier otra nación.

Lo cierto es que nada bárbaro ni extraordinario había en la estufa ni en la chimenea. La definición de normalidad propuesta por una determinada sociedad parece capturar tan sólo una fracción de lo que resulta de hecho razonable, condenando injustamente vastas regiones de la experiencia a la condición de extrañas. Al sugerir al ciudadano de Augsburgo y a sus vecinos gascones que tanto a la estufa de hierro como a la chimenea les correspondía ocupar un lugar legítimo en el extenso territorio de los sistemas de calefacción aceptables, Montaigne trataba de ensanchar la provinciana concepción de la normalidad que delataba a sus lectores, con lo que seguía los pasos de su filósofo predilecto:

Preguntáronle a Sócrates que de dónde era. No respondió: “De Atenas”, sino: “Del mundo”.

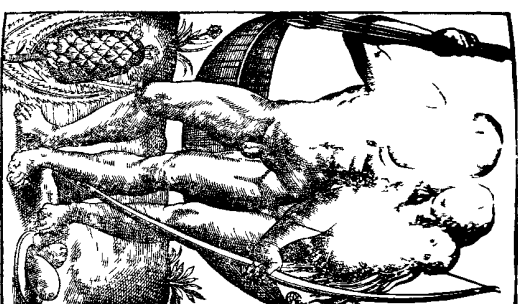
Y, recientemente, el mundo se había revelado harto más peculiar de lo que ningún europeo había acertado a imaginar. El viernes 12 de octubre de 1492, cuarenta y un años antes del nacimiento de Montaigne, Cristóbal Colón alcanzó una de las islas del archipiélago de las Bahamas, a la entrada del golfo de Florida, y entró en contacto con los indios guanahaní, quienes jamás habían oído hablar de Jesús y andaban completamente desnudos.

Montaigne sentía un ávido interés por estos episodios. En la biblioteca circular había varios libros sobre la vida de las tribus indígenas de América, entre los que figuraban la *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómara, la *Storia de mondo novo* de Girolamo Benzoni y *Voyage au Brésil* de Jean de Léry. Leyó que, en Suramérica, a la gente le gustaba comer arañas, saltamontes, hormigas, lagartos y murciélagos, que “cuecen y preparan en salsas distintas”. Había tribus americanas en las cuales las vírgenes exhibían abiertamente sus partes pudendas, las novias participaban en orgías en el día de su boda, los hombres podían contraer ma-

trimonio entre ellos y los muertos se hervían y se maceraban en una especie de gachas, que se mezclaban con vino y servían de bebida a sus parientes en alegres fiestas. Había países en los que las mujeres hacían pis de pie y los hombres en cuclillas, en los que los hombres dejaban crecer el vello en la parte delantera de su cuerpo pero se afeitaban la parte de atrás. Había regiones en las que se circuncidaba a los varones, mientras que en otras "hallaron otros a los que tan mal les parecía el descubrirlo [el extremo del pene] que llevaban la piel muy cuidadosamente estrizada y atada por encima con unos cordoncillos, por miedo a que ese extremo viese la luz". En algunas naciones se saludan dándose la espalda; en otras, cuando el rey escupe, el favorito de la corte tiende la mano, y cuando hace de vientre, "los más importantes que están a su alrededor agáchanse al suelo para recoger en un paño sus heces". Cada país parecía poseer una concepción diferente de la belleza:

En el Perú las orejas más grandes son las más bellas y las estiran cuanto pueden artificialmente; y un hombre de hoy dice haber visto en una nación oriental ese cuidado por agrandarlas y cargarlas de pesadas joyas, tan de moda, que, sin exagerar, podía pasar un brazo vestido a través del agujero de una oreja. Hay en otros lugares naciones en las que se ennegrecen los dientes con sumo cuidado y desprecian el verlos blancos; en otras partes se los tiñen de color rojo. (...) Las mexicanas consideran bella una frente pequeña, y, mientras que se depilian el vello de todo el resto del cuerpo, cuidan el de la frente haciéndolo más poblado mediante artificio; y dan tanto valor al tamaño de los pezones que se jactan de poder dar el pecho a sus hijos por encima del hombro.

De Jean de Léry, Montaigne aprendió que los indios tupí de Brasil deambulaban en edénica desnudez sin dar muestras de vergüenza. De hecho, cuando los europeos quisieron ofrecer ropas a las mujeres tupí, éstas las rechazaron entre risitas, sorprendidas de que alguien estuviera dispuesto a cargar con algo tan incómodo.



Lo mismo los hombres que las mujeres estaban tan completamente desnudos como cuando salieron del vientre de su madre.
Jean de Léry, *Voyage au Brésil* (1578).

El grabador de De Léry, que había pasado ocho años con las tribus, se esmeró en corregir el rumor extendido por Europa de que los tupí eran peludos como animales (De Léry: "*Ils ne sont point naturellement poilus que nous ne sommes en ce pays*"). Los hombres se rapaban la cabeza, y las mujeres se dejaban el pelo largo y se lo sujetaban con lindas trenzas rojas. A los indios tupí les encantaba lavarse; cada vez que veían un río se zambullían en él y se restregaban unos a otros. Lo mismo llegaban a lavarse doce veces al día.

Vivían en largas estructuras con forma de graneros, que albergaban a docientas personas. Sus camas eran de algodón y estaban colgadas entre pilares a modo de hamacas. Cuando iban de caza, los tupí se llevaban su cama y por la tarde se echaban la siesta suspendidos entre los árboles. Cada seis meses el pueblo cambiaba su emplazamiento, porque sus habitantes creían que un cambio de escenario les haría mejores ("*Ils n'ont d'autre réponse, sinon de dire que changant l'air, ils se portent mieux*", De Léry). Los tupí llevaban una existencia tan ordenada que frecuentemente llegaban a vivir cien años y en la vejez jamás su pelo se volvía blanco o gris. Eran también hospitalarios en extremo. Cuando alguien llegaba al poblado,

las mujeres le cubrían la cara, empezaban a gritar y exclamaban: "¿Cómo estás? ¡Cuántas molestias te has tomado en venir a visitarnos!". Enseguida ofrecían a los visitantes la bebida favorita de los tupí, hecha con la raíz de una planta y del color del clarete, que sabía ácida pero sentaba bien al estómago.

A los varones tupí les estaba permitido tener más de una esposa y, según se creía, era notoria su dedicación a todas ellas. "Toda su ética contiene únicamente esos dos artículos anteriores de la firmeza en la guerra y del cariño a sus mujeres", refiere Montaigne. Y, al parecer, las mujeres aceptaban de buen grado semejante disposición sin dar muestras de celos. Las relaciones sexuales eran relajadas y la única prohibición era la de no dormir nunca con parientes cercanos. Montaigne, con su mujer en la planta baja del castillo, se deleitaba con los detalles:

Es notable belleza de sus matrimonios que el mismo celo que tienen nuestras mujeres para impedirnos el amor y la amistad con otras mujeres, tiénenlo las suyas para proporcionárselos. Cuidándose del honor de sus maridos más que de ninguna otra cosa, intentan y ponen todo su interés en tener el mayor número de compañeras, pues prueba es del valor del marido.

Sin lugar a dudas, todo ello era peculiar. Sin embargo, en ningún caso le parecía a Montaigne que fuese anormal.

Estaba en minoría. Poco después del descubrimiento de Colón, los colonizadores españoles y portugueses llegaban desde Europa para explotar los nuevos territorios y decidían que los nativos eran poco mejores que los animales. El caballero católico Villegagnon se refería a ellos como "bestias con rostro humano" ("*ce sont des bêtes portant figure humaine*"); el pastor calvinista Richer alegaba que carecían de conciencia moral ("*l'hebétude crasse de leur esprit ne distingue pas le bien du mal*"); y el doctor Laurent Joubert, tras examinar a cinco brasileñas, afirmó que no tenían el periodo y que, por consiguiente, podía sostenerse categóricamente que no pertenecían a la raza humana.

Una vez les hubieron despojado de su humanidad, los españoles comenzaron a exterminarlos como a animales. Hacia 1534, cuaren-

ta y dos años después de la llegada de Colón, los imperios azteca e inca habían sido destruidos y sus gentes esclavizadas o asesinadas. Montaigne leyó acerca de semejante barbarie en la *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, de Bartolomé de las Casas, publicado en Sevilla en 1552 y traducido al francés en 1580 por Jacques de Migrode como *Tyrannies et cruautés des Espagnols pépéniens es Indes occidentales qu'on dit le Nouveau Monde*. Se reducía a los indios aprovechándose de su hospitalidad y de la precariedad de su armamento. Abrían sus poblados y ciudades a los españoles, quienes acababan por cargar contra ellos cuando les pillaban desprevenidos. Sus rudimentarias armas no podían equipararse a los cañones y las espadas de los españoles, y los *conquistadores** no mostraban la más mínima piedad hacia sus víctimas. Mataban a los niños, rajaban el vientre de las embarazadas, arrancaban ojos, quemaban vivas a familias enteras y prendían fuego a los poblados durante la noche.



Adiestraban a los perros para adentrarse en la selva donde se refugiaban los indios y reducirlos a pedazos.



* En español en el original. (N. del T.)

Enviaban a los hombres a trabajar en las minas de oro y plata, encadenados con collares de hierro. Cuando moría un hombre, arrancaban su cuerpo de la cadena mientras sus compañeros de ambos lados continuaban trabajando. La mayoría de los indios no resistía más de tres semanas en las minas. Violaban y desfiguraban a las mujeres delante de sus maridos.



La forma favorita de mutilación consistía en rebanar barbillas y narices. Bartolomé de las Casas cuenta cómo una mujer, al ver aproximarse con sus perros a los ejercicios españoles, se colgó junto con su hijo. Llegó un soldado, cortó al niño en dos con su espada, dio una mitad a sus perros y pidió luego a un fraile que le administrara los últimos sacramentos con el fin de garantizar al niño un lugar en el reino de los cielos.

Con hombres y mujeres separados unos de otros, desolados y angustiados, los indios cometieron suicidios a gran escala. Entre el nacimiento de Montaigne en 1533 y la publicación del tercer libro de sus *Ensayos* en 1588 se estima que la población indígena del Nuevo Mundo descendió de ochenta a diez millones de habitantes.

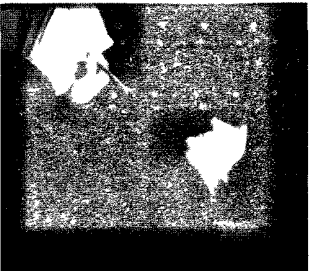
Los españoles habían hecho una carnicería con los indios con la conciencia limpia, pues estaban convencidos de que sabían lo que era un ser humano normal. Su razón les decía que era alguien que llevaba calzas, tenía una mujer, no comía arañas y dormía en una cama:

No entendíamos en absoluto su lenguaje y (...) sus maneras, por otra parte, y su aspecto y sus vestidos, eran muy distintos de los nuestros. ¿Quién no atribuía a estupidéz y necesidad el verlos mudos e ignorantes

de la lengua francesa, ignorantes de nuestros besamanos y de nuestras sinuosas reverencias, de nuestro porte y actitud, sobre los que inicialmente ha de cortar su patrón la naturaleza humana?

Podían haber tenido el aspecto de seres humanos. "Mas ¡qué decís! ¡No lleven calzas!".

Subyacía a la carnicería un confuso razonamiento. El proceder típico a la hora de separar lo normal de lo anormal es una modalidad de lógica inductiva mediante la cual inferimos una ley general a partir de casos particulares (en lenguaje lógico, de la observación de que A1 es Ø, A2 es Ø y A3 es Ø, llegamos a la conclusión de que "todo A es Ø"). Con el ánimo de juzgar si alguien es inteligente, buscamos rasgos comunes a toda la gente inteligente que hemos conocido hasta la fecha. Si conocimos a una persona inteligente con el aspecto de 1, otra con la apariencia de 2 y una tercera con el aspecto de 3, es probable que decidamos que las personas inteligentes leen mucho, visten de negro y tienen un aire más bien solemne. Corremos el peligro de descartar por estúpido a alguien con el aspecto de 4 y quizá de acabar matándolo.



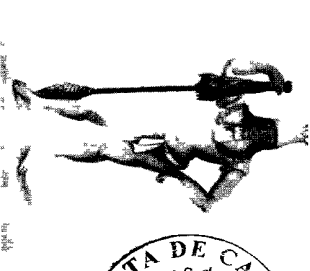
1.



2.



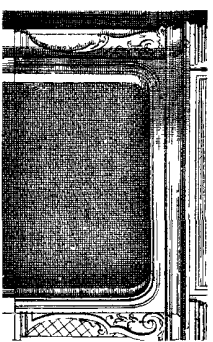
3.



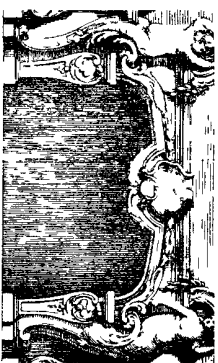
4.



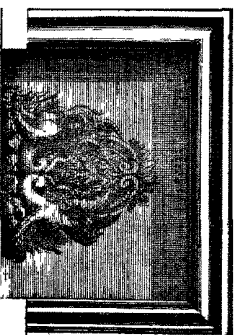
Los viajeros franceses que reaccionaban con horror ante las estufas alemanas de sus dormitorios habrían conocido en su país un número considerable de buenas chimeneas antes de su llegada a Alemania. Tal vez una fuese como 1, otra como 2 y una tercera como 3, y sobre esta base habrían concluido que lo fundamental en un buen sistema de calefacción era un hogar abierto.



1.



2.



3.

Montaigne lamentaba la arrogancia intelectual que está aquí en juego. Sí que había salvajes en Suramérica, pero no eran precisamente los que comían arañas:

Cada cual considera bárbaro lo que no pertenece a sus costumbres. Ciertamente parece que no tenemos más punto de vista sobre la verdad y la razón que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en el que estamos. Allí está siempre la religión perfecta, el Gobierno perfecto, la práctica perfecta y acabada de todo.

No pretendía despachar la distinción entre bárbaros y civilizados. Existían diferencias de valor entre las costumbres de los países; el relativismo cultural se le antojaba tan burdo como el nacionalismo. Lo que pretendía era corregir nuestro criterio de distinción. Nuestro país bien podía gozar de numerosas virtudes, mas ello no se de-

bía al hecho de que fuese *nuestro* país. Un territorio extranjero bien podía estar plagado de defectos, pero éstos no podían imputarse meramente a la insólita naturaleza de sus costumbres. La nacionalidad y la familiaridad eran criterios absurdos a la hora de decidir lo que es bueno.

Las costumbres francesas habían decretado que si uno tenía un obstáculo en las fosas nasales debía sonarse con un pañuelo. Pero Montaigne tenía un amigo que, habiendo reflexionado sobre este asunto, había llegado a la conclusión de que era preferible sonarse directamente con los dedos:

Por defender su manera de actuar (...) preguntóme qué privilegio tenía ese sucio excremento para que lo recibiésemos en un delicado tejido y lo que es más, lo empaquetásemos y apretásemos cuidadosamente contra nosotros. (...) Hallé que no le faltaba razón; y que la costumbre había hecho que no me percatara de esta rareza que, sin embargo, encontramos tan asquerosa cuando nos la cuentan de otro país.

La evaluación de los comportamientos debía basarse en el razonamiento cuidadoso antes que en los prejuicios. La frustración de Montaigne venía motivada por aquellos que identificaban alegremente lo no familiar con lo no apto, ignorando de este modo la lección más elemental de humildad intelectual ofrecida por el más grande de los filósofos de la Antigüedad:

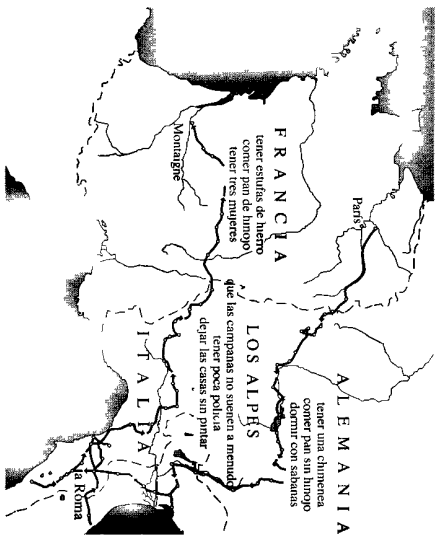
El hombre más sabio que jamás existió, cuando le preguntaron lo que sabía, respondió que sabía esto, que no sabía nada.

Entonces, ¿qué debemos hacer si nos encontramos ante una velada insinuación de anormalidad, manifestada mediante un burlón y algo alarmado "¿de veras?, ¡qué extraño!", acompañado de una ceja arqueada que equivale, en pequeña escala, a una negación de nuestra legitimidad y nuestra humanidad (una reacción con la que se había topado el amigo de Montaigne en Gascuña cuando se sonó con

los dedos y que, en su modalidad más extremada, había desembocado en la devastación de las tribus suramericanas)?

Quizá tendríamos que recordar hasta qué punto se basan las imputaciones de anomalía en factores regionales e históricos. Para relajar el ascendiente que tienen sobre nosotros basta con exponernos a la diversidad de costumbres a través del tiempo y del espacio. Lo que se considera anormal en un determinado grupo en un momento dado puede que no se considere, y de hecho no se considerará, siempre así.

QUÉ SE CONSIDERA ANORMAL Y DÓNDE



Montaigne había llenado su biblioteca de libros que le ayudaban a cruzar las fronteras del prejuicio. Había libros de historia, diarios de viaje, crónicas de misioneros y capitanes de navío, literaturas de otras tierras y volúmenes ilustrados con dibujos de tribus de extraños atuendos que comían peces de nombres desconocidos. Con la ayuda de estos libros podían cobrar legitimidad dimensiones de sí mismo de las que no existía evidencia alguna en la vecindad: las facetas romanas y griegas, los aspectos de sí mismo que eran más mexicanos y tupí que gascones, las dimensiones que habrían deseado disfrutar de seis esposas, tener la espalda deplorada o lavarse doce veces diarias. Con ellos podía sentirse menos solo,

dirigiendo su atención a sus ejemplares de los *Annales* de Tácito, la historia de la China de Conzalez de Mendoza, la historia de Portugal de Goullart, la historia de Persia de Lebeliski, los viajes alrededor de África de León Africano, la historia de Chipre de Lusignano, la colección de historias turcas y orientales de Postel o la cosmografía universal de Muenster, que prometía dibujos de "*animals étranges*".

Si sentía la opresión de las ajenas pretensiones de verdad universal siempre cabía alinear de forma análoga las teorías sobre el universo defendidas por todos los grandes filósofos de la Antigüedad, para asisir acto seguido a la grotesca disparidad resultante, pese a esa confianza de hallarse en posesión de toda la verdad de la que hacía alarde cada pensador. Después de semejante estudio comparativo, Montaigne confesaba con sarcasmo no tener ni la más remota idea de si aceptar:

Las ideas de Platón, o los átomos de Epicuro, o el lleno y el vacío de Leucipo y Demócrito, o el agua de Tales, o la naturaleza infinita de Anaximandro, o el aire de Diógenes, o los números y la simetría de Pitágoras, o el infinito de Parménides, o el uno de Museo, o el agua y el fuego de Apolodoro, o las partes similares de Anaxágoras, o la discordia y amistad de Empédocles, o el fuego de Heráclito, o cualquier otra idea de esa infinita confusión de opiniones y sentencias que esta bella razón humana produce por su certeza y clarividencia en todo aquello en lo que se mete.

Los descubrimientos de nuevos mundos y de textos antiguos minaban poderosamente lo que Montaigne describía como "esa arrogancia importuna y disculidora que se cree y se fía por entero de sí misma, enemiga capital de la disciplina y de la verdad".

Quien acumulara bastantes tonterías de la prudencia humana diría cosas asombrosas. (...) Juzguemos según ellas cuánto hemos de estimar al hombre, su sentido y su razón, puesto que en estos grandes personajes que tanto elevaron la inteligencia humana danse defectos tan evidentes y groseros.

Contribuía también el hecho de haberse pasado diecisiete meses viajando a caballo por Europa. El testimonio de otros países y formas de vida aliviaba la atmósfera opresiva de la propia región de Montaigne. Lo que una sociedad tachaba de extraño, otra podía acogerlo con más sensatez como normal.

Otros territorios pueden reavivar en nosotros el sentimiento de contingencia sofocado por la arrogancia provinciana; nos estimulan a hacernos más aceptables para nosotros mismos. En el canon de normalidad propuesto por cualquier lugar (Atenas, Augsburgo, Cuzco, México, Roma, Sevilla, Gascuña) sólo tienen cabida unos cuantos aspectos de nuestra naturaleza, con lo que el resto se confina injustamente a la región de lo bárbaro y lo anómalo. Cada hombre puede albergar la condición humana en su integridad, pero diríase que no hay un solo país capaz de tolerar la complejidad de esta condición.

Entre las cincuenta y siete inscripciones que Montaigne había pintado en las vigas del techo de su biblioteca figuraba una sentencia de Terencio:

Homo sum, humani a me nihil alienum puto.

Soy hombre, nada de lo humano me es ajeno.

Al atravesar las fronteras, a caballo y en su imaginación, Montaigne nos invita a abandonar los prejuicios localistas, con la autosegregación que éstos propician, en beneficio de identidades menos restrictivas como ciudadanos del mundo.

Otro consuelo para las imputaciones de anormalidad es la amistad. Un amigo es, entre otras cosas, alguien lo suficientemente amable como para considerar normales más características nuestras de las que acepta la mayoría de la gente. Podemos compartir con nuestros amigos opiniones que la gente en general tacharía de excesivamente cáusticas, lascivas, desesperadas, estúpidas, ingeniosas o vulgares. La amistad es una conspiración de poca monta contra aquello que los demás consideran razonable.

Al igual que Epicuro, Montaigne concibe la amistad como un ingrediente esencial de la felicidad:

Pues no puede compararse fácilmente la dulzura de una adecuada y agradable compañía. ¡Oh, un amigo! ¡Cuán cierta es esta antigua frase de que su uso es más necesario y dulce que el de los elementos del agua y del fuego!

Durante cierto tiempo tuvo la fortuna de experimentar semejante amistad. A los veinticinco años le presentaron a un escritor de veintiocho, miembro del Parlamento de Burdeos, Étienne de La Boétie. Fue amistad a primera vista:

Nos buscábamos antes de habernos visto y por los relatos que oíamos el uno del otro (...) nos abrazábamos con nuestros nombres. Y en nuestro primer encuentro en una gran fiesta y reunión ciudadana nos vimos tan unidos, tan conocidos, tan comprometidos el uno con el otro, que desde entonces nadie nos fue tan próximo como el uno al otro.

Montaigne creía que ese género de amistad sólo acontecía una vez cada trescientos años; nada en común tenía con las tibias alianzas que solía denotar dicho término:

Lo que llamamos generalmente amigos y amistades no son más que relaciones y conocimientos entablados por alguna casualidad o conveniencia, con los que se ocupan nuestras almas. En la amistad de la que hablo se mezclan y confunden una con otra en unión tan universal, que borran la sutura que las ha unido para no volverla a encontrar.

Aquella amistad no se le habría antojado tan valiosa si la mayor parte de la gente no se hubiera revelado tan decepcionante y si Montaigne no hubiese tenido que ocultarse tanto ante ellos. La profundidad de su unión con La Boétie señalaba hasta qué punto, en sus interacciones con otros, se había visto obligado a ofrecer sólo una imagen tendenciosa de sí mismo para evitar suspicacias y cejas arqueadas. Muchos años después, Montaigne analizaba la fuente de su afecto hacia La Boétie:

Uny seul j'ouyssoit de ma vraie image.

Sólo él gozaba del privilegio de mi verdadera imagen.

Es decir, de todos los conocidos de Montaigne, únicamente La Boétie le comprendía de manera adecuada. Le dejaba ser él mismo; con su agudeza psicológica, le hacía capaz de serlo. Daba cancha a varios aspectos del carácter de Montaigne hasta entonces descuidados. Y ello sugiere que no sólo escogemos a nuestros amigos por su amabilidad y su agradable compañía, sino también por algo quizá más importante todavía: porque nos aceptan por lo que creemos ser.

El idillio fue dolorosamente breve. Cuatro años después del primer encuentro, en agosto de 1563, La Boétie cayó enfermo aquejado de retortijones y murió unos días más tarde. Su pérdida atormentaría para siempre a Montaigne:

Pues en verdad, si comparo todo el resto de mi vida (...) con los cuatro años que he podido gozar de la dulce compañía y sociedad de esta persona, no es más que humo, no es más que noche oscura y tediosa. Desde el día en que le perdí (...) no hago sino languidecer.

A lo largo de los *Ensayos* figuran expresiones de añoranza por un amigo del alma comparable a su compañero fallecido. Dieciocho años después de la muerte de La Boétie, Montaigne seguía sumiéndose en periodos de congoja. En mayo de 1581, en La Villa, cerca de Lucca, adonde había acudido a tomar las aguas, escribía en su diario de viaje que cierta mañana "caí en el recuerdo tan penoso del señor de La Boétie y me quedé sumido en él durante tanto tiempo sin poder salir que me produjo un gran dolor".

Nunca volvería a sentirse dichoso en sus relaciones de amistad, pero descubrió la forma más hermosa de compensación. En los *Ensayos* recreó, en otro medio de expresión, el auténtico retrato de sí mismo que La Boétie había reconocido. Llegó a ser él mismo sobre el papel como lo había sido en compañía de su amigo.

Su profesión de escritor estaba inspirada por su decepción con la gente cercana pero, al mismo tiempo, movida por la esperanza de que en algún otro lugar habría alguien que le comprendiera: su libro iba destinado a todos y a nadie en particular. Era consciente

de la paradoja de expresar lo más íntimo de su ser a los lectores anónimos:

Extraña idea: muchas cosas que a nadie querría decir, dígoles al pueblo, y para mis más secretos saberes o pensamientos, remito a una librería a mis amigos más fieles.

Debemos, sin embargo, estar agradecidos a esta paradoja. Las librerías son el destino máspreciado para los solitarios, habida cuenta de la infinidad de libros escritos porque sus autores no encontraron a nadie con quien hablar.



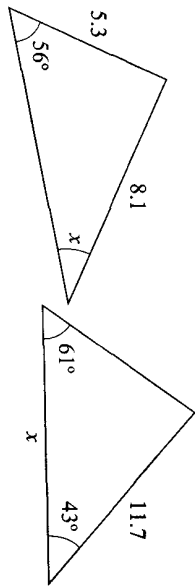
Puede que Montaigne comenzara a escribir para mitigar un sentimiento personal de soledad, pero, a pequeña escala, su libro puede servir para aliviar nuestra propia soledad. El autorretrato honesto y desprotegido de un hombre (en el cual menciona la impotencia y las ventosidades, en el que escribe sobre su difunto amigo y cuenta que necesita tranquilidad cuando se sienta en el váter) nos permite sentirnos menos extraños respecto a facetas de nosotros mismos que han pasado inadvertidas para nuestras compañías ordinarias y en nuestros retratos habituales, pero que al parecer no dejan de formar parte de nuestra realidad.

Ciertas asunciones dominan lo que solemos entender por una persona lista:

LO QUE DEBERÍAN SABER LOS LISTOS

Una de ellas, reflejada en lo que se enseña en muchas escuelas y universidades, es que los listos tendrían que ser capaces de responder preguntas del estilo de:

1. En los siguientes triángulos, calcule los lados y los ángulos marcados con una *x*.



2. Señale el sujeto, el predicado, el verbo y los cuantificadores (en caso de que existan) en las siguientes oraciones: El perro es el mejor amigo del hombre; Lucilio es malo; Todos los murciélagos pertenecen a la clase de los roedores; No hay nada verde en la habitación.
3. ¿En qué consiste el argumento de la Causa Primera de Tomás de Aquino?

4. Traduzca:

Ἰάσα τέχνην καὶ πάσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινοῦ ἐπίεσθαι δοκεῖ διὸ καλῶς ἀπεφύναντο τάγαθὸν οὐ πάντ' ἐφίεται. (διαφορὰ δὲ τις φαίνεται τῶν τῶν μὲν γὰρ εἶοιν ἐνέργεια, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά ἂν δ' εἶσι τέλην τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τούτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα.) πολλὰ δὲ πράξεων ὁδῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν πολλά γίνονται καὶ τὰ τέλη ἰατρικῆς μὲν γὰρ ὑγεία, ναυπηγικῆς δὲ πλοῖον, οὐρατηγικῆς δὲ νίκη, οἰκονομικῆς δὲ πλοῦτον, (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, i-iv).

5. Traduzca:

In capitis mei levitatem iocatus est et in oculorum validitatem et in crurum gracilitatem et in staturam. Quae contumelia est quod apparet audire? Coram uno aliquid dictum ridemus, coram pluribus indignamur, et eorum alius libertatem non relinquinus, quae ipsi in nos dicere adsueverunt; iocis temperatis delectamur, immodicis trasamur. (Seneca, *De Constantia*, XVI. 4).

Montaigne se había enfrentado a muchas preguntas semejantes y las había contestado bien. Le enviaron a una de las mejores instituciones educativas de Francia, el Collège de Guyenne de Burdeos, fundado en 1533 en sustitución del viejo y poco competente Collège des Arts de la ciudad. En la época en la que Michel empezó a asistir a clases con seis años, la escuela gozaba ya de una reputación nacional como centro de enseñanza. En su plantilla figuraban su ilustrado director André de Gouvéa, el prestigioso estudioso del mundo griego Nicolas de Grouchy, el especialista en Aristóteles Guillaume Guerente y el poeta escocés George Buchanan.

Si se intenta definir la filosofía educativa sobre la que se sustentaba el Collège de Guyenne y, de hecho, la de la mayoría de las escuelas y universidades antes y después de ella, cabe sugerir vagamente que se basaba en la idea de que cuanto más aprenda sobre el mundo un estudiante (historia, ciencia, literatura), mejor. Pero, después

de seguir dócilmente el currículo hasta su graduación. Montaigne hacia la siguiente advertencia:

Si el hombre fuera prudente atribuiría a cada cosa su valor verdadero según fuera más o menos útil y propia para su vida.

Sólo merece la pena comprender aquello que nos hace sentir mejor.

Es muy probable que en el currículo del Collège de Guyenne ocupasen un lugar prominente dos de los grandes pensadores de la Antigüedad, que se considerarían sendos ejemplos paradigmáticos de inteligencia. Los estudiantes entrarían en contacto con los *Primeros y Segundos Analíticos* de Aristóteles, en los que el filósofo griego se revelaba como pionero de la lógica y afirmaba que si A se predica de todo B y B de todo C, necesariamente A se predica de todo C. Aristóteles sostenía que si una proposición afirma o niega P respecto de S, entonces S y P son sus términos, siendo P el predicado y S el sujeto, y añadía que todas las proposiciones son o bien universales o bien particulares, afirmando o negando P de todo S o de algún S. Venía luego el erudito romano Marco Terencio Varrón, quien compendió una biblioteca para Julio César y escribió seiscientos libros, que incluían una enciclopedia de las artes liberales y veinticinco libros de etimología y lingüística.

Montaigne no quedó indiferente. Escribir todo un estante de libros sobre el origen de las palabras y descubrir los universales afirmativos es una auténtica proeza. Y, sin embargo, puede que descubriésemos, para nuestro asombro, que quienes llevaron a cabo tales hazañas no fueron más felices, sino en realidad algo más desdichados que los que jamás habían oído mencionar la lógica filosófica. Montaigne consideró las vidas de Aristóteles y de Varrón y formuló la siguientes preguntas:

¿Qué fruto podemos estimar que dio a Varrón y a Aristóteles el conocimiento de tantas cosas? ¿Acaso les libró de los males humanos? ¿Acaso quedaron exentos de los accidentes que acechan a un ganapán? ¿Sacaron de la lógica algún consuelo para la gota?

Con el fin de comprender por qué esos dos hombres resultaron ser a la vez tan eruditos y tan infelices, Montaigne distinguía dos categorías de conocimiento: *erudición y sabiduría*. En la categoría de la erudición ubicaba, entre otras disciplinas, la lógica, la etimología, la gramática, el latín y el griego. Y en la categoría de la sabiduría o prudencia situaba un tipo de conocimiento hartamente variado, diluso y valioso, todo cuanto podía contribuir a la buena vida, con la que Montaigne se refería a la vida feliz y gobernada por la moralidad.

El problema del Collège de Guyenne, pese a la profesionalidad de su director y de toda su plantilla, estribaba en que sobresalía a la hora de impartir erudición, pero fracasaba por completo en lo referido a la sabiduría, repitiendo a escala institucional los errores que habían echado a perder la vida personal de Varrón y de Aristóteles:

De buen grado vuelvo a esa idea de la inepticia de nuestra educación. Ha tenido como fin hacernos no buenos y sensatos, sino cultos: lo ha conseguido. No nos ha enseñado a perseguir y a abrazar la virtud y la prudencia, sino que nos ha grabado la derivación y la etimología (...).

Desearíamos preguntar: ¿Sabe griego o latín? ¿Escribe en verso o en prosa? Mas si se ha vuelto mejor o más avisado, eso es lo principal y duradero. Habríamos de preguntar cuál es *mejor* sabio y no *más* sabio. Nos esforzamos en llenar la memoria y dejamos vacío el entendimiento y la conciencia.

Nunca se le dieron bien los deportes: "Ni en la danza, ni en el juego de pelota, ni en la lucha, he podido adquirir más que una muy ligera y vulgar habilidad; en la natación, en la esgrima, en las volteretas y en el salto, absolutamente ninguna". No obstante, tan fuertes eran sus objeciones a la ausencia de sabiduría en las clases impartidas por la mayor parte de los profesores del colegio que no le dolieron prendas a la hora de sugerir una alternativa drástica a las clases para los jóvenes franceses.



Si el alma no goza con ello de mejor salud, si no se tiene el juego más sano, preferencia que mi discípulo se hubiese pasado el tiempo jugando a la pelota.

Ni que decir tiene que habría preferido que los alumnos fuesen a la escuela, pero a escuelas que les inculcaran sabiduría más que la etimología de las palabras y que pudiesen corregir la eterna propensión intelectual hacia las cuestiones abstractas. Tales de Mileto, en Asia Menor, fue un temprano ejemplo de esta tendencia, célebre a lo largo de la historia porque, en el siglo VI a.C., intentó medir los cielos y calculó la altura de la Gran Pirámide de Egipto mediante el teorema basado en la semejanza de los triángulos, sin lugar a dudas un complejo y deslumbrante descubrimiento, pero no del estilo de lo que Montaigne deseaba que dominase su currículo. Mayor simpatía profesaba por la impúdica filosofía educativa de aquella descarada jovencita conocida de Tales:

Agradezco a la mujer milésia el que, viendo al filósofo Tales ocupado de continuo en la contemplación de la bóveda celeste y con los ojos siempre vueltos hacia arriba, le pusiera a su paso algo para hacerle tropezar, por advertirle de que sería momento de ocupar su pensamiento en las cosas de las nubes cuando hubiere provisto a las que estaban a sus pies. (...) A cualquiera que se meta en filosofía púdescele hacer el reproche que hace esta mujer a Tales, que no ve nada de lo que está ante él.

En otros ámbitos, Montaigne advierte una análoga tendencia a conferir prioridad a las actividades extraordinarias sobre las más hu-

males, aunque no menos importantes y, al igual que hiciera la muchacha milésia, trata de que pongamos los pies en la tierra:

Conquistar un desfiladero. Llevar una embajada, dirigir a un pueblo, son actos brillantes. Discutir, reír, vender, pagar, querer, odar y conversar con los nuestros y con nosotros mismos dulce y justamente, no allogar, no desdecirse, es cosa más rara, más difícil y menos notable. Y así las vidas retiradas, digan lo que digan, realizan deberes tanto o más arduos y tensos que las otras vidas.

¿Qué habría deseado entonces Montaigne que aprendiesen los alumnos en la escuela? ¿Qué tipo de exámenes podrían haber medido el grado de inteligencia sabia que tenía en mente, tan alejado de las facultades mentales de los desdichados Aristóteles y Varrón?

Los exámenes habrían planteado preguntas acerca de los desafíos cotidianos: amor, sexo, enfermedad, muerte, hijos, dinero o ambición.

UN EXAMEN DEL TIPO DE SABER PROPUGNADO POR MONTAIGNE

1. Hace seis o siete años más o menos, a dos leguas de aquí, un hombre de pueblo que aún vive y al que atormentaban desde hacía largo tiempo los celos de su mujer, al volver un día del trabajo y recibirle ella con sus chillidos acostumbrados, montó en tal cólera que allí mismo, tras cortarse de un tajo las partes que la obsesionaban con el hocino que aún tenía en la mano, lanzóselas a la cara. (*Essays*, II, 29).

a) ¿Cómo han de resolverse las disputas domésticas?
b) ¿Estaba la mujer riñéndole o expresándole su afecto?

2. Considere las dos citas que siguen:

Quiero (...) que me halle la muerte plantando coles, mas indiferente a ella y más aún a mi imperfecto jardín. (*Essays*, I, 20).

Ignoro la diferencia entre un grano y otro (...) y casi también la que hay entre las coles y las lechugas de mi huerta. (*Ensayos*, II.17).

¿En qué consiste la interpretación prudente de la muerte?

3. Y debía haber pensado también mi legislador, que quizá fuere un medio más casto y fructífero hacerles conocer [a las mujeres] tempranamente la verdad [sobre el tamaño del pene] que no dejársela adivinar según la libertad y el calor de su fantasía. Sustituyen a las partes reales, mediante el deseo y la esperanza, otras triplemente extravagantes. (...) ¿Cuánto daño no causan esos enormes retratos que van viendo los niños por los pasillos y escaleras de las casas reales? De ello les viene un cruel desprecio por nuestra constitución natural. (*Ensayos*, III.5).

¿Cómo debería plantear el tema un hombre con una pequeña "verdad"?

4. Sé de un caballero que habiendo tenido en su casa buena compañía, jactóse tres o cuatro días después, por broma (pues no era verdad), de haberles hecho comer carne de gato: con lo que a una doncella del grupo acometióle tal horror que cayendo postrada con fiebre y grandes desarreglos de estómago, fue imposible salvarla. (*Ensayos*, I.21).

Analice la distribución de responsabilidades morales.

5. Si no fuera cosa de locos el hablar solo, no habría día en que no me oyese gruñir interiormente y contra mí mismo: ¡Serás necio! (*Ensayos*, I.38).

De nuestras enfermedades, la más salvaje es despreciar nuestro ser. (*Ensayos*, III.13).

¿Cuánto amor ha de sentir uno hacia sí mismo?

Si se repartiese a los alumnos hojas de examen que midieran la sabiduría más que la erudición, el resultado sería, con toda probabilidad, una inmediata reconfiguración de la jerarquía de la inteligencia y una nueva elite sorprendente. Montaigne se deleitaba imaginando

que un día se llegara a reconocer la mayor inteligencia de determinado tipo de gente en comparación con candidatos tan elogiados tradicionalmente como poco valiosos.



He visto en mis tiempos a mil artesanos, a mil labradores más sensatos y felices que los rectores de la universidad.

CÓMO DEBERÍAN PRESENTARSE LOS LISTOS ANTE LOS DEMÁS

Solemos asumir que el libro que nos traemos entre manos es de una inteligencia superior cuando dejamos de entenderlo. Después de todo, las ideas profundas no pueden explicarse en el lenguaje de los niños. Sin embargo, la asociación entre dificultad y profundidad puede describirse, con menos generosidad, como una manifestación en el ámbito literario de una perversión que resulta familiar en la vida emocional, en donde los individuos misteriosos y evasivos son capaces de inspirar un respeto en las mentes modestas que no logran infundir las personas claras y fiables.

Montaigne no tenía ningún escrúpulo en admitir con toda franqueza su problema con los libros misteriosos. "Sólo puedo tener largo trato con los libros mediante la ayuda de los demás", escribía, "sólo me agradan a mí los libros amenos y fáciles, que me divierten, o aquellos que me consuelan y aconsejan para ordenar mi vida y mi muerte".

Nada hay por lo que quiera romperme la cabeza, ni siquiera por el saber, cualquiera que sea su valor. En los libros sólo busco deleitarme mediante sano entretenimiento; o si estudio, sólo busco con ello el saber que trata del conocimiento de mí mismo y que puede instruirme para bien morir y bien vivir. (...) No me muerdo las uñas si hallo dificultades al leer; ahí las dejo, tras haberles hincado el diente dos o tres veces. (...) Si este libro me resulta enfadoso, cojo otro.

Se trataba de una postura descabellada, o más bien guasona, por parte de un hombre que contaba con un millar de volúmenes en sus estantes y con un saber enciclopédico de filosofía griega y latina. Si Montaigne se deleitaba presentándose como un caballero torpe y propenso a la somnolencia durante las disertaciones filosóficas, lo hacía con una insinceridad calculadora. Sus reiteradas declaraciones de pereza y de aburrimiento constituían modos estratégicos de minar una concepción corrupta de la inteligencia y la buena escritura.

Del planteamiento de Montaigne se deduce que no existen razones legítimas que justifiquen la dificultad o el aburrimiento de los libros de humanidades. La sabiduría no requiere un vocabulario o una sintaxis especializados ni se deriva para los lectores beneficio alguno del aburrimiento. Si se maneja con cautela, el aburrimiento puede servir de valioso indicador del mérito de los libros. Aunque nunca puede ser suficiente para emitir un juicio (y, en sus modalidades más degeneradas, deriva hacia la indiferencia y la impaciencia deliberradas), el tener en cuenta el grado de aburrimiento puede atemperar la tolerancia, por lo demás excesiva, a los disparates. Quienes no prestan atención a su aburrimiento al leer, al igual que los que no hacen caso del dolor, pueden estar incrementando su sufrimiento de manera innecesaria. Sean cuales fueren los riesgos de caer en el aburrimiento sin motivo, no menos peligroso resulta el hecho de no permitirnos jamás perder la paciencia con nuestras lecturas.

Toda obra difícil nos enfrenta a la disyuntiva de tachar de inepto al autor por su falta de claridad, o de estúpidos a nosotros mismos

por nuestra incapacidad de captar de qué va la cosa. Montaigne nos anima a echar la culpa al autor. Existen muchas probabilidades de que una prosa incomprensible sea fruto de la pereza antes que de la inteligencia. Lo que se lee con facilidad rara vez ha sido sencillo de escribir. O bien pudiera suceder que un estilo semejante enmascarase la ausencia de contenido. La ininteligibilidad ofrece una protección incomparable a quien nada tiene que decir:

La dificultad es una moneda que emplean los sabios, como los presidiarios, para no descubrir la vanidad de su arte, y con la cual la necesidad humana se deja engañar fácilmente.

No hay razón para que los filósofos empleen términos que sonarían fuera de lugar en la calle o en el mercado:

Así como en el atuendo es fatuidad querer destacar por una vestimenta peculiar e inusitada, asimismo en el lenguaje, la búsqueda de frases nuevas y de palabras poco conocidas viene de una ambición puerril y pedante. ¡Qué no daría yo por poder imitar tan sólo a los que trabajan en el mercado de París!

Pero escribir con simplicidad requiere valor, pues te arriesgas a que te ignoren y te tachen de ingenuo quienes mantienen la firme convicción de que la prosa indigesta es el sello de la inteligencia. Tan fuerte es esta tendencia que Montaigne se pregunta si la mayoría de los universitarios habrían apreciado a Sócrates, a quien en teoría profesaban una admiración sin precedentes, en el caso de que se les hubiera acercado en su propia ciudad, desprovisto del prestigio de los diálogos platónicos, con su sucio manto y hablándoles en lenguaje llano:

Esa representación de los discursos de Sócrates que nos dejaron sus amigos no la aprobamos sino por respeto a la aprobación pública: no es por conocimiento nuestro: no están de acuerdo con nuestras costumbres. Si naciera ahora algo igual, pocos hombres lo valorarían. Sólo nos percatamos de las gracias agudas, pomposas e hinchadas por artificio. Aquellas que pasan bajo la naturalidad y la sencillez escapan

fácilmente a una vista tosca como la nuestra. (...) ¿No es la ingenuidad, para nosotros, hermana de la necedad y cualidad digna de reproche? Sócrates mueve su alma con movimiento natural y común. Así habla un campesino, así habla una mujer. (...) Son inducciones y semblanzas sacadas de los actos más vulgares y comunes de los hombres; todos las entienden. Bajo forma tan vil, jamás habríamos entresacado la nobleza y esplendor de sus conceptos admirables nosotros que consideramos romos y bajos todos los que no están realzados por la ciencia y que sólo percibimos la riqueza exhibida con pompa.

Se trata de una exhortación a tomarnos en serio los libros, aun cuando su lenguaje no intimide y exprese con claridad las ideas; y, por extensión, a abstenernos de considerarnos tontos si, debido a nuestra educación o a un agujero presupuestario, nuestro manto es modesto y nuestro vocabulario no es más extenso que el de un vendedor del mercado.

LO QUE DEBERÍAN CONOCER LOS LISTOS

Deberían conocer los hechos y, si no los conocen y además han sido tan estúpidos como para plasmar sus errores en un libro, no deberían apelar a la piedad de los estudiosos, quienes tendrían razones para cargar contra ellos y apuntar, con altanera civilidad, que hay una fecha equivocada, una cita errónea, un pasaje fuera de contexto o que se ha omitido una fuente importante.

No obstante, a la luz del modelo de inteligencia que maneja Montaigne, lo que importa en un libro es su utilidad y su conveniencia para la vida; resulta menos valioso transmitir con precisión lo que escribió Platón o lo que quiso decir Epicuro que juzgar si lo que dijeron tiene interés y puede ayudarnos a vencer nuestra angustia o nuestra soledad. La responsabilidad de los escritores del ámbito de las humanidades no concierne a la precisión cuasicientífica sino a la felicidad y a la salud. Montaigne descarga su irritación contra los que rechazan esta idea:

Los sabios, a los que incumbe la jurisdicción librezca, no conocen más valor que el de la doctrina y no aceptan otro proceso de nuestras mentes que el de la erudición y el esfuerzo: si habéis confundido a un Escipión con otro, ¿qué otra cosa que valga podéis decir? Quien ignora a Aristóteles, según ellos, se ignora también a sí mismo.

En los propios *Essays* abundan las citas erróneas, las falsas atribuciones, las derivaciones ilógicas de la argumentación y la ausencia de definiciones terminológicas. Nada de ello inquieta a su autor:

Conforme a estos designios míos, conviéndeme escribir en mi tierra, en país salvaje, en el que nadie me ayuda ni me eleva, en el que no me relaciono con hombre alguno que entienda el latín del padrenuestro y menos aún el francés.

Como es natural, el libro contiene errores ("los cometo con frecuencia", se jacta), pero ello no es motivo suficiente para condenar los *Essays*, al igual que la precisión no basta para garantizar su valía. Mayor es el pecado de escribir algo que no aspire a ser prudente que confundir a Escipión Emiliano (c. 185–129 a.C.) con Escipión el Africano (236–183 a.C.).

DE DÓNDE DEBERÍAN SACAR SUS IDEAS LOS LISTOS

De personas aún más listas que ellos. Deberían invertir su tiempo en citar y comentar a esas grandes autoridades que ocupan las ramas superiores del árbol del conocimiento. Deberían escribir tratados sobre la doctrina moral de Platón o la ética de Cicerón.

Montaigne debía mucho a esta idea. En los *Essays* abundan los pasajes dedicados al comentario y hay centenares de citas de autores que, a juicio de Montaigne, habían captado determinadas cuestiones con una elegancia y perspicacia que desbordaban su capacidad. Cita a Platón ciento veintiocho veces, a Lucrecio ciento cuarenta y nueve y a Séneca ciento treinta.

Resulta tentador citar a autores cuando expresan nuestras mismas ideas, pero con una claridad y penetración que no alcanzamos a imitar. Nos conocen mejor de lo que nos conocemos nosotros mismos. Lo que en nosotros yace tímido y confuso, ellos lo verbalizan de forma sucinta a la par que elegante. Nuestros subrayados y anotaciones en los márgenes de sus libros, así como lo que tomamos prestado de ellos, indican dónde encontramos un trozo de nosotros mismos, un par de frases construidas con esa misma sustancia de la que se compone nuestra mente. Una congruencia tanto más sorprendente si la obra se escribió en una época de togas y sacrificios de animales. Damos cabida a estas palabras en nuestros libros, a modo de homenaje por recordarnos quiénes somos.

No obstante, más que iluminar nuestras experiencias y servir de acicate para nuestros propios descubrimientos, los grandes libros pueden llegar a ensombrecer de forma problemática nuestra labor. Pueden llevarnos a descuidar facetas de nuestra vida de las que no existen testimonios impresos. Lejos de expandir nuestros horizontes, pueden acabar definiendo sus límites injustamente. Montaigne conocía a ciertos individuos que parecían haber pagado un precio demasiado alto por su bibliofilia:

Sé de algunos que, cuando les pregunto lo que saben, pídenme un libro para mostrármelo; y no se atreverían a decirme que tienen el tratado sarnoso sin antes ir a buscar al léxico lo que quiere decir sarnoso y lo que quiere decir trasero.

Tal vez no serían de lamentar semejantes reticencias a la hora de confiar en nuestras propias experiencias extraliterarias si pudiéramos confiar en que los libros acierten a expresar todas nuestras potencialidades, a conocer todas nuestras sarnas. Pero, como reconoce Montaigne, los grandes libros guardan silencio sobre demasiados asuntos, por lo cual, si les permitimos trazar las fronteras de nuestra curiosidad, frenarán el desarrollo de nuestra mente. Cierta episodio italiano cristalizó esta opinión:

Yo he visto personalmente en Pisa a un hombre de bien, mas tan aris-
totélico que su dogma fundamental es que la regla y piedra de toque

de toda idea sólida y de toda verdad es la conformidad con la doctrina de Aristóteles; que fuera de ello no hay sino quimeras e inanidad, que vio y dijo todo.

Ni que decir tiene que vio y dijo un montón de cosas. De todos los pensadores de la Antigüedad, Aristóteles fue acaso el que más saberes abarcó, con obras que cubrían un amplio espectro del conocimiento: *Sobre la generación y la corrupción*, *Sobre el cielo*, *Metafísica*, *Sobre el alma*, *Sobre las partes de los animales*, *Sobre el movimiento de los animales*, *Reputaciones sofísticas*, *Ética a Nicómaco*, *Física*, *Política*, y suma y sigue.

Pero la propia magnitud de los logros aristotélicos deja un problema más que legado. Hay autores demasiado inteligentes para nuestro propio bien. Al haber dicho tantas cosas parecen haber tenido la última palabra. Su genio inhibe en sus sucesores ese talante irreverente que resulta vital en la actividad creadora. Paradójicamente, Aristóteles puede impedir que aquellos que más respeto le profesan se comporten como él. Si llegó a ser grande fue sólo gracias a que puso en duda buena parte del conocimiento edificado antes de él, no negándose a leer a Platón o a Heráclito, pero sometiendo a una crítica meritoria algunas de sus debilidades desde el reconocimiento de sus puntos fuertes. Tal como advirtió Montaigne, a diferencia del ciudadano de Pisa, obrar conforme al auténtico espíritu de Aristóteles puede valer tanto como permitirse alguna que otra audaz discrepancia incluso con respecto a las autoridades más competentes.

Es comprensible, sin embargo, que alguien prefiera dedicarse a citar y comentar más que a hablar y pensar por sí mismo. El comentario de un libro escrito por otro, por técnicamente laborioso que resulte y por más horas de investigación y exégesis que requiera, es inmune a los ataques más despiadados de los que pueden ser objeto las obras originales. Se puede reprochar a un comentarista que no haga justicia a las ideas de los grandes pensadores, pero no cabe hacerle responsable de las ideas mismas. Esta es una de las razones por las que Montaigne incorpora a sus *Ensayos* tantas citas y comentarios:

Pues hago que otros digan lo que yo no puedo decir tan bien, ya sea por la pobreza de mi lenguaje, ya por la pobreza de mi juicio. (...) De

las razones e ideas que trasplanto a mi solar y que conlundo con las mías, a veces he omitido a sabiendas el autor, para sujetar las rentas a la temeridad de esas sentencias apresuradas que se lanzan sobre toda suerte de escritos, especialmente sobre los juvenes escritos de autores aún vivos. (...) He de ocultar mi debilidad tras esas celebridades.

Resulta sorprendente cómo, cuando llevamos muertos unos cuantos siglos, suelen dispararse nuestras probabilidades de que se nos tome en serio. Las afirmaciones que pueden parecer aceptables cuando salen de la pluma de los autores antiguos no es difícil que se antojen ridículas cuando son contemporáneos quienes las profieren. Los críticos no son propensos a rendirse ante los más grandes pronunciamientos de los que fueran compañeros suyos en la universidad. No es ésta la clase de individuos a los que se les permitirá hablar *como si fuesen antiguos filósofos*. "A nadie le ha tocado nacer impunemente", escribía Séneca; pero no parece aconsejable que quien se vea sobrecogido por un sentimiento análogo en épocas posteriores se exprese en estos términos, a menos que manifieste un particular anhelo de humillación. Montaigne, que no estaba por la labor, se puso a cubierto y al final de los *Essays* hizo una confesión, commovedora de puro vulnerable:

Si me hubiera escuchado a mí mismo, a todo evento, habría hablado sencillamente solo.

Si le faltaba confianza era porque, cuanto más próxima a él en el espacio y en el tiempo, menos dispuesta parecía la gente a conceder a sus ideas la validez de las de un Séneca o un Platón:

En mi país de Gascuña consideran gracioso verme impreso. Cuanto más lejos de mi guarida llega el conocimiento que de mí se tiene, más valgo.

En el comportamiento de su familia y de sus sirvientes, de aquellos que le oían o le cambiaban las sábanas, nada había de esa reverencia de la acogida parisina, por no hablar de su recepción póstuma:

Fue un privilegio para el mundo aquel del que ni siquiera su mujer ni su criado vieron algo digno de señalar. Pocos hombres fueron admirados por sus criados.

(¿) Bien al respecto dos interpretaciones: que nadie es genuinamente maravilloso, aunque sólo su familia y sus sirvientes se hallan suficientemente cerca para percatarse de la decepcionante realidad; o bien que hay muchas personas interesantes pero, si están demasiado próximas a nosotros en el espacio y en el tiempo, tendemos a no tomárnoslas muy en serio en virtud de una curiosa inclinación contra aquello que tenemos a mano.

Montaigne no se compadece de sí mismo. Antes bien, recurre a la crítica de obras contemporáneas más ambiciosas como síntoma de la perniciososa tendencia a pensar que la verdad ha de morar siempre lejos de nosotros, en otros parajes, en una vieja biblioteca, en los libros de personas que vivieron hace mucho tiempo. La cuestión estriba en saber si el acceso a lo genuinamente valioso está reservado a un puñado de genios nacidos entre la construcción del Partenón y el saqueo de Roma o si, como osaba sugerir Montaigne, tampoco nos está vedado a ti o a mí.

Se está señalando aquí una peculiar fuente de sabiduría, más peculiar aún que el cerdo marino de Pirión, que un indio tupí o que un labrador gascón, a saber: el propio lector. Del planteamiento de Montaigne se deduce que, si prestamos la debida atención a nuestras experiencias y aprendemos a considerarlos candidatos plausibles para una vida intelectual, se abre a todos nosotros la posibilidad de llegar a ideas no menos profundas que las que figuran en las grandes obras de la Antigüedad.

Pensar no es fácil. Se nos educa en la interpretación de la virtud en términos de sumisión a la autoridad textual, más que como exploración de todos esos volúmenes diariamente transcritos en nuestro interior por nuestros mecanismos perceptivos. Montaigne intenta hacernos regresar a nosotros mismos:

Sabemos decir: así dice Cicerón; he aquí las costumbres de Platón; son las propias palabras de Aristóteles. Mas, y nosotros, ¿qué decimos nosotros? ¿Qué opinamos? ¿Qué hacemos? Lo mismo diría un loro.

Los estudiosos no describirían lo que conlleva escribir un comentario diciendo que consiste en repetir como un loro. Se apresurarían a argumentar de mil maneras en favor de un trabajo de exégesis sobre el pensamiento moral de Platón o sobre la ética de Cicerón. Por su parte, Montaigne subraya la cobardía y el tedio inherentes a esta tarea. En la literatura secundaria se ponen en juego pocas destrezas ("estimamos que tiene grande e incomparable preferencia el honor de la invención sobre el honor de la citación"); la dificultad es de índole técnica, cuestión de paciencia y de disponer de una biblioteca tranquila. Por otra parte, muchos de los libros que la tradición académica nos anima a repetir como loros no son fascinantes en sí mismos. Se les otorga un lugar destacado en el programa por tratarse de obras de autores de prestigio, mientras que asuntos tanto o más relevantes languidecen por no haber merecido jamás la atención de alguna autoridad intelectual. La relación entre el arte y la realidad se considera desde hace mucho tiempo un tema filosófico de primer orden, debido en parte a que fue Platón el primero en plantearlo; no sucede lo mismo con la relación entre la timidez y el aspecto personal, en parte porque nunca atrajo la atención de los antiguos filósofos.

A la vista de este artificioso respeto por la tradición, Montaigne entiende que merece la pena llamar la atención de sus lectores sobre las limitaciones de Platón y la eventual pesadez de sus diálogos:

¿Me perdonará la licencia de la época, esta sacrilega audacia de considerar igual de lentos los diálogos del propio Platón, que aboga la materia con demasiadas cosas, y de lamentar el tiempo que pierde con esas largas interlocuciones, vanas y preparatorias, un hombre que tantas otras cosas mejores tenía que decir?

Supone un alivio el hecho de toparse en Montaigne con este pensamiento; un prestigioso escritor dando pie a los recelos tímidos y silenciosos de otro. En cuanto a Cicerón, ni siquiera es preciso disculparse antes del ataque:

Pues sus prefacios, definiciones, divisiones, etimologías, consumen la mayor parte de su obra; el tuétano y el meollo que en ella hay queda asfixiado por todos esos largos preparativos. Si me paso una hora leyendo, lo cual es mucho para mí, y pienso en el jugo y la sustancia que he sacado, la mayor parte de las veces sólo hallo viento.

Montaigne sugiere que si los estudiosos prestan tanta atención a los clásicos, ello responde al ufano deseo de que les consideren inteligentes por asociación con nombres prestigiosos. El resultado para los lectores es una montaña de libros tan eruditos como fallos de sabiduría:

Hay más que hacer en interpretar las interpretaciones que en interpretar las cosas, y más libros sobre los libros que sobre otro tema: no hacemos sino glosarnos unos a otros. Es un hormiguero de comentarios; de autores, hay gran escasez.

Pero Montaigne no se cansa de insistir en que en la vida de cada persona podemos descubrir ideas interesantes. Por modesta que sea nuestra biografía, podemos extraer ideas más significativas de nosotros mismos que de todos los libros de la Antigüedad:

Con mi propia experiencia tendería bastante para hacerme sabio, si fuera buen estudiante. Quien conserva en su memoria los excesos de su pasada cólera y hasta dónde le llevó esa fiebre, ve la fealdad de esta pasión mejor que leyendo a Aristóteles y alimenta odio más justo contra ella. Quien recuerda los males que ha sufrido, aquellos que lo han amenazado, las livianas circunstancias que le han hecho pasar de un estado a otro, prepárese así a las mutaciones futuras y a la asunción de su condición. La vida de César no es más ejemplar que la nuestra, para nosotros; y por emperadora o popular que sea, siempre será una vida expuesta a todos los acontecimientos humanos.

Sólo una cultura académica que intimida nos hace pensar de otro modo:

Somos todos más ricos de lo que pensamos.

Todos nosotros podemos dar a luz ideas perspicaces, siempre y cuando dejemos de sentirnos incapacitados para la tarea por el mero hecho de no tener dos mil años de antigüedad, no mostrar interés por los diálogos platónicos y vivir tranquilamente en el campo:

Podemos unir toda la filosofía moral a una vida popular y privada como a una vida de más alta alcurnia.

Quizá para que nos demos perfecta cuenta de lo que pretende decir, Montaigne suministra una información precisa y exhaustiva acerca de lo popular y privado de su existencia. De este modo, nos cuenta:

Que no le gustan las manzanas:

No me gustan excesivamente ni las lechugas ni la fruta, salvo los melones.

Que mantiene una compleja relación con los rábanos:

Los rábanos parecíeronme primero buenos, luego malos y ahora otra vez buenos.

Que practica el último grito en higiene dental:

No es culpa de mis dientes, los cuales siempre tuve excelentes. (...) Aprendí desde la infancia a frotármelos con la servilleta, por la mañana y antes y después de comer.

Que come demasiado rápido:

Muérdome a menudo la lengua y a veces los dedos, por la prisa.

Y que le gusta limpiarse la boca:

Comería sin mantel; mas a la alemana, muy incómodamente, sin servilleta. (...) Lamento que no se haya continuado una costumbre que vi iniciarse a imitación de los reyes: que nos cambiasen de servilleta según los servicios, como de platos.

Banalidades quizá, aunque también recordatorios simbólicos de que detrás de su libro se esconde un yo pensante, de que toda una fi-

losofía moral ha brotado (y, por tanto, podría volver a brotar) de un espíritu corriente que se resiste a tomar fruta.

No tenemos por qué desanimarnos si, vistos desde fuera, no nos parecen lo más mínimo a aquellos que en el pasado se dedicaron a la reflexión.



Cicerón 106-43 a.C.

En la reconstrucción del ser humano apto y semirracional que Montaigne lleva a cabo, es posible no hablar griego, peerse, cambiar de opinión después de las comidas, aburrirse con los libros, no conocer a ninguno de los filósofos antiguos y confundir a los Escipiones.

Bastante meritorio es llevar una vida corriente y virtuosa, que ansía el saber pero nunca se aleja demasiado de la locura.



CONSOLIDACIÓN PARA EL CORAZÓN PARTIDO

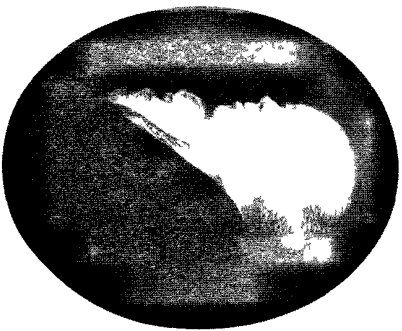
Para el mal de amores, puede que se trate del más admirable de los filósofos:



LA VIDA, 1788 - 1860

1788. Arthur Schopenhauer nace en Dánzig. Con los años, con-templará ese acontecimiento con pesar. "Podemos considerar tam-bién nuestra vida como un episodio fútil y perturbador en la dichosa paz de la nada". "La existencia humana [puede] ser un paso en fal-so, una equivocación", y especifica que "cada uno se desea una vejez avanzada y, por tanto, una condición en la que pueda decir 'Hoy todo va mal, y según pasan los días será peor, hasta que venga lo peor de todo". El padre de Schopenhauer, Heinrich, un rico comercian-

te, y su madre, Johanna, una mujer de vergüinosa vida social veinte años más joven que su marido, se preocupan poco de su hijo, quien llega a ser uno de los mayores pesimistas de la historia de la filosofía: "Una vez, cuando tenía seis años, mis padres, al regresar a casa de un paseo, me encontraron en la más absoluta desolación pues de repente me imaginé que me habían abandonado para siempre".



Hemnrich Schopenhauer



Johanna Schopenhauer

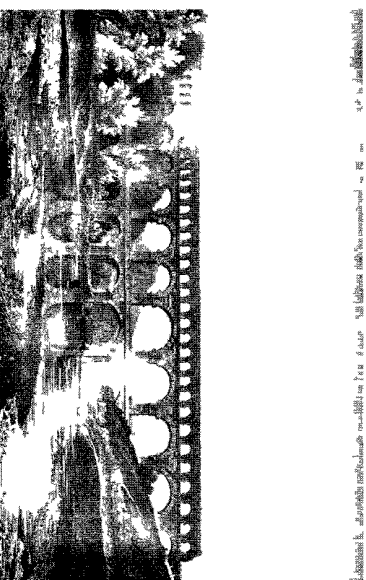
1803-1805. Tras el aparente suicidio de su padre, descubierto flotando en un canal junto al almacén de la familia, a Schopenhauer le queda, a sus diecisiete años, una fortuna que le garantiza que nunca tendrá que trabajar. La idea no le resulta nada reconfortante. Más tarde recordará: "Cuando tenía diecisiete años y carecía todavía de toda instrucción superior, fui sobrecogido por la *desolación de la vida* igual que le pasó a Buda en su juventud al contemplar la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte (...) y llegué a la conclusión de que este mundo no podía ser obra de un ser benévolo sino, en todo caso, la creación de un diablo que lo hubiese llamado a la existencia para recrearse en la contemplación de su dolor".

Le envían a Londres para aprender inglés en Eagle House, un internado de Wimbledon. Tras recibir una carta suya, su amigo Lorenz Meyer responde: "Lamento que tu estancia en Inglaterra te mueva a odiar a toda la *nación*". A pesar del odio, adquiere un dominio casi perfecto del idioma y en las conversaciones a menudo le confunden con un inglés.



Colegio Eagle House, Wimbledon

Schopenhauer viaja por Francia, visita la ciudad de Nîmes, a la que hace unos 1.800 años los ingenieros romanos habían conducido el agua a través del majestuoso Pont du Gard para garantizar que sus ciudadanos siempre dispondrían de suficiente agua para bañarse. A Schopenhauer no le impresiona lo que ve de las ruinas romanas: "Estas huellas conducen rápidamente el pensamiento hacia los miles de seres humanos que se pudrieron hace tanto tiempo".



La madre de Schopenhauer se lamenta por la pasión de su hijo por reflexionar "sobre este necio mundo y la miseria humana".

1809-1811. Schopenhauer estudia en la Universidad de Gotinga y decide hacerse filósofo: "La vida es una cosa precaria y yo me he propuesto consagrar la mía a reflexionar sobre ella".

En una excursión campestre, un amigo le sugiere que deberían tratar de ir con mujeres. Schopenhauer frustra el plan alegando que “la vida es tan corta, insegura y fugaz que no vale la pena hacer un gran esfuerzo”.



Schopenhauer de joven

1813. Visita a su madre en Weimar. Johanna Schopenhauer ha entablado amistad con el más célebre de sus ciudadanos, Johann Wolfgang von Goethe, quien la visita con regularidad y disfruta conversando con Sophie, criada de Johanna, y con Adele, hermana menor de Arthur. Tras un encuentro inicial, Schopenhauer describe a Goethe como “alegre, sociable, propicio, amistoso: ¡alabado sea su nombre por toda la eternidad!”. Por su parte, Goethe cuenta que “Schopenhauer me ha parecido un joven notable e interesante”. Los sentimientos de Arthur hacia el escritor nunca son del todo correspondidos. Cuando el filósofo deja Weimar, Goethe le dedica un pareado:

Willst du dich des Lebens freuen,

So mußt der Welt du Werth verstehen.

Si quieres conocer el gozo de vivir,

valor al mundo tendrás que atribuir.

A Schopenhauer no le impresionan y adjunta en su cuaderno, al lado del consejo de Goethe, una cita de Chamfort: “*Il vaut mieux laisser les hommes pour ce qu'ils sont, que les prendre pour ce qu'ils ne sont pas*” (Más vale acoplarse a los hombres por lo que son que tomarles por lo que no son).

1814-1815. Schopenhauer se traslada a Dresde y escribe una tesis (*De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*). Tiene pocos amigos y entabla conversación con escasas expectativas: “A veces hablo con los hombres como el niño con sus muñecos; aun sabiendo que los muñecos no pueden comprender, mediante un grato autoengaño metódico se logra el gozo de la comunicación”. Se hace asiduo de una taberna italiana en la que se sirven sus carnes favoritas: salami veneciano, salchicha trufada y jamón parmesano.

1818. Concluye *El mundo como voluntad y representación*, sabedor de que se trata de una obra maestra. Se explica así su falta de amistades: “No hay que extrañarse si los genios son casi siempre insociables y a veces repulsivos. (...) Los grandes espíritus prefieren su monólogo a los diálogos que oyen; si alguna vez desciende a una conversación, pronto volverá al monólogo por la vaciedad que encuentra en sus interlocutores”.

1818-1819. Para celebrar la culminación de su libro, Schopenhauer viaja a Italia. Se deleita con el arte, la naturaleza y el clima, aunque su ánimo sigue siendo frágil: “En todo momento deberíamos ser conscientes de que nadie se halla nunca demasiado lejos del estado en que tomaría de buen grado una espada o veneno para acabar con su vida; y quienes tienen serias dudas al respecto no tardarían en convencerse a causa de un accidente, una enfermedad, un violento cambio de la fortuna—o del tiempo—”. Visita Florencia, Roma, Nápoles y Venecia, y conoce en recepciones a un buen número de mujeres atractivas: “Estaba yo muy inclinado hacia ellas—faltaba sólo que ellas también se hubieran interesado por mí—. El rechazo sirve de inspiración a su idea de que “preciso ha sido que el entendimiento del hombre se oscureciese por el amor para llamar bello a ese sexo de corta estatura, estrechos hombros, anchas caderas y piernas cortas”.

1819. Aparece publicado *El mundo como voluntad y representación*. Se venden 230 ejemplares. "La historia de una vida es siempre la historia de un sufrimiento"; "si pudiese simplemente deshacerme de la ilusión de considerar a estas lenguas de víbora y de sapo como a mis iguales evitaría muchos problemas".

1820. Schopenhauer trata de conseguir una plaza de filosofía en la Universidad de Berlín. Imparte lecciones sobre "la totalidad de la filosofía, es decir, la doctrina de la esencia del mundo y del espíritu humano". Se matriculan cinco estudiantes. En un edificio próximo puede oírse a su rival Hegel, que imparte clase a trescientos alumnos. Así valora Schopenhauer la filosofía de Hegel: "En lugar de pensamientos, sólo alberga palabras. (...) La desvergonzada fechoría de este charlatán, la verdadera *improbitas* [desvergüenza] de su acicate, consiste en juntar palabras que delatan operaciones imposibles por parte del intelecto, esto es, contradicciones y absurdos de todo tipo; con su lectura el intelecto queda sometido a un verdadero tormento. (...) En su conjunto, la filosofía de Hegel contiene tres cuartos de *puro sin sentido* y un cuarto de *ocurrencias corruptas*". Los comienzos de su desencanto hacia el mundo académico: "Por regla general, nadie acierta a tomarse en serio la filosofía y menos que nadie un profesor de filosofía, del mismo modo que, en general, nadie cree menos en el cristianismo que el papa".

1821. Schopenhauer se enamora de Caroline Medon, una cantante de diecinueve años. La relación se prolonga de forma intermitente durante diez años, pero Schopenhauer no tiene intención de formalizar la situación: "Contracer matrimonio vale tanto como hacer lo posible por convertirnos en seres repugnantes el uno para el otro". No obstante, la poligamia le merece amables consideraciones: "La poligamia tendería entre otras muchas ventajas la de impedir toda unión íntima entre el hombre y sus parientes por afinidad, temor que hoy en día impide más de un matrimonio. ¡No una sino diez suegras!".

1822. Viaja a Italia por segunda vez (Milán, Florencia, Venecia). Antes de ponerse en camino, pide a su amigo Friedrich Osann que esté

atento a "donde aparezco mencionado en libros, periódicos, gacetas literarias, etcétera". A Osann el encargo no le roba mucho tiempo.

1825. Habiendo fracasado como académico, Schopenhauer trata de hacerse traductor. Pero las editoriales rechazan sus propuestas de traducir a Kant al inglés y *Tristram Shandy* al alemán. Confiesa en una carta un melancólico deseo de "ocupar un puesto en la sociedad burguesa", aunque jamás lo logrará. "Si Dios ha hecho este mundo, yo no quisiera ser Dios. La miseria del mundo me desgarraría el corazón". Por fortuna, en los momentos más sombríos puede refugiarse en un reconfortante sentimiento de su propia valía: "Con cuánta frecuencia descubro (...) que en lo tocante a la vida cotidiana (...) mi alma y mi mente son lo que un telescopio en la ópera o un cañón en la caza de la liebre".

1828. Entra en los cuarenta. "Ningún hombre algo superior", se consuela, "podrá liberarse de cierto tinte de melancolía cuando ha pasado de los cuarenta años".

1831. Ahora con cuarenta y tres años, viviendo en Berlín, Schopenhauer piensa de nuevo en casarse. Concentra su atención en Flora Weiss, una muchacha hermosa y vigorosa que acaba de cumplir diecisiete. Durante una fiesta a bordo de un barco, en un intento de mostrarse encantador a sus ojos sonrío y le ofrece un racimo de uvas blancas. Más tarde, Flora confiará a su diario: "Pero yo no lo quería aceptar. Me daba asco porque el viejo Schopenhauer lo había cogido, así que lo dejé deslizarse hasta el agua detrás de mí, sin que él se diese cuenta". Schopenhauer se apresura a dejar Berlín: "La vida carece de genuino valor intrínseco; la mantienen en marcha tan sólo el deseo y la ilusión".

1833. Se instala en un modesto apartamento de Francfort del Meno, ciudad que rondaba los 50.000 habitantes. Describe la ciudad, centro bancario de la Europa continental, como "una pequeña nación de abderitanos, estirada, de tocoso interior, con un orgullo campesino convertido en arrogancia municipal, y de la que prefiero mantenerme apartado".

Sus relaciones más cercanas las mantiene ahora con una serie de caniches que, a su parecer, poseen una amabilidad y una humildad que en los humanos brillan por su ausencia: "La vista de cualquier animal me regocija de inmediato y me ensancha el corazón". Produce un vivo interés por el bienestar de los animales: "Al perro, ese animal tan inteligente que es el más auténtico y fiel amigo del hombre, éste le encadena. No hay vez en que semejante espectáculo no suscite mi más profunda compasión hacia el perro y una enorme indignación hacia su dueño. Recuerdo con satisfacción un caso, del que se hizo eco *The Times* hace unos años, en el que lord X mantenía encadenado un gran perro. Cierta día, al atravesar el patio, se le ocurrió la feliz idea de acariciarle, a lo que el animal respondió desgarrándole el brazo de arriba abajo. ¡Hizo muy bien! Con ello quiso decir: 'Tú no eres mi amo sino el demonio que convierte mi breve existencia en un infierno'. ¡Ya podía sucederles otro tanto a todos los que encadenan a sus perros!".

El filósofo se acoge a una rígida rutina diaria. Por la mañana dedica tres horas a escribir, una a tocar la flauta (Rossini) y luego se viste de corbata blanca para comer en el *Englischer Hof* del *Rossmarkt*. Come con enorme apetito y remete en su cuello una gran servilleta blanca. No admite en su mesa a otros comensales, pero en alguna ocasión se suma a sus tertulias con el café. Uno de ellos le describe como "entre desabrido y buen hombre, gruñón y cómico a menudo, inofensivo en el fondo".



Uno cuenta que Schopenhauer se jacta del excelente estado de su dentadura como evidencia de su superioridad o, como él dice, de que es superior al "bipede común".

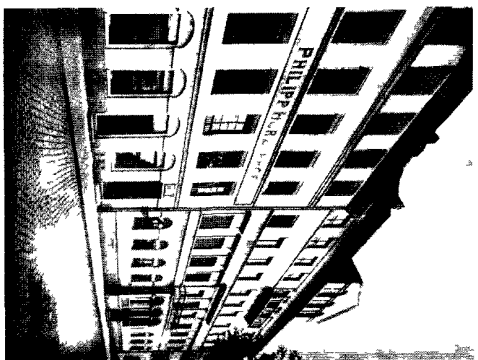
Después de comer, Schopenhauer se retira a la biblioteca de su club, la cercana Sociedad del Casino, donde lee *The Times*, convencido de que es el periódico que mejor le informará de las miserias del mundo. A media tarde, da un paseo de dos horas con su perro por las orillas del Meno entre refunfuños. De noche va a la ópera o al teatro, donde se enfurece por el ruido de tardones, enredadores y tosedores, y escribe a las autoridades instándolas a adoptar medidas estrictas contra ellos. Pese a haber leído a Séneca y ser un gran admirador suyo, no está de acuerdo con la opinión del filósofo romano sobre el ruido: "Yo, por mi parte, creo con firmeza desde hace mucho tiempo que la cantidad de ruido que cada uno de nosotros puede soportar sin molestia está en razón inversa de su finura intelectual y hasta puede servir de medida aproximada de sus facultades. (...) El que en su casa tiene la costumbre de cerrar las puertas de golpe, en vez de hacerlo con cuidado, o consiente que lo hagan sus familiares, no sólo da muestras de mala educación, sino de incultura y grosería. No estaremos completamente civilizados mientras los oídos estén expuestos a todo género de demasías y mientras se pueda perturbar las meditaciones de una persona inteligente con silbidos, gritos, martillazos, restallar de trallas o ladridos de perros tolerados por su dueño, a mil pasos a la redonda del que estudia".

1840. Se hace con una nueva caniche y le da el nombre de Atma, en clara alusión al término con que los brahmanes designan el alma del mundo. Se siente atraído por las religiones orientales en general y por el brahmanismo en particular. Todas las noches lee unas cuantas páginas de las *Upanisads*. Describe a los brahmanes como "el pueblo más noble y más antiguo" y amenaza con poner de patitas en la calle a su mujer de la limpieza, Margaretha Schnepp, por desobedecer las órdenes de no quitar el polvo del Buda de su despacho.

Cada vez pasa más tiempo solo. Su madre se preocupa por él: "No es bueno estar dos meses en la habitación sin ver a nadie, hijo mío. Eso me desconstuela. El ser humano no puede ni debe aislarse de esa manera". Se pasa durmiendo largos periodos del día: "Si la vida

y la existencia fueran estados de felicidad, todos se sumergirían a regañadientes en el estado inconsciente del sueño y saltarían a flote de buen grado. Mas sucede justo lo contrario, pues todo el mundo se va de buena gana a dormir y se levanta de mala gana". Justifica sus ganas de dormir comparándose a dos de sus pensadores predilectos: "Los seres de inteligencia muy desarrollada duermen profundamente y mucho tiempo. El hombre tiene tanta más necesidad de sueño cuanto más desarrollado se halla su cerebro en cantidad y calidad y cuanto mayor es su trabajo intelectual. Montaigne dice que siempre fue un gran dormilón, ocupando el sueño gran parte de su vida, y que en su ancianidad dormía aún de un tirón ocho o nueve horas. Lo mismo se dice de Descartes".

1843. Schopenhauer se muda al número 17 de Schöne Aussicht (en español, Bella Vista), cerca del río Meno, en pleno centro de Frankfurt. En esta calle va a vivir el resto de su vida, aunque en 1859 se cambió al número 16 tras una disputa con el casero a causa de su perro.



1844. Publica una segunda edición y un nuevo volumen de *El mundo como voluntad y representación*. En el prefacio consigna: "No a los contemporáneos ni a mis compatriotas, sino a la humanidad entera mi obra, hoy terminada definitivamente, en la confianza de que no la encontrarán inútil, aunque quizá su valor tarde mucho en ser reconocido".

do, pues éste es el destino de todo lo bueno". El libro vende menos de trescientos ejemplares. "Puesto que nuestro mayor placer consiste en ser admirados, pero los administradores no se prestan a admirar con facilidad, incluso cuando hay motivos para ello, el más feliz será aquel que, del modo que sea, consiga admirarse a sí mismo con sinceridad".

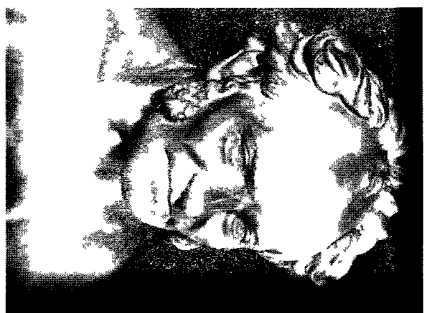
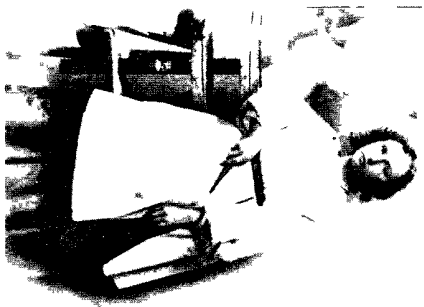
1850. Muere Arma. Compra un caniche marrón llamado Butz, que se convierte en su favorito. Schopenhauer es conocido porque, cuando pasa por su casa una banda militar, se levanta a mitad de la conversación y coloca una silla junto a la ventana desde la que Butz pueda mirar afuera. Los chicos del barrio hablan del "joven Schopenhauer" cuando se refieren al animal.

1851. Publica una selección de ensayos y aforismos, *Parerga y Paralipomena*. Para gran sorpresa del autor, el libro se convierte en un best-seller.

1853. Su fama se propaga por Europa; "la comedia de la fama", diría. En las Universidades de Bonn, Breslau y Jena se imparten lecciones sobre su filosofía. Recibe cartas de admiradores. Una mujer de Silesia le envía un largo y sugerente poema. Un hombre de Bohemia le escribe para contarle que cada día adorna su retrato con una corona de flores. "Después de que uno ha conocido durante su larga vida la indiferencia y la insignificancia, te llegan al fin con tambores y trompetas y creen que ya está", es su respuesta, pero tampoco está ausente la satisfacción: "Modestia en un gran espíritu agrandaría a la gente, pero por desgracia es una contradicción in adjecto. Pues debiera conceder a los pensamientos, ideas y conceptos (...) y a su manera de ser, la preferencia y el valor ante los suyos, subordinándose y acomodándose a ellos, o hasta dejándoles dominar. Entonces no produciría nada o lo mismo que los otros. Puede producir únicamente lo grande, original y extraordinario, despreciando la manera, los pensamientos y los conceptos de sus contemporáneos, creando sin hacer caso de lo que censuran ni de lo que alaban. Sin esta arrogancia no hay hombres grandes". Los francfortianos simpatizantes de la filosofía le rinden homenaje comprando caniches.

1859. Al tiempo que la fama le atrae más atención de las mujeres, sus ideas sobre ellas se suavizan. De haber considerado que son "particularmente aptas para cuidarnos y educarnos en la primera infancia [ya que] ellas continúan siendo pueriles, fútiles y limitadas de inteligencia [y] permanecen toda su vida niños grandes, una especie de intermedio entre el niño y el hombre", pasa ahora a juzgarlas capaces de mostrarse desinteresadas y perspicaces. Una atractiva escultora y admiradora de su filosofía, Elizabeth Ney, descendiente del mariscal de Napoleón, llega a Francfort en octubre y se queda un mes en su apartamento haciéndole un busto.

"Ella trabaja todo el día conmigo. Cuando vengo de comer, tomamos juntos el café, nos sentamos el uno junto al otro en el sofá y me siento como si estuviera casado."

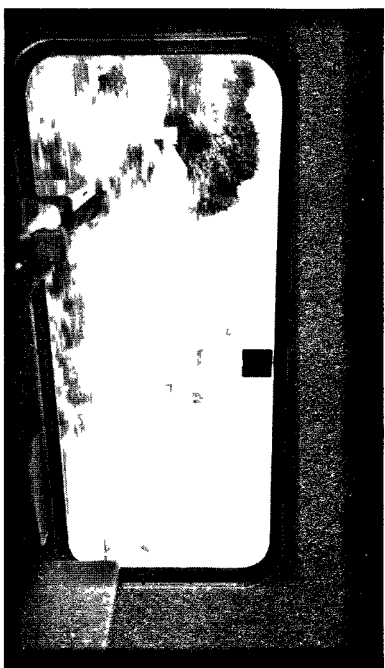


1860. El empeoramiento de su salud sugiere que se acerca el final. "Que los gusanos fueran pronto a roer su cuerpo no era un pensamiento terrible para él; pero pensaba con horror en cómo sería desmenuzando su espíritu bajo las manos de los 'catedráticos de filosofía'." A finales de septiembre, tras un paseo a orillas del Meno, regresa a casa, se queja de ahogo y muere, convencido aún de que "la existencia humana [puede] ser un paso en falso".

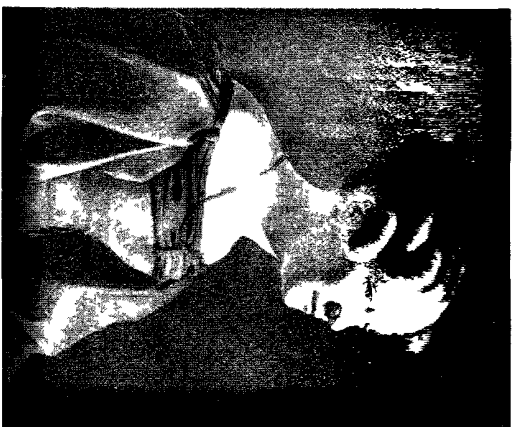
Tal fue la vida de un filósofo capaz de ofrecer una incomparable ayuda para el corazón.

UNA HISTORIA DE AMOR CONTEMPORÁNEA con apuntes schopenhauerianos

Un hombre trata de trabajar en un tren entre Edimburgo y Londres. Primera hora de la tarde de un cálido día de primavera.



En la mesa que tiene ante él hay papeles y un diario, y, en el brazo del asiento, un libro abierto. Pero el hombre ha sido incapaz de albergar un solo pensamiento coherente desde Newcastle, cuando una mujer entró en el vagón y se sentó del otro lado del pasillo. Después de mirar unos instantes impasible por la ventanilla, dirige su atención hacia una pila de revistas. Está leyendo el Vogue desde Dartington. Al hombre le recuerda a un retrato de la señora Høegh-Guldberg, obra de Christen Købke (aunque no recuerda ninguno de estos nombres) que viera años atrás en un museo de Dinamarca quedando preso de una extraña emoción y tristeza.



Más, a diferencia de la señora Høegh-Guldberg, ésta tiene el pelo castaño y lleva vaqueros, zapatillas de deporte y un jersey amarillo canario de cuello de pico encima de una camiseta. En su pálida y pecosa muñeca advierte la incongruencia de un enorme reloj digital de deportista. Se imagina recorriendo dentro de la manga de su jersey, viéndola caer dormida a su lado con los labios ligeramente entredichos. Se imagina viviendo con ella en una casa al sur de Londres, en una calle con cerezos en hiberna. Especula con que puede tratarse de una violoncelista o una diseñadora gráfica, o tal vez una doctora especializada en la investigación genética. Su mente se concentra ahora en las estrategias para entablar conversación. Considera la posibilidad de preguntarle la hora, de pedirle un lápiz o de que le indique dónde están los servicios, tal vez comentar algo sobre el tiempo o pedirle que le deje echar un vistazo a alguna de sus revistas. Lo que daría por que chocase el tren y su vagón saliese despedido hacia uno de los vastos campos de cebada que están atravesando. En medio del caos, la protegería hasta el exterior y acurrucaría hasta una tienda de campaña instalada en las inmediaciones por el equipo de emergencia, donde les ofrecerían té caliente y se mirarían a los ojos. Años más tarde despertarían interesados al revelar que se habían conocido en la trágica colisión del expreso de Edimburgo. Pero como el tren no parece por la labor de descarrilar, y aunque le consta que es grotesco y absurdo, el hombre no puede evitar aclararse la garganta e inclinarse para preguntar a aquel ángel si no tendría por casualidad un bofógrafo de sobra. Es como lanzarse desde un altísimo puente.

1. Ti adie ionalmente, los filósofos no se han dejado impresionar. Las tribulaciones amorosas se les antojaban demasiado pueriles como para justificar cualquier investigación, con lo que el asunto se dejaba más bien en manos de poetas e históricos. No es a los filósofos a quienes corresponde especular sobre cartas perfumadas y amantes cogidos de la mano. A Schopenhauer, semejante indiferencia le causaba perplejidad:

Deberíamos asombrarnos de que un sentimiento que juega un papel tan constante y de tanta importancia en la vida humana haya parecido hasta ahora indigno de ser estudiado desde el punto de vista filosófico, hasta el extremo de que todavía es en la actualidad un terreno virgen, por decirlo así.

Esta falta de atención parecía el resultado de una pretenciosa negación de una faceta de la vida que atentaba contra el autorretrato racional del hombre. Schopenhauer insistía en la cruda realidad:

Le vemos ejercer [al amor] malsana influencia en los más graves negocios, interrumpir las ocupaciones más serias, desordenar momentáneamente las cabezas más seguras y turbar sin escrúpulo las deliberaciones del hombre de Estado o las meditaciones del sabio, consiguiendo introducir sus caritas melosas y sus mechoncitos de pelo hasta en la cartera de un ministro o entre las hojas de un manuscrito filosófico. (...) Arrebata a sus víctimas la vida o la salud, la riqueza, la categoría y la dicha, haciendo del hombre honrado un miserable, y un traidor del que siempre fue leal.

2. Al igual que el ensayista gascón nacido 255 años antes que él, a Schopenhauer le preocupaba aquello que hace al hombre, supuestamente la más racional de todas las criaturas, menos que razonablemente. En la biblioteca del apartamiento de Schöne Aussicht había una colección de obras de Montaigne. Schopenhauer había leído cómo la razón podía ser destronada por un pedo, una comilona o una uña encarnada, y estaba de acuerdo con la concepción de Montaigne según la cual nuestras mentes son siervas de nuestros cuerpitos pese a nuestra arrogante fe en lo contrario.

3. Pero Schopenhauer fue aún más lejos. Más que detenerse en ejemplos dispersos del desmoronamiento de la razón, dio nombre a una fuerza que habita en nuestro interior y que, según él, ejerce su inexorable supremacía sobre la razón; una fuerza suficientemente poderosa para distorsionar todos los planes y juicios de la razón y que bautizó como voluntad de vivir (*Wille zum Leben*), definida como el inherente impulso humano de mantenerse vivo y reproducirse. La voluntad de vivir llevaba incluso a los depresivos vocacionales a luchar por su supervivencia ante la eventual amenaza de naufragio o enfermedad grave. Garantizaba que hasta los individuos más cerebrales y dispuestos a hacer carrera serían seducidos por los gorjeos de los niños o que, incluso si permanecían impassibles, era probable que concibiesen un hijo y lo amasen intensamente a su llegada. Y era la voluntad de vivir la que impulsaba a la gente a perder la cabeza cuando se topaba con los atractivos pasajeros al otro lado del pasillo de los trenes de largo recorrido.

4. Schopenhauer hubo de resentirse de los trastornos del amor (no resulta fácil ofrecer uvas a jovencitas estudiantes), pero se negaba a concebirlos como desmedidos o accidentales. Eran enteramente proporcionados a la función del amor:

¿A qué obedece todo este ruido? ¿A qué ese encarnizamiento y ese furor? (...) Y ¿cómo semejante frusteria desempeña papel tan preponderante e introduce continuamente la discordia y el desorden en el curso pacífico de la vida humana? (...) No se trata de una bagatela, sino de que esfuerzos tan serios y ardorosos guardan proporción con la importancia del resultado. El fin de toda intriga amorosa (...) es el más grave de los fines de la vida humana y merece la importancia que dan a este negocio todos los hombres.

¿Y cuál es dicho fin? Ni la comunión ni la satisfacción sexual, ni la comprensión ni el entretenimiento. Lo romántico domina la vida porque:

Lo que en él se decide es nada menos que *la formación de la generación futura* (...) la existencia e índole de la generación futura.

Por dignos con semejante fuerza hacia el segundo de los dos grandes mandatos de la voluntad de vivir, Schopenhauer consideraba el amor la más inevitable y comprensible de nuestras obsesiones.



5. El hecho de que rara vez tengamos en mente la perpetuación de la especie cuando pedimos un número de teléfono no representa objeción alguna a la teoría. Schopenhauer sugería que estamos escondidos en un yo consciente y otro inconsciente, este último regido por la voluntad de vivir mientras que el yo consciente se somete a él y es incapaz de conocer todas sus intenciones. Más que una entidad soberana, la mente consciente es una esclava medio ciega de una voluntad de vivir dominante y obsesionada con los hijos:

El intelecto es extraño a la voluntad hasta el punto de ser engañado con frecuencia por ella; pues (...) no penetra en el laberinto secreto de sus determinaciones. Es un confidente de la voluntad al cual no se le dice todo.

El intelecto sólo comprende lo necesario para promover la reproducción, lo que puede equivaler a comprender bien poco:

La inteligencia se halla hasta tal punto excluida de las resoluciones ocultas de la voluntad, que sólo tiene conocimiento de ellas (...) a fuerza de espiarlas y por sorpresa.

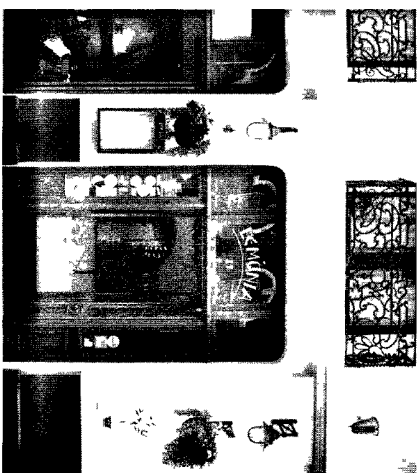
Una exclusión que explica la posibilidad de que conscientemente no sintamos más que un intenso deseo de volver a ver a alguien,

mientras nos vemos impulsados por una fuerza inconsciente orientada a la reproducción de la próxima generación.

¿Por qué habría de ser necesario tal engaño? Porque, según Schopenhauer, nuestro consentimiento a la reproducción no estaría garantizado a menos que antes hubiésemos perdido el juicio.

6. Este análisis atenta, a buen seguro, contra nuestro autorretrato racional, pero al menos se opone a las sugerencias de que el amor romántico suponga un apartamiento evitable respecto a más serias tareas, de que resulte perdonable en juvenzuelos con demasiado tiempo a su disposición el desmayarse a la luz de la luna y sollozar bajo las sábanas pero que sea innecesario y demencial que sus mayores desatendan sus ocupaciones *por haber vislumbrado un rostro en un tren*. Al concebir el amor como biológicamente inevitable, clave para la continuación de la especie, la teoría schopenhaueriana de la voluntad nos invita a adoptar una actitud más indulgente hacia el comportamiento excéntrico al que con frecuencia estamos sujetos por el amor.

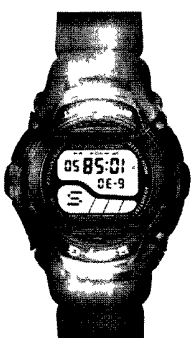
El hombre y la mujer están sentados junto a la ventana de un restaurante griego del norte de Londres. Entre ambos un cuenco de olivas, pero a ninguno se le ocurre el modo de quitárselas el hueso con la dignidad requerida, así que las dejan intactas.



Ella no llevaba un bolígrafo, pero le había ofrecido un lapicero. Tras una pausa, ella le habló de lo mucho que odiaba los largos viajes en tren, super-

fluo comentario que le proporcionó la pizca de ánimo que le faltaba. No resultó ser una violencista ni una diseñadora gráfica, sino una abogada especializada en finanzas corporativas en una empresa de la ciudad. Era de Newcastle pero llevaba viviendo en Londres ocho años. Cuando el tren llegó a Foston, él ya había logrado un número de teléfono y una respuesta afirmativa a su sugerencia de quedar para cenar.

Un camarero se acerca para tomar nota. Ella pide una ensalada y pez espada. Ha venido derecha del trabajo, lleva un traje gris claro y luce el mismo reloj.



Comienzan a hablar. Ella le cuenta que su actividad favorita los fines de semana es la escalada. Empezó en el colegio y desde entonces ha participado en expediciones por Francia, España y Canadá. Describe la sensación de estar colgada a cientos de metros sobre un valle y acampar en alta montaña amaneciendo con carámbanos formados en el interior de la tienda. Su compañero de cena siente vértigo en el segundo piso de un bloque de apartamentos. La otra pasión de la mujer es el baile, le encanta la energía y la sensación de libertad. Cuando puede, no se acuesta en toda la noche. Él prefiere la vecindad de una cama a eso de las once y media. Hablan de trabajo. Ha estado metida en un asunto de patentes. Un diseñador de ollas de Francfort ha acusado a una empresa británica de violación del derecho de propiedad. La compañía es responsable de acuerdo con la sección 60, 1, a de la Ley de Patentes de 1977.

Él no es capaz de seguir su dilatado informe sobre un próximo caso, pero no le cabe la menor duda acerca de la enorme inteligencia de la mujer y de que ambos son compatibles en grado superlativo.

1. Uno de los más profundos misterios del amor es “¿por qué él?” y “¿por qué ella?”. ¿Por qué, entre todos los posibles candidatos, nuestro deseo hubo de aterrizar con tanta contundencia en esta

criatura?, ¿por qué les valoramos por encima de todos los demás cuando su conversación durante la cena no siempre resulta ser la más instructiva ni sus costumbres las más convenientes? ¿Y por qué, pese a las buenas intenciones, fuimos incapaces de desarrollar un interés sexual hacia otros que quizá eran igual de atractivos y podrían haber sido más aptos para la convivencia?

2. A Schopenhauer no le sorprende esta selectividad. No somos libres de enamorarnos de cualquiera porque no podemos engendrar hijos sanos con cualquiera. Nuestra voluntad de vivir nos impulsa hacia aquellas personas que incrementan nuestras posibilidades de concebir una hermosa e inteligente descendencia y nos hace re- peler a quienes limitan estas posibilidades. El amor no es sino la manifestación consciente del descubrimiento de un coprogenitor ideal, llevado a cabo por la voluntad de vivir:

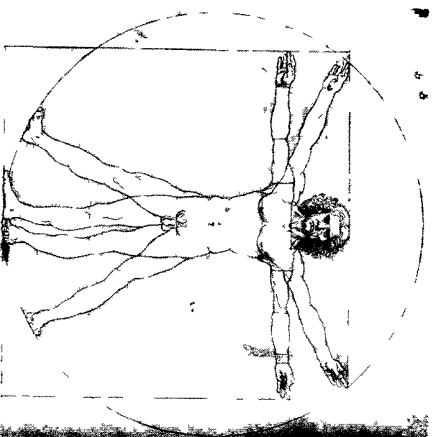
Verdaderamente, el principio del nacimiento de un nuevo individuo (...) está en aquel instante en que comenzaron a amarse sus padres, *to fancy each other*, como se dice con tanta exactitud en el idioma inglés.

En los encuentros iniciales, bajo el charloteo cotidiano, el inconsciente de ambas partes decidirá si de la unión sexual podría salir un día un hijo saludable:

Hay un no sé qué particular en la seriedad con que se miran dos jóvenes de diferente sexo, en las miradas encantadoras que se cruzan entre ellos, en el examen cuidadoso a que recíprocamente someten todas las facciones de sus rostros y todas las partes visibles de sus cuerpos. Este análisis, este estudio es la meditación del genio de la especie sobre el individuo que puede nacer de aquella pareja y sobre la combinación de sus cualidades.

3. ¿Y qué busca la voluntad de vivir por medio de este examen? Garantías de hijos sanos. La voluntad de vivir ha de asegurar que la generación siguiente gozará de suficiente salud psíquica y fisiológica como para sobrevivir en un mundo azaroso, por lo que intenta que los hijos estén bien proporcionados (ni demasiado bajos ni dema-

siado altos, ni muy gordos ni muy delgados) y sean mentalmente equilibrados (ni excesivamente tímidos ni demasiado atrevidos, ni muy fríos ni muy emotivos, etcétera).



Como nuestros padres cometieron errores durante su cortejo, no es probable que nosotros poseamos el equilibrio ideal. Lo típico es que hayamos salido demasiado altos, masculinos o femeninos; nuestra nariz es grande, nuestra barbilla pequeña. Si se permitiera que semejantes desequilibrios persistiesen, o aun se agravasen, la especie humana se iría a pique con sus rarezas. Por consiguiente, la voluntad de vivir debe empujarnos hacia aquellos que, en virtud de sus imperfecciones, son capaces de neutralizar las nuestras (la combinación de una nariz grande con una chata promete una nariz perfecta), y ayudarnos así a restablecer el equilibrio físico y psíquico en la generación venidera:

Cada cual procura neutralizar por medio de la persona amada sus propios defectos, sus debilidades o sus desviaciones del tipo de la especie, a fin de que no se perpetúen en sus hijos, ni se agraven hasta el punto de constituir monstruosidades.

La teoría de la neutralización dio confianza a Schopenhauer a la hora de predecir las sendas de la atracción. Las mujeres de baja estatura se enamorarán de los hombres altos, pero rara vez los hom-

bres altos de las mujeres altas, ante el inconsciente temor de engendrar gigantes. Los hombres femeninos a los que no les gusta el deporte se verán a menudo lanzados a las mujeres masculinas de pelo corto que lucen sólidos relojes:

La neutralización recíproca (...) exige que al grado preciso de lo masculino en el varón corresponda otro grado preciso de lo femenino en la mujer, para que ambas naturalezas unilaterales se compensen.

4. Por desgracia, la teoría de la atracción condujo a Schopenhauer a una conclusión tan desoladora, que para los lectores que estén a punto de casarse puede ser preferible omitir los siguientes párrafos, no vaya a ser que tengan que replantearse sus proyectos. He aquí: una persona que resulta muy conveniente para nuestro hijo casi nunca lo es para nosotros, aunque en el momento no nos percatemos, nuestros ojos están vendados por la voluntad de vivir.

"Es rarísimo que las conveniencias se junten con el amor apasionado", observa Schopenhauer. El amante que libra a nuestro hijo de tener un mentón descomunal o un temperamento afeminado rara vez coincide con la persona que nos hará felices el resto de nuestra vida. La búsqueda de la felicidad personal y la procreación de hijos saludables son dos proyectos que contrastan de forma radical, pero que el amor nos lleva maliciosamente a confundir durante los años que haga falta, como si se tratara de un único proyecto. No deberían sorprendernos los matrimonios entre personas que jamás habrían sido amigos:

En ocasiones, el amor está en contradicción no sólo con las condiciones exteriores, sino también con la individualidad íntima, cuando se enamora el hombre de una mujer a quien desprecia y odia, fuera de las relaciones sexuales, y que a no ser por sus atractivos sería para él objeto de aborrecimiento. Pero la voluntad de la especie tiene tal dominación sobre la del individuo, que, tratándose del amor, cierra los ojos acerca de los defectos que le son odiosos, los olvida y se une para siempre con el objeto de su pasión; hasta tal punto le ciega su ilusión, que desaparece tan [pronto] como se realizan las intenciones de la especie, quedándole al enamorado como castigo la compañía de un ser

aborrecible para toda la vida. Es la única explicación que encontramos al hecho de que hombres de juicio y en ocasiones talentos eminentes se casen con arpías y basiliscos. De otra manera no se comprenderían estos matrimonios. (...) Habrá enamorados capaces de comprender claramente los defectos del temperamento y carácter de su futura y padecer amargamente por ellos, pero sin acobardarse por eso ante la perspectiva de una vida desastrosa. (...) Hay que ver en esto cómo el amante no se guía por su interés, sino por el de un tercero todavía no nacido, aunque su ilusión le haga creer otra cosa.

Siguiendo con la teoría de Schopenhauer, esa habilidad, característica de la voluntad de vivir, de propagar sus fines antes que nuestra felicidad, puede apreciarse con particular claridad en la lasitud y la tristeza que invaden con frecuencia a las parejas inmediatamente después de hacer el amor:

¿No se han percatado de que *illico post coitum cachinnus auditur Diaboli?* (Justo después de la copulación puede oírse reír al diablo).

Así que, un buen día, una mujer varonil y un hombre afeminado se presentarán ante el altar con motivaciones impenetrables tanto para ellos como para cualquiera, con la posible excepción de los ruidos conocidos por eventuales invitados schopenhauerianos. Sólo más tarde, una vez satisfechas las demandas de la voluntad y en presencia del robusto muchacho que da patadas a un balón en un jardín de las afueras, quedará al descubierto el ardid. La pareja se separará o pasará las cenas en medio de un silencio hostil. Schopenhauer lo plantea en términos de elección:

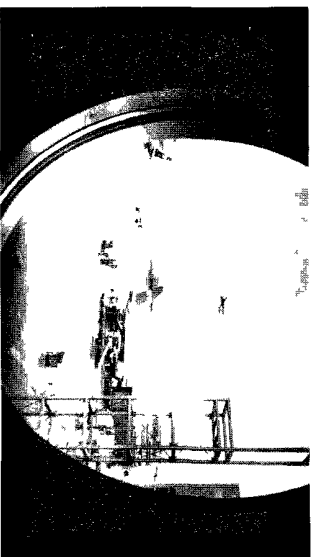
Parece desprenderse (...) que en el matrimonio tiene que padecer alguien: o el individuo o el interés de la especie.

Si bien no dejó demasiadas dudas acerca de la superior capacidad de la especie para garantizar sus intereses:

Los matrimonios por amor suelen ser desgraciados y sirven a la generación futura a costa de la presente.

El hombre paga la cena y pregunta, como quien no quiere la cosa, si podría estar bien ir a tomar una copa a su apartamento. Ella sonríe y clara la mirada en el suelo. Dobla, bajo la mesa, una servilleta de papel en cuadrados cada vez más pequeños. "Sería estúpido, de veras", contesta, "pero mañana tengo que madrugar mucho para coger un avión a Frankfurt, por lo de aquel asunto. Sobre las cinco y media o puede que más temprano. Pero tal vez en otra ocasión. Me encantaría. De verdad que sí". Sonríe de nuevo. La servilleta se desintegra por la presión.

La desesperación se alivia con la promesa de que llamará desde Alemania y de que tienen que volver a verse pronto, quizá el mismo día de su regreso. Pero el día prefijado no le llama hasta tarde, desde una cabina del aeropuerto de Frankfurt. De fondo, el gentío y las voces metálicas que anuncian la salida de vuelos a Oriente. Le cuenta que ve acciones enormes por la ventana y que ese lugar es un auténtico infierno.



Le dice que han retrasado el jodido vuelo de Lufthansa, que intentará conseguir plaza en otra compañía pero que no la espere. Se hace el silencio antes de que se confirme lo peor. El caso es que su vida es ahora algo complicada y no sabe muy bien lo que quiere, lo único que sabe es que necesita espacio y algo de tiempo y que, si le parece bien, será ella quien le llame cuando tenga algo más claras sus ideas.

1. Puede que el filósofo haya ofrecido explicaciones poco halagüeñas del enamoramiento, pero encontramos en él una consolación para el rechazo: el consuelo de saber que nuestro dolor es normal. No debería desconcertarnos la magnitud del disgusto que puede suceder a unos cuantos días de esperanza. No sería en absoluto

razonable que una fuerza suficientemente poderosa como para empujarnos a criar hijos pudiese, en caso de fracasar en su empeño, estumarse sin causar efectos devastadores. El amor no lograría inducirnos a asumir el peso de propagar la especie sin prometernos la mayor felicidad que quepa imaginar. Dejarse impresionar por el profundo dolor que provoca el rechazo vale tanto como ignorar lo que conlleva la aceptación. No debemos permitir jamás que nuestro sufrimiento se vea agravado por la sospecha de que hay algo extraño en el hecho de sufrir tan profundamente. Si no fuese así, algo no marcharía bien.

2. Más aún, nada inherente a nosotros nos impide ser amados. No hay en nosotros nada malo *per se*. Ni nuestro carácter es repelente ni nuestro aspecto abominable. La unión fracasó porque no éramos aptos para engendrar un hijo equilibrado *con una persona en particular*. No tenemos por qué odiarnos. Un día nos toparemos con alguien que nos encontrará maravillosos y que se abrirá a nosotros con una excepcional naturalidad, porque nuestra barbilla y la suya forman una combinación deseable desde el punto de vista de la voluntad de vivir.

3. Con el tiempo deberíamos aprender a perdonar a quienes nos rechazaron. La ruptura no fue elección suya. En cada torpe intento por parte de una persona de hacer ver a otra que necesita más espacio o más tiempo, que es reacia a comprometerse o que le da miedo íntimo, quienes rechazan se afanan por intelectualizar un veredicto negativo, esencialmente inconsciente, emitido por la voluntad de vivir. Puede que su razón apreciase nuestras cualidades, pero no así su voluntad de vivir, la cual se lo hizo saber de manera que no admitía discusión: privándoles de interés sexual hacia nosotros. Si se dejan seducir por personas menos inteligentes que nosotros, no deberíamos tacharles de superficiales. Tendríamos que recordar que, como explica Schopenhauer:

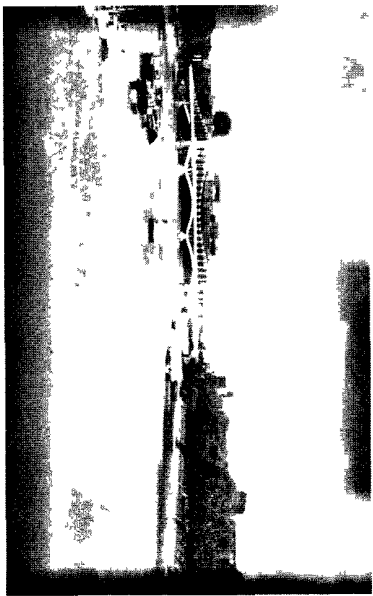
El matrimonio tiene por fin la procreación de los hijos y no los atractivos del comercio espiritual.

4. Deberíamos sentir hacia el edicto de la naturaleza contra la procreación, contenido en cualquier rechazo, un respeto análogo al que nos inspira un relámpago o un torrente de lava: un suceso terrible, pero más poderoso que nosotros. Deberíamos consolarnos al pensar que la ausencia de amor

entre dos jóvenes de sexo diferente [conllevaría] que el hijo que podrían engendrar carecería de armonía en sus cualidades físicas e intelectuales, esto es, que no correspondería su ser y su conformación a las miras de la voluntad de vivir de la especie.

Puede que la persona amada nos hiciera felices, pero no a la naturaleza, una razón decisiva para renunciar a nuestro amor.

Durante algún tiempo, el hombre es presa de la melancolía. El fin de semana da un paseo por Battersea Park y se sienta en un banco sobre el Támesis. Lleva consigo una edición en rústica de Las desventuras del joven Werther de Goethe, publicado por vez primera en Leipzig en 1774.



Hay parejas que empujan cochecitos de niño y llevan a sus hijos pequeños de la mano. Una niña vestida de azul y cubierta de chocolate señala un avión que desciende hacia Heathrow. "Papá, ¿va Dios ahí dentro?", pregunta, pero papá tiene prisa y está de mal humor, la coge y le dice que no lo

valer, como si le hubiesen preguntado cómo se va a algún lugar. Un niño de cuatro años se empoltra con su triciclo en un arbusto y llama entre gemidos a su madre, que acaba de cerrar los ojos, tumbada sobre una esterilla extendida en un desuidado trozo de césped. Ésta le pide a su marido que se ocupe del niño, pero él le responde bruscamente que le toca a ella. Ella rephira que le toca a él. Él no dice nada. Ella le manda a la mierda y se levanta. En un banco cercano, una pareja mayor comparte en silencio un sándwich vegetal.

1. Schopenhauer nos pide que no nos sorprenda la tristeza. No deberíamos reclamar un motivo para estar vivos, formar parejas o ser padres.

2. En la biblioteca de Schopenhauer había muchas obras de ciencias naturales, entre las cuales figuraban *Introduction to Entomology* de William Kirby y William Spence, *Des abeilles* de François Huber y *De la taupe, de ses mœurs, de ses habitudes et des moyens de la détruire* de Cadet de Vaux. El filósofo leía sobre hormigas, escarabajos, abejas, moscas, saltamontes, topos y aves migratorias, y observaba, compasivo y perplejo, cómo todas estas criaturas hacían alarde de un ardiente e inconsciente apego a la vida. Sentía una especial simpatía por el topo, una canija monstruosidad que mora en húmedas y angostas galerías, que rara vez ve la luz del día y cuya progenie presenta el aspecto de gusanos gelatinosos, pero que, pese a todo, hace cuanto está en su poder para sobrevivir y perpetuarse:

La ocupación constante de su vida es cavar penosamente con ayuda de sus enormes patas en forma de paletas, rodeado de una noche perpetua, pues sus ojos embrionarios sólo le sirven para huir de la luz. (...) ¿Qué gana el topo con vida tan miserable? (...) entre los esfuerzos y las penas de la vida y sus goces no hay proporción alguna.

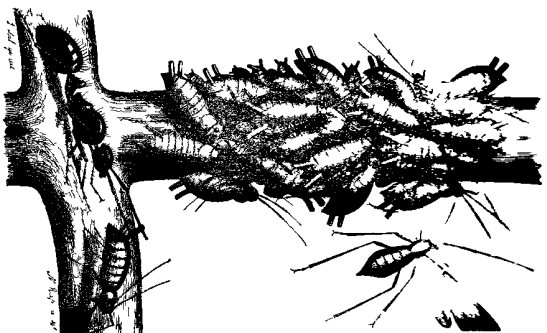
Todas las criaturas que poblaban la faz de la tierra se le antojaban a Schopenhauer análogamente entregadas a una existencia igualmente sin sentido:



Si penetramos más a fondo en el problema, viendo, por ejemplo, el trabajo incesante de las diminutas hormigas (...) si pensamos que la vida de la mayoría de los insectos es una labor sin fin, consagrada a preparar el sustento de sus larvas futuras, que después de consumido el alimento preparado abordarán la vida para realizar un trabajo idéntico (...) preguntáremos: ¿cuál es la recompensa y el fin a que tienden todos los seres, cuál es el resultado de todo esto? ¿A qué viene una vida que requiere tanto esfuerzo?

A estas preguntas no hallaremos otras respuestas, como no sea la satisfacción del hambre y del instinto de reproducción y a lo sumo algún breve momento de placer, que todo ser encuentra aquí y allá en medio de su miseria y sus dolores sin cuento.

3. El filósofo no necesitaba explicar los paralelismos. Perseguiamos aventuras amorosas, charlamos en cafés con posibles parejas futuras y tenemos hijos, con tanta capacidad de elección como los topos o las hormigas y es raro que seamos más felices.

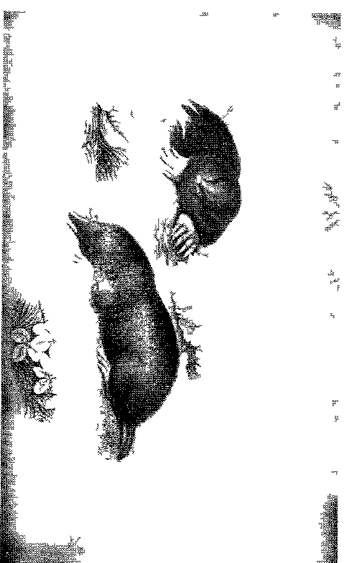


abandona, resulta consolador escuchar que la felicidad nunca formó parte del plan. Paradójicamente, los pensadores más sombríos pueden ser los más alentadores:

El único error innato que albergamos es el de creer que hemos venido al mundo para ser felices. (...) Durante todo el tiempo que este error está adueñado de nosotros y, sobre todo, si viene a confirmarnos en él dogmas optimistas, el mundo nos parece lleno de contradicciones. Constantemente, lo mismo en las cosas grandes que en las pequeñas, experimentamos que el mundo y la vida no están hechos para consentir una existencia dichosa (...) de ahí que la fisonomía de los ancianos tenga con frecuencia el sello de (...) la decepción.

Nunca habrían alcanzado tan alto grado de decepción si hubiesen llegado al amor con las expectativas debidas:

Lo que perturba y hace infelices (...) a los jóvenes (...) es la búsqueda de la felicidad desde la firme convicción de que la encontrarán en sus vidas. De ello se siguen las esperanzas constantemente frustradas y la insatisfacción. Revolotean ante nosotros imágenes engañosas de esa vaga felicidad de nuestros sueños, con formas caprichosamente seleccionadas, y en vano andamos a la zaga del original. (...) Mucho se ganaría si, mediante el consejo y la formación oportunos, los jóvenes lograran erradicar de su mente la idea errónea de que el mundo tiene mucho que ofrecerles.



4. Su intención no era deprimirnos, sino más bien liberarnos de las expectativas que traen amargura consigo. Cuando el amor nos

En algo sí que aventajamos a los topos. Puede que, al igual que ellos, tengamos que luchar por la supervivencia, buscar pareja y tener hijos, pero además podemos ir al teatro, a la ópera o a un concierto, y de noche en la cama podemos leer novelas, filosofía o poemas épicos, y son éstas las actividades en las que Schopenhauer identifica una suprema fuente de alivio de las exigencias de la voluntad de vivir. Lo que encontramos en las obras de arte y en la filosofía son versiones objetivas de nuestros propios sufrimientos y combates, evocados y plasmados en sonidos, palabras o imágenes. Los artistas y los filósofos no sólo nos muestran lo que hemos sentido; presentan nuestras experiencias con más intensidad e inteligencia que nosotros; dan forma a facetas de nuestras vidas que reconocemos como nuestras, aunque nunca habríamos sido capaces de comprenderlas con tanta nitidez por nosotros mismos. Nos explican nuestra condición y así alivian nuestra soledad y confusión. Tal vez tengamos que seguir excavando bajo tierra pero, mediante la creación artística, podemos por momentos adentrarnos con lucidez en nuestras aflicciones, lo cual nos ahorra en parte los sentimientos de alarma y de aislamiento, incluso de agobio, que de ellas se derivan. En sus diferentes formas, el arte y la filosofía nos ayudan, en palabras de Schopenhauer, a convertir el dolor en conocimiento.

El filósofo admiraba al amigo de su madre Johann Wolfgang von Goethe por esa reiterada transformación de las penas de amor en conocimiento, cuya más célebre expresión es la novela que publi-

cara a los veinte u no años y que le permitió ganarse un nombre en toda Europa. *Las desventuras del joven Werther* describía el amor no correspondido de un joven hacia una encantadora jovencita (Lotte, que compartiría el gusto de Werther por *El vicario de Wakefield* y lucía vestidos blancos con cintas rosas en las mangas), aunque también retrataba los lances amorosos de miles de sus lectores (se cuenta que Napoleón leyó la novela nueve veces). Las más grandes obras de arte nos hablan sin saber de nosotros. En palabras de Schopenhauer:

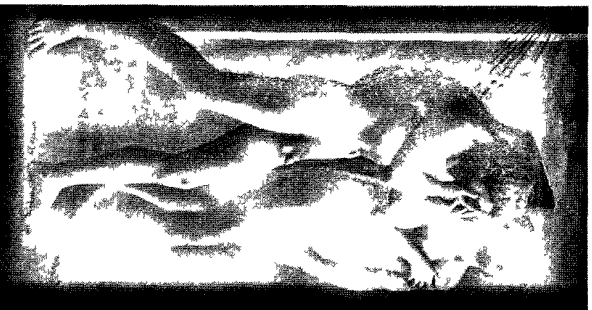
El poeta (...) toma una existencia particular y la pinta en toda su estructura individual; pero lo que en ella nos presenta es toda la existencia humana, pues no ocupándose en apariencia más que de lo particular, donde en realidad tiene puestos los ojos es en aquello que es de todos los tiempos y de todos los lugares. De ahí que las sentencias, sobre todas las de los poetas dramáticos, y aun aquellas que no son máximas generales, tengan tan frecuente aplicación a la vida real.

Los lectores de Goethe no sólo se reconocían a sí mismos en *Las desventuras del joven Werther*, también acababan por comprenderse mejor, pues Goethe había clarificado un repertorio de momentos difíciles y evanescentes del amor, momentos que sus lectores podían haber vivido con anterioridad pero no necesariamente desentrañado. Puso al descubierto ciertas leyes del amor que Schopenhauer calificaba de "ideas" esenciales de la psicología romántica. Así, por ejemplo, había captado a la perfección el trato aparentemente amable, aunque infinitamente cruel, que la persona que no ama dispensa a la enamorada. Avanzada la novela, Werther, torturado por sus sentimientos, se desmorona ante Lotte:

"No, Lotte", exclamó, "no volveré a veros más". "¿Y por qué no?", replicó ella, "Werther, podréis y debéis volver a vernos, solamente debéis moderaros. ¡Oh! ¿Por qué nacisteis con esa vehemencia, con esa indomable y fija pasión por todo cuanto se os pone por delante? Os suplico", continuó, tomándole la mano, "moderaos. Vuestro espíritu, vuestro saber y talento, ¡qué variedad de deleites os ofrecen!".

No necesitamos haber vivido en Alemania en la segunda mitad del siglo XVIII para apreciar lo que se halla en juego. Hay menos historias que gente poblando la tierra. Aun cuando varíen los nombres y los escenarios, las tramas se repiten sin cesar. Schopenhauer era consciente de que "la esencia del arte consiste en que cada caso puede aplicarse a miles de situaciones".

Por otra parte, resulta consolador el darse cuenta de que nuestro caso es *sólo* uno de los miles que se dan. Schopenhauer viajó dos veces a Florencia, en 1818 y en 1822. Es probable que visitara la capilla de Brancacci en Santa Maria del Carmine, en la que Masaccio había pintado una serie de frescos entre 1425 y 1426.



La desolación de Adán y Eva al abandonar el paraíso no es sólo suya. En los rostros y en la actitud de ambas figuras, Masaccio captó la esencia de la desolación, la "idea" misma de la desolación, convertido su fresco en un símbolo universal de nuestra falibilidad y fragilidad. Todos hemos sido expulsados del jardín celestial.

Pero al leer una trágica historia de amor, el pretendiente rechazado se eleva por encima de su propia situación, ya no es un hombre que sufre en soledad, individual y confusamente; es parte de un vasto cuerpo de seres humanos que, a lo largo del tiempo, se han ido enamorando de otros humanos en la desesperada carrera de propiación de la especie. Su sufrimiento se torna algo menos punzante, algo más comprensible, tiene menos de maldición individual. De aquel que es capaz de alcanzar una objetividad semejante, Schopenhauer observa:

Con todos los reveses inherentes a su propia existencia verá en ella antes que su destino individual el de la humanidad *in genere* y será para él tema de estudio más que causa de dolor.

Entre periodo y periodo de cavar en la oscuridad, hemos de afanarnos siempre en transformar nuestras lágrimas en conocimiento.

CONSOLACIÓN PARA LAS DIFICULTADES

1

Pocos son los filósofos en los que el sentimiento de desgracia ha suscitado pensamientos favorables. La vida del sabio se ha asociado tradicionalmente con el empeño por reducir el sufrimiento, ya se trate de ansia, desesperación, ira, desprecio de sí mismo o angustia.

2

Ahora bien, para Friedrich Nietzsche, la mayoría de los filósofos siempre han sido unos "berzotas". "Mi suerte quiere que yo tenga que ser el primer hombre *decente*", reconocía con un cierto embarazo en el otoño de 1888. "Tengo un miedo espantoso de que algún día se me declare *santo*", y fijaba la fecha allá por los albores del tercer milenio: "Supongamos que a la gente se le permita leer [mi obra] en torno al año 2000". Tenía la certeza de que disfrutarían al hacerlo:

Tomar en las manos un libro mío me parece una de las más raras distinciones que alguien puede concederse —yo supongo incluso que para hacerlo se quitará los guantes, por no hablar de las botas...

Una distinción porque, solo entre los berzotas, Nietzsche había descubierto que las dificultades de cualquier tipo debían ser bien recibidas por aquellos que aspiran a realizarse:

Vosotros queréis, en lo posible, *eliminar el sufrimiento* —y no hay ningún "en lo posible" más loco que éste—; ¿y nosotros? —¡parece cabalmente que *nosotros* preferimos que el sufrimiento sea más grande y peor que lo ha sido nunca!

Aunque puntilloso a la hora de enviar sus mejores deseos a sus amigos, Nietzsche sabía en el fondo de su corazón lo que éstos necesitaban:

A los hombres por quienes yo me intereso les deseo sufrimientos, abandono, enfermedad, malos tratos, desprecio; yo deseo que no les sea desconocido el profundo desprecio de sí mismo, el martirio de la desconfianza de sí mismo, la miseria del vencido.

Lo cual ayuda a explicar por qué su obra equivalía, aunque siempre según él mismo, a:

El regalo más grande que hasta ahora [la humanidad] ha recibido.

3

No deberíamos dejarnos asustar por las apariencias.



A los ojos de los extraños que nos ven por primera vez somos una cosa completamente distinta de lo que nosotros creemos ser: generalmente, no se ve

obra cosa más que una particularidad que volta a los ojos y que determina la impresión. Así es como el hombre más apacible y más razonable, en caso que tuviera un gran mostacho, podría sentirse en cierto modo a la sombra de este mostacho y sentirse allí con toda seguridad; los ojos ordinarios verían en ese hombre "los accesorios" de ese gran mostacho, quierro decir: un carácter militar que se arrebatara fácilmente y hasta puede llegar a la violencia; y ante él la gente se conduce en consonancia.

4

Su visión de la dificultad no siempre fue tan positiva. Sus concepciones iniciales fueron deudoras de un filósofo al que había descubierto a sus veintidós años, cuando estudiaba en la Universidad de Leipzig. En el otoño de 1865, en una librería de viejo de la Blumengasse de Leipzig, descubrió por casualidad una edición de *El mundo como voluntad y representación*, cuyo autor había muerto cinco años atrás en un apartamiento de Francfort, 300 kilómetros al oeste:

Tomé en mi mano [el libro de Schopenhauer] como algo totalmente desconocido y lo hojeé. No sé qué demonio me susurraba: "Llévate-lo a casa". Y eso hice, aun contra mi costumbre de no apresurarme jamás a la hora de comprar un libro. Ya en casa, me dejé caer en la esquina de un sofá con mi nuevo tesoro y empecé a permitir que obrara sobre mí ese genio dinámico y sombrío. Cada línea clamaba renuncia, negación, resignación.

El viejo cambió la vida del joven. Schopenhauer explicaba que la esencia del saber filosófico venía dada por la observación de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*:

El hombre prudente persigue la liberación del dolor, no el placer.

Lo prioritario para todos aquellos que buscan la felicidad era el reconocimiento de la imposibilidad de plenitud y, por ende, la evitación de los pesares y la ansiedad que suelen acompañar a su búsqueda:

[Debemos] dirigir nuestra atención, no a las alegrías de la vida, sino a los medios de vivir, en cuanto sea posible, de los innumerales males de que está sembrada. (...) El hombre más feliz es, pues, aquel que pasa su vida sin muy grandes dolores en lo moral o en lo físico, y no aquel que ha disfrutado las alegrías más vivas o los placeres más intensos.

Por entonces, al escribir a su madre viuda y a su hermana de diecinueve años a su casa de Naumburgo, Nietzsche sustituyó las habituales crónicas sobre su alimentación y sobre sus progresos en los estudios por un resumen de su nueva filosofía de la renuncia y la resignación:

Se sabe que la vida es miserable, se sabe que somos los esclavos de la vida, tanto más cuanto más queramos gozar de ella, y, por tanto, se desprende uno de los bienes de la vida, se ejercita en la sobriedad.

A su madre se le antojó extraño y respondió a su carta explicándole que no le gustaba “tanto ese tipo de exposición o esa forma de opinar como una carta propiamente dicha, llena de novedades”, y aconsejándole que confiase su corazón a Dios y que se asegurase de comer bien.

Pero la influencia de Schopenhauer no amainaba. Nietzsche empezó a vivir cautelosamente. El sexo ocupaba una posición prominentemente en una lista confeccionada bajo el título “Ilusiones del individuo”. Durante su servicio militar en Naumburgo colocó en su escritorio una fotografía de Schopenhauer y en los momentos difíciles exclamaba “¡Schopenhauer, ayúdame!”. A los veinticuatro años, cuando ocupaba la Cátedra de Filología Clásica de la Universidad de Basilea, ingresó en el círculo íntimo de Richard y Cosima Wagner, en virtud del común amor profesado hacia el prudente y pesimista sabio francfortiano.

5

Más tarde, después de más de una década de apego, en el otoño de 1876 Nietzsche viajó a Italia y experimentó un radical cambio

de actitud. Había aceptado una invitación de Malwida von Meysenbug, una rica de mediana edad entusiasta de las artes, para pasar unos cuantos meses con ella y un grupo de amigos en una casa de campo de Sorrento, en la bahía de Nápoles.



“Nunca le vi tan animado. Reía a carcajadas de puro gozo”, contaba Malwida de la primera estancia de Nietzsche en Villa Rubinacci, emplazada en una frondosa avenida en las afueras de Sorrento. El salón tenía vistas a la bahía, la isla de Ischia y el monte Vesubio y, delante de la casa, un jardín con higueras, naranjos, cipreses y emparados que daba al mar.

Los huéspedes de la casa iban a nadar y visitaban Pompeya, el Vesubio, Capri y los templos griegos de Paestum. Comían platos ligeros preparados con aceite de oliva y por las noches leían juntos en el salón: las lecciones de Jacob Burckhardt sobre la civilización griega, Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvenargues, La Bruyère, Stendhal, la balada de Goethe *Die Braut von Korinth* y su obra teatral *Die natürliche Tochter*, Heródoto, Tucídides y las *Leyes* de Platón (aunque, quizá espoleada por la confesada aversión de Montaigne, la irritación de Nietzsche por el filósofo griego iba en aumento: “Para que el diálogo platónico, esa especie espantosamente autosatisfecha y peculiar de dialéctica, pueda actuar como un atractivo es preciso que uno no haya leído jamás buenos franceses. (...) Platón es aburrido”).

Y mientras nadaba en el Mediterráneo, comía alimentos cocinados con aceite de oliva en lugar de mantequilla, respiraba aire cálido y leía a Montaigne y a Stendhal (“estas cosas pequeñas —alimenta-

ción, lugar, clima, recreación, toda la existencia a del egoísmo— son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta ahora se ha considerado importante”), Nietzsche fue modificando gradualmente su filosofía del dolor y el placer y, con ella, su concepción de la dificultad. A finales de octubre de 1876, viendo el sol sobre la bahía de Nápoles, se infundió sobre él una nueva fe en la existencia bastante poco schopenhaueriana. Sintió que había sido viejo al comienzo de su vida y sus lágrimas se derramaron al pensar que había sido salvado en el último momento.

6

Anunció formalmente su conversión en una carta a Cosima Wagner a finales de 1876: “Tal vez se sorprenda si le confieso algo que me viene aconteciendo de forma progresiva, pero que podría decirse que ha ingresado súbitamente en mi conciencia: mis discrepancias con las doctrinas de Schopenhauer. En la práctica totalidad de sus postulados generales no comparto su parecer”.

Una de esas proposiciones rezaba que, dado que la plenitud es una ilusión, los sabios han de consagrarse a la evitación del dolor más que a la búsqueda del placer, llevando una vida sosegada tal como aconsejaba Schopenhauer, “en un sitio al abrigo de las llamas”, consejo que a Nietzsche se le antojaba ahora tan timorato como falso, un perverso intento de morar, como expresaría en tono peyorativo varios años después, “ocultos en los bosques como ciervos espantados”. La plenitud no se alcanzaba 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.

7

Además de la comida y del aire, lo que había contribuido al cambio de perspectiva de Nietzsche fue su reflexión sobre los pocos individuos que, a lo largo de la historia, parecían haber logrado una plena realización de sus vidas; personas que podían haber merecido en

justicia el título de *Übermenschen* (superhombres), por emplear uno de los términos más controvertidos del lexico nietzscheano.

La notoriedad y absurdidad de la palabra debe menos a la propia filosofía de Nietzsche que al subsiguiente encantamiento de su hermana por el nacionalsocialismo (“esa gansa antisermita vengativa”, como la describiera Friedrich mucho antes de que ella estrechase la mano del Führer) y a la inconsciente decisión por parte de los primeros traductores anglosajones de Nietzsche de legar al *Übermensch* el nombre de un legendario héroe de cómic.



Hitler saluda a Elisabeth Nietzsche en Weimar, octubre de 1935



Pero los *Übermenschen* de Nietzsche poco tenían que ver con ases aerotransportados o con fascistas. Una mejor indicación sobre su identidad la hallamos en una observación hecha al paso en una carta a su madre y a su hermana:

Por lo demás, hoy no vive nadie por quien yo tenga interés; las personas que me agradan han muerto hace mucho, mucho tiempo, por ejemplo, el abate Galliani o Henri Beyle o Montaigne.

Bien podía haber añadido otro héroe, Johann Wolfgang von Goethe. Estos cuatro hombres representaron quizá las claves más valiosas para lo que Nietzsche, en su madurez, llegó a concebir como una vida realizada.

Tenían mucho en común. Eran curiosos, artísticamente talentosos y sexualmente vigorosos. Pese a su lado oscuro, reían y muchos de ellos también bailaban, se sentían atraídos por "un sol brillante, una atmósfera luminosa y agitada, plantas meridionales, el aire del mar, una alimentación nutritiva de carne, huevos y frutas". Varios de ellos tenían un humor patibulario cercano al del propio Nietzsche, una risa alegre y maliciosa que afloraba desde pesimistas interioridades. Habían explorado sus posibilidades, poseían lo que Nietzsche llamaba "vida", la cual sugería valentía, ambición, dignidad, fortaleza de carácter, humor e independencia, así como una paralela ausencia de beatería, conformidad, resentimiento y remilgo.



Montaigne (1533-1592)



El abate Galiani (1728-1787)



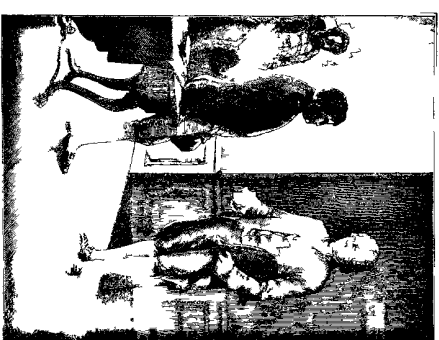
Goethe (1749-1832)



Stendhal/Henri Beyle (1783-1842)

Se habían implicado en los asuntos mundanos. Montaigne fue por dos veces alcalde de Burdeos y viajó a caballo por Europa. El napolitano abate Galiani fue secretario de embajada en París y escribió

libros sobre el suministro de dinero o la distribución de cereales, lo que le granjeó los elogios de Voltaire por combinar el ingenio de Molière y la inteligencia de Platón. Goethe le abajó durante una década como funcionario de la corte de Weimar; propuso reformas en agricultura, industria y beneficencia, emprendió misiones diplomáticas y fue recibido en audiencia en dos ocasiones por Napoleón.



En su visita a Italia en 1787 vio los templos griegos de Paestum y realizó tres subidas al monte Vesubio, acercándose al cráter lo suficiente para esquivar las erupciones de piedra y ceniza.



Nietzsche le califica de "grandioso", "el último alemán por el que yo tengo respeto": "Recurrió (...) a la actividad práctica (...) no se desli-

gó de la vida, se introdujo en ella (...) tomó sobre sí, a su cargo, dentro de sí, todo lo posible. Lo que él quería era *totalität*; combatió la desunión entre razón, sensibilidad, sentimiento, voluntad”.

Stendhal acompañó a los ejércitos de Napoleón alrededor de Europa, visitó las ruinas de Pompeya siete veces y pudo admirar el Pont du Gard con luna llena a las cinco de la mañana (“el Coliseo de Roma apenas logró sumirme en un ensueño más profundo”).

Además, los héroes de Nietzsche se habían enamorado reiteradamente. “Todo el movimiento del mundo se reduce a este ayuntamiento y gira en torno a él: es una materia infusa por todas partes, es el centro hacia el que todo apunta”, había descubierto Montaigne. A sus setenta y cuatro años, durante unas vacaciones en Marienbad, Goethe se enamoró localmente de Ulrike von Levetzow, una bella joven de diecinueve años a la que invitó a pasear y a tomar el té antes de pedir su mano y ser rechazado. Stendhal, que fue un conocedor y amante de *Werther*, fue tan apasionado como su autor, como atestiguan las décadas de conquistas detalladas en sus diarios. A los veinticuatro años, estacionado en Alemania con los ejércitos napoleónicos, se acosó con la hija del posadero y anotó orgulloso en su diario que era “la primera alemana a la que veía totalmente exhausta tras un orgasmo. Ardía de pasión con mis caricias; estaba muy asustada”.

Y por último, todos estos hombres habían sido artistas (“el arte es el gran estimulante para vivir”, reconocía Nietzsche), y debieron de sentir una extraordinaria satisfacción al acabar los *Essais*, *Il Socrate immaginario*, *Römische Elegien* y *De l'amour*.

8

Éstos son, infería Nietzsche, algunos de los elementos que los seres humanos necesitan por naturaleza para una vida plena. Añadía un importante detalle, a saber, que es imposible alcanzarlos sin sentirse a veces sumamente desgraciado:

¿Y si el placer y el dolor estuviesen tan indisolublemente ligados el uno al otro que el que “quisiera” experimentar tantos placeres como pudie-

ra se vería “obligado” a experimentar tantos dolores como es posible? (...) Tenemos la elección: o bien “el menor desplacer posible”, es decir, ausencia de dolor (...), o bien “tanto desplacer como es posible”, como precio por el aumento de una multitud de goces y de placeres sutiles y rara vez gustados hasta aquí. Si os decidís por la primera alternativa, si queréis disminuir y aminorar el sufrimiento de los hombres, pues bien: ¡endréis que disminuir también su capacidad para gozar!

Los proyectos humanos más gratificantes parecen inseparables de cierto grado de tormento y las fuentes de nuestras mayores alegrías moran en incómoda vecindad con las de nuestros grandes sufrimientos:

Examinad la vida de los hombres y de los pueblos mejores y más fecundos y preguntad si un árbol que debe elevarse altivamente puede pasarse sin el mal tiempo y las tempestades; si el disfavor y la resistencia del exterior, si toda clase de odios, envidias, obstinaciones, desconfianzas, durezas, avideces, violencias, no forman parte de las circunstancias “favorecedoras”, sin las cuales apenas sería posible un gran crecimiento aun en la virtud.

9

¿Por qué? Porque nadie es capaz de crear una gran obra de arte sin experiencia, ni de granjearse de inmediato una cierta posición, ni de convertirse en un gran amante de buenas a primeras. Y en el intervalo entre el fracaso inicial y el éxito subsiguiente, en la brecha entre quienes aspiramos a ser un día y quienes hoy somos, han de penetrar el dolor, la ansiedad, la envidia y la humillación. Sufrimos porque no somos capaces de controlar de modo espontáneo los ingredientes para nuestra realización.

Nietzsche se afanaba por corregir la creencia de que la plenitud llegaba con facilidad o jamás se consumaba, una creencia de ruinosos efectos, pues nos lleva a la prematura claudicación ante desafíos para cuya superación habría bastado con estar preparados para la ferocidad requerida por casi todo lo valioso.

está cerca, la soledad es inmensa — ¡mas qué tranquilas yac en todas las cosas en la luz!, ¡con qué libertad se respiral, ¡cuántas cosas sentimos debajo de nosotros!—. La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas.

La genealogía de la moral: Se necesitaría [para comprender mi filosofía] una especie de espíritu *distinta* de la que es probable cabalmente en esta época (...) se necesitaría para ello estar acostumbrados al aire cortante de las alturas, a las caminatas invernales, al hielo y a las montañas en todo sentido.

Humano, demasiado humano: No treparás nunca en vano por las montañas de la verdad, ya sea que hoy llegues a subir muy alto o que ejercites tus fuerzas para poder subir muy mañana.

Consideraciones intempestivas: ¡Subir a donde nadie ha subido, a la región pura de los Alpes y de los hielos, allí donde no hay nieblas ni nubes, en donde la esencia misma de las cosas se expresa de una manera dura y rígida, pero con una precisión indefectible!

El era de las montañas, tanto en el sentido práctico como en el espiritual de la expresión. Obtenida la nacionalidad en abril de 1869, Nietzsche puede considerarse el más famoso filósofo suizo. Con todo, succumbía en ocasiones a un sentimiento que a pocos suizos les es ajeno. "Ser suizo me causa aflicción!", se quejaba a su madre un año después de nacionalizarse.

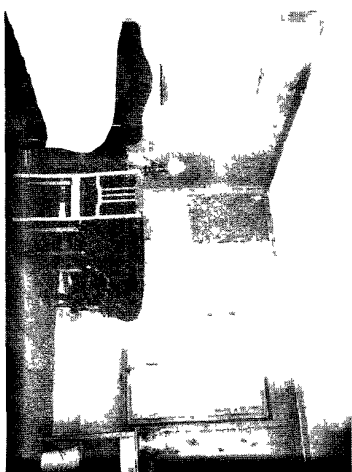
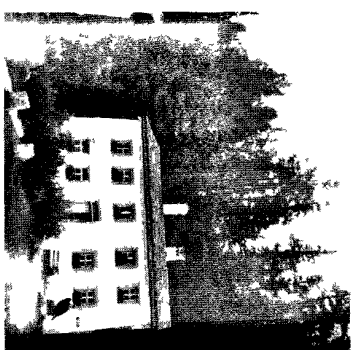
Tras renunciar a su plaza en la Universidad de Basilea a los treinta y cinco años de edad, comenzó a pasar inviernos en el Mediterráneo, buena parte en Génova y Niza, y los veranos en los Alpes en el pueblecito de Sils-Maria, a 1.800 metros sobre el nivel del mar en la región de Engadina en el sureste de Suiza, a unos cuantos kilómetros de Saint Moritz, allá donde los vientos de Italia chocan con ráfagas septentrionales más frías y vuelven el cielo de color de aguamolina.

Nietzsche visitó la Engadina por vez primera en junio de 1879 y se enamoró al instante de su clima y de su topografía. "Ahora tengo para respirar el mejor y más poderoso aire de Europa", cuenta a Paul Ré, "su naturaleza se asemeja a la mía". A Peter Gast le escribe: "Esto no es Suiza (...) sino algo completamente distinto; en todo caso, algo mucho más meridional. Tendría que pensar en las mesetas de México, en la vertiente del océano Pacífico, para hallar algo semejante

—por ejemplo, Oaxaca— y allí, desde luego, con vegetación tropical. Este Sils-Maria trataré de conservarlo". Ya su viejo compañero o de estudios Carl von Christoff le explica: "Siento que esta comarca es mi verdadera patria y el sitio apropiado a mis meditaciones".

Nietzsche pasó siete veranos en Sils-Maria en una habitación alquilada en un chalé con vistas a los pinares y a las montañas. Allí escribió la totalidad o partes sustanciales de *La gaya ciencia*, *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral* y *El crepúsculo de los ídolos*. Se levantaba a las cinco de la mañana y trabajaba hasta mediodía. Luego subía paseando a los altos picos que rodean el pueblo, Piz Corvatsch, Piz Lagrey, Piz de la Margna, montañas dentadas y escarpadas que parece como si hubiesen traspasado recientemente la corteza terrestre como resultado de presiones tectónicas desconocidas. Por la noche, solo en su habitación, comía unas cuantas lonchas de jamón, un huevo y un panecillo y se acostaba temprano. ("¿Cómo puedes llegar a ser pensador si no pasas, por lo menos, la tercera parte del día sin pasiones, sin gente y sin libros?").

Hoy, como no podía ser menos, hay un museo en el pueblo. Por unos francos puede visitarse el dormitorio del filósofo, restaurado, explica la guía, "según el aspecto nada pretencioso que presentaba en tiempos de Nietzsche".

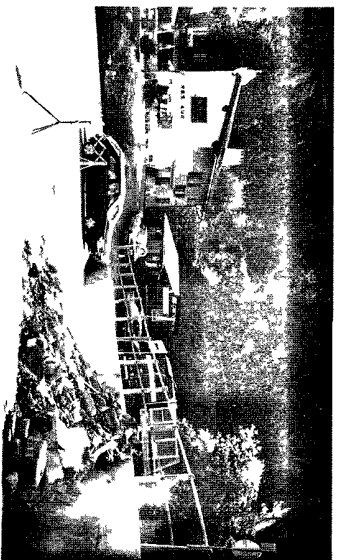


Sin embargo, para comprender por qué sentía Nietzsche semejante afinidad entre su filosofía y las montañas es preferible pasar de largo la habitación y entrar en su lugar en una de las numerosas tiendas de deportes de Sils-Maria con el fin de hacerse con botas, mochila, cantimplora, guantes, brújula y bastón.



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 y sus razones para dar de lado la schopenhaueriana timidez de cervatillo.

Al pie de la montaña encontramos un amplio aparcamiento, una fila de cubos de basura para reciclaje, una cochera para camiones de basura y un restaurante donde se sirven salchichas aceitosas y *rösti**



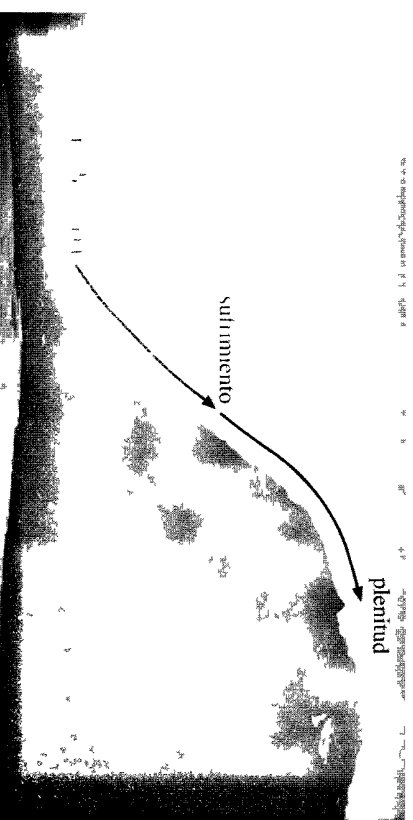
En contraste, la cumbre es sublime. Hay vistas de toda la Engadina, los lagos de color turquesa de Segl, Silvaplana y Saint Moritz, y al sur, cerca de la frontera italiana, los imponentes glaciares de Sella y Roseg. Una extraordinaria quietud reina en el aire; es como si pudiera

* Patatas cortadas muy finas o ralladas y luego asadas, típicas de Suiza (N del T.)

tocarse el techo del mundo. La altura le deja a uno sin aliento, pero curiosamente le llena de regocijo. ¿Esta es tal una sonrisa o incluso ceñirse a rein sin ninguna razón en particular; una risa inocente que emerge de lo más hondo de nuestro ser y expresa un deleite primigenio por estar vivo para contemplar tanta belleza.



Pero para llegar a la moraleja de la filosofía montañera de Nietzsche no resulta fácil trepar hasta 3.451 metros sobre el nivel del mar. Se necesitan al menos cinco horas, hay que ceñirse a empinadas sendas, abrirse camino entre cantos rodados y a través de frondosos pinares; quedarse sin aliento en el aire enrarecido, sumar capas de ropa para combatir el viento y hacer crujir las nieves perpetuas.



Nietzsche propone otra metáfora alpina. A unos cuantos pasos de su habitación en Sils-Maria hay un sendero que conduce al valle de Fex, uno de los más fértiles de la Engadina. Grandes extensiones de cultivos cubren sus suaves laderas. En verano, las vacas mascan con aire pensativo el intenso verdor casi luminoso de la hierba y el tañido de sus cencerros acompaña sus desplazamientos.



Los arroyos discurren por los campos con el sonido del sifón al echarse en el vaso. Junto a las pequeñas e immaculadas granjas, en cada una de las cuales ondean las banderas nacional y cantonal, se aprecian huertos dispuestos con esmero, en cuyos suelos margosos crecen vigorosas coliflores, remolachas, zanahorias y lechugas, que le tientan a uno a arrodillarse y liarse a mordiscos con ellas como un conejo.

Si hay aquí lechugas tan hermosas, ello se debe a que el valle de Fex es glacial, con la riqueza mineral característica del suelo una vez retirado un manto glacial. Avanzando por el valle mucho más allá, tras horas de fatigoso caminar desde las cuidadas granjas, se llega al glacial mismo, imponente y aterrador. Diríase un mantel a la espera del tirón que alise sus arrugas, pero éstas son del tamaño de caras y están hechas de hielo afilado como una navaja, y en ocasiones lanzan bramidos agónicos al ensayar nuevas disposiciones bajo el sol estival.



Estando al borde del cruel glaciar cuesta concebir que esta mole de hielo pueda jugar un papel en la producción de vegetales y verde hierba siguiendo el valle tan sólo unos kilómetros. Es difícil imaginar que algo tan antitético en apariencia a un campo verde como es un glaciar pueda ser responsable de la fertilidad del campo.

Nietzsche, que caminaba a menudo por el valle de Fex provisto de un lápiz y un cuaderno forrado en piel (“Sólo tienen valor los pensamientos *camminados*”), establece una analogía con la dependencia de los elementos positivos respecto a los negativos en la vida, de la plenitud respecto a las dificultades:

El que contempla esos terrenos socavados en los que los hielos se acumulan, apenas cree posible que llegue un tiempo en que allí mismo aparezca un valle risueño lleno de verdes prados, de bosques y de riachuelos. Lo mismo sucede en la historia del hombre: las fuerzas más salvajes abren la vía al principio por destrucción, pero su acción era necesaria para que más tarde surgieran cosmumbres más dulces. Esas energías terribles—lo que designamos con el nombre de males—son los arquitectos y los obreros de la humanidad.

Pero, por desgracia, las terribles dificultades no bastan. Todas las vidas son difíciles; la exitosa realización alcanzada por algunas obedece a su modo de afrontar los sufrimientos. Cada dolor es una confusa señal de que algo va mal, que puede engendrar tanto un buen como un mal resultado en función de la sagacidad y fortaleza de quien lo padece. La ansiedad puede precipitar el pánico o bien un análisis cuidadoso de lo que va mal. Una sensación de injusticia puede conducir al asesinato o a una innovadora obra de teoría económica. La envidia puede desembocar ya en amargura ya en una decisión de competir con un rival y en la producción de una obra maestra.

Como había explicado en el capítulo final de los *Essays* ese Montaigne tan admirado por Nietzsche, el arte de vivir radica en sacar provecho de nuestras adversidades:

Hemos de aprender a soportar aquello que no podemos evitar. Nuestra vida está compuesta, como la armonía del mundo, de cosas contrarias, así también de disíntos tonos, suaves y duros, agudos y sordos, blandos y graves. ¿Qué querría decir el músico que sólo amase algunos de ellos? Es menester que sepa utilizarlos en común y mezclarlos. Y lo mismo nosotros los bienes y los males, que son consustanciales a nuestra vida.

Y unos trescientos años después, Nietzsche retorna a la idea:

Si fuésemos un buen campo de labor, no dejaríamos perecer nada sin utilizarlo y veríamos en todo, en los acontecimientos y en los hombres, estiércol útil, lluvia y sol.

Así pues, ¿cómo ser fértiles?

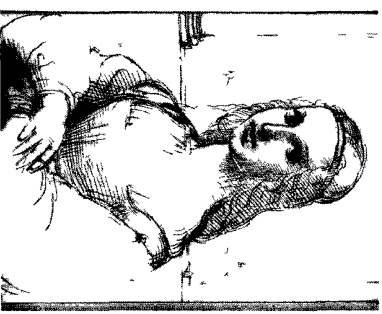
Nacido en Urbino en 1483, desde muy temprana edad Rafael dio muestras de tal interés por el dibujo que su padre llevó al muchacho a Perugia a trabajar como aprendiz del renombrado Pietro Perugi-

no. No tardó en empezar a ejecutar sus propias obras y antes de los veinte había pintado varios retratos de miembros de la corte de Urbino, así como retablos para iglesias en Città di Castello, a un día de viaje de Urbino a través de las montañas camino de Perugia.

Pero, por entonces, Rafael, uno de los pintores predilectos de Nietzsche, sabía que no era un gran artista, pues había visto las obras de dos hombres, Miguel Ángel Buonarroti y Leonardo da Vinci. Gracias a ellos había descubierto su incapacidad para pintar figuras en movimiento y, pese a su aptitud para la geometría pictórica, su falta de dominio de la perspectiva lineal. La envidia podía haber alcanzado cotas exorbitantes. En lugar de ello, Rafael la convirtió en abono.

En 1504, a los veintún años, cambió Urbino por Florencia con el fin de estudiar la obra de sus dos maestros. Examinó sus cartones en la Sala del Gran Consejo del Palacio Viejo, donde Leonardo había trabajado en la *Batalla de Anghiari* y Miguel Ángel en la *Batalla de Cascina*. Se empapó de las enseñanzas de los estudios anatómicos de Leonardo y Miguel Ángel y siguió su ejemplo de diseccionar y dibujar cadáveres. Aprendió de la *Adoración de los Magos* y de los cartones de la Virgen y el Niño de Leonardo, y examinó minuciosamente un insólito retrato encargado a Leonardo por un noble, Francesco del Giocondo, deseoso de ver retratada a su mujer, una joven belleza de sonrisa más bien enigmática.

Los resultados cosechados por los esfuerzos de Rafael pronto se hicieron patentes. Podemos comparar el *Retrato de una mujer joven* que Rafael había dibujado antes de trasladarse a Florencia con el *Retrato de mujer* ejecutado unos años más tarde.

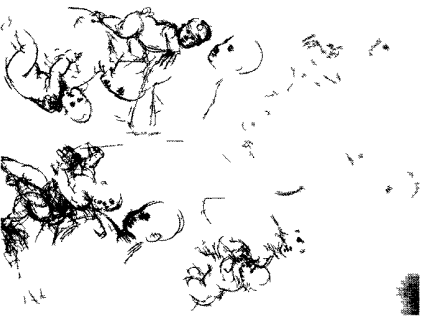


Monna dio a Rafael la idea de un medio cuerpo sentado en el que los brazos proporcionaban la base de una composición piramidal. Le enseñó a emplear ejes contrastantes para cabeza, hombros y manos con el fin de dar volumen a una figura. Mientras que la mujer dibujada en Urbino se antojaba torpemente constreñida en su vestido, con los brazos separados de manera poco natural, la mujer de Florencia se movía con comodidad.

Rafael no conquistó sus talentos espontáneamente: Llegó a ser grande respondiendo de forma inteligente a un sentimiento de inferioridad que habría conducido a la desesperación a hombres de menos categoría.

Su trayectoria profesional aleccionó a Nietzsche sobre los beneficios del sufrimiento sabiamente interpretado:

¡Guardaos de hablar de dotes naturales, de talentos innatos! Podríamos citar hombres grandes en todas las esferas que fueron mal dotados. Pero "adquirieron" la grandeza, devinieron "genios" (como se les llama) por cualidades que no queremos reconocer que nos faltan a nosotros: todos ellos tuvieron esta robusta conciencia de artistas que comienza por aprender a formar perfectamente las partes antes de arriesgarse a formar un todo grandioso; se tomaron tiempo para ello, porque les gustaba más la confección perfecta del detalle, del accesorio, que el efecto de un conjunto deslumbrador.



Rafael: estudios para la Madonna de Niccolini-Cowper;
Madonna de Niccolini-Cowper.

En palabras de Nietzsche: "Rafael había sido capaz de sublimar (*sublimieren*), espiritualizar (*vergeistigen*) y superar (*überwinden*) hasta torcer fértilmente las dificultades del camino."

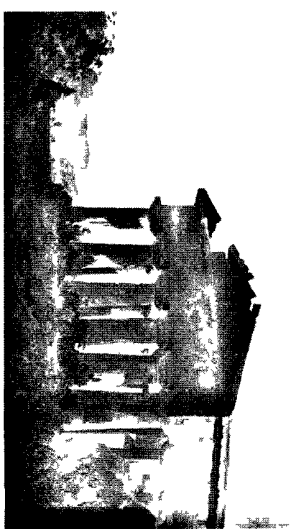
14

El filósofo tenía interés tanto práctico como metafórico por la horticultura. Tras su abandono de la Universidad de Basilea en 1879, Nietzsche había puesto todo su afán en llegar a ser un hortelano profesional. "Tú sabes de mi predilección por una forma de vida sencilla y natural", comunicó a su sorprendida madre, "y cada vez la ansío más. No existe otro remedio para mi salud. Necesito *trabajo* auténtico, que requiera tiempo e induzca al *ensamio* libre de tensión mental". Recordó una vieja torre en Naumburgo, cerca de la casa de su madre, y se propuso alquilarla y cuidar del huerto contiguo. La vida de horticultor comenzó con entusiasmo en septiembre de 1879, pero los problemas no tardaron en aparecer. Su vista limitada le impedía percibir lo que estaba podando, tenía dificultades para flexionar la espalda, había demasiadas hojas (era otoño) y, al cabo de tres semanas, pensó que no le quedaba otra alternativa que el abandono.

No obstante, en su filosofía pervivieron los rastros de su entusiasmo hortícola, de tal modo que en ciertos pasajes sugería que contemplásemos nuestras dificultades con ojos de hortelano. En sus raíces, las plantas pueden antojarse extrañas y desagradables, pero una persona con conocimientos y con fe en sus posibilidades logrará que den bellas flores y frutos, del mismo modo que en la vida, al nivel de la raíz pueden existir emociones y situaciones difíciles cuyo cuidadoso cultivo puede, sin embargo, desembocar en las mayores conquistas y alegrías.

Podemos proceder con nuestros instintos como un jardinero y, lo que pocas personas saben, cultivar los gérmenes de la cólera, de la piedad, de la sutileza, de la vanidad, de manera que se les haga tan fecundos y productivos como un bello fruto de jardín.

El evidente aprecio que los antiguos griegos mostraban por esta idea explica la mirada de admiración que Nietzsche les dedica.



Cuando se contemplan al anochecer sus serenos templos, como el de Paestum, a unos cuantos kilómetros de Sorrento, que Nietzsche visitó en compañía de Malwida von Meysenbug a comienzos de 1877, resulta tentador imaginar que los griegos eran un pueblo inusualmente mesurado, cuyos templos eran las manifestaciones externas de un orden experimentado en el interior de sí mismos y de su sociedad.

Tal había sido la opinión del gran clasicista Johann Winckelmann (1717-1768) y había seducido a sucesivas generaciones de profesores universitarios alemanes. Mas Nietzsche sostiene que, lejos de emerger de la serenidad, la civilización griega clásica surgió de la sublimación de las más siniestras fuerzas:

«Cuanto más terribles y grandes son las pasiones que una época, un pueblo o un individuo se puede permitir, tanto más alta es su civilización.»

Puede que los templos reflejasen sosiego, pero eran las flores de plantas bien cultivadas de oscuras raíces. Los festivales dionisiacos mostraban tanto la oscuridad cuanto los intentos de controlarla y cultivarla:

«Para el que contempla el mundo griego quizá no haya nada más extraordinario, quizá no haya nada que más le admire que ver cómo los griegos realizaban de vez en cuando algo parecido a la glorificación de todas sus pasiones y de todas sus malas inclinaciones, llegando a instituir una espe-



Arte, belleza, amor

Cólera, piedad, sutileza, vanidad

Pero la mayor parte de nosotros no acertamos a reconocer la deuda que tenemos contraída con estos brotes de dificultad. Somos propensos a pensar que ninguna enseñanza legítima puede emanar de la ansiedad y la envidia, así que las arrancamos cual si de malas hierbas emocionales se tratase. En términos de Nietzsche, creemos que “a lo superior no le es *licito* provenir de lo inferior, no le es *licito* provenir de nada. (...) Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui* [causa de sí mismo]”.

Sin embargo, las “cosas buenas y veneradas” se hallan, subraya Nietzsche, “emparentadas, vinculadas, entreveradas de manera capciosa con estas cosas malas, aparentemente antitéticas”. “El amor y el odio, la gratitud y la venganza, la bondad y la cólera, la acción afirmativa y la acción negativa, son inseparables”, lo que no significa que deban *expressarse* conjuntamente, sino que algo positivo puede ser el resultado de algo negativo cultivado con acierto. Por consiguiente:

«Los afectos odio, envidia, avaricia, ansia de dominio son afectos condicionantes de la vida, algo que tiene que estar presente, por principio y de un modo fundamental y esencial, en la economía global de la vida.»

Arrancar toda raíz negativa supondría al mismo tiempo ahogar los elementos positivos que pudiesen brotar tallo arriba en la planta.

No deberían turbarnos nuestras dificultades sino tan sólo nuestra incapacidad de hacer que crezca de ellas algo hermoso.

que de sanción oficial de todo lo que en ellos había de demasiado humano. (...) Consideraban ellos su "demasiado humano" como cosa inevitable, y preferían, en lugar de calumniar su naturaleza, concederle una especie de derecho de segundo orden, introduciéndola en el uso de la sociedad y del culto; llegaban hasta llamar divino todo lo que revelaba "potencia" en el hombre, y lo inscribían en las paredes de su cielo. No negaban el instinto natural que se manifiesta en las malas cualidades, sino que lo ponían en su lugar y lo limitaban a ciertos días, después de haber ideado gran número de precauciones, para poder hacer el uso de ese impetuoso río lo más inofensivo posible. Ésta es la raíz de todo el liberalismo moral de la antigüedad. Se toleraba que todo lo que conservaba de malo, de inquietante, de animal y de retrógrado la naturaleza (...) tuviese su desahogo; no se aspiraba a su destrucción.

Los griegos no arrancaron sus adversidades; las cultivaron:

Todas las pasiones tienen una época en la que son meramente nefastas, en la que, con el peso de la estupidez, tiran de sus víctimas hacia abajo —y una época tardía mucho más posterior, en la que se desposan con el espíritu, en la que se "espiritualizan". En otro tiempo se hacía la guerra a la pasión misma, a causa de la estupidez existente en ella: la gente se conjuraba para aniquilarla. (...) *Aniquilar* las pasiones y apetitos meramente para prevenir su estupidez y las consecuencias desagradables de ésta es algo que hoy se nos aparece meramente como una forma aguda de estupidez. Ya no admiramos a los dentistas que *extraen* los dientes para que no sigan doliendo.



La plenitud se alcanza al responder sabiamente a las dificultades capaces de destrozarnos. Los espíritus remilgados pueden sentir la tentación de arrancar de cuajo la muela o bajar del Piz Corvatsch por las pendientes más suaves. Nietzsche nos insta a aguantar.

Y, no por casualidad, la absoluta renuncia a la bebida.

Querida madre:

El escribiente hoy representa para mí llevar a cabo una de las cosas más desagradables y tristes que he realizado en mi vida. He cometido una falta muy grave, y no sé si me lo perdonarás, ni si me lo puedes perdonar. Tomo la pluma con el corazón oprimido y odiándome a mí mismo, sobre todo cuando trago a la memoria nuestros días en común en las vacaciones de Pascua, tan cordiales y no turbados por una sola estridencia. En resumen, el domingo pasado me emborraché, y no puedo además aducir ninguna otra disculpa, sino que no sé lo que puedo resistir y que precisamente aquella tarde estaba algo excitado.

En tales términos se dirige a sus dieciocho años el joven Friedrich a su madre, Franziska, después de cuatro jarras de cerveza en la residencia estudiantil de Atenburg, cerca de su escuela, en la primavera de 1863. Algunos años después, en las Universidades de Bonn y Leipzig, sentiría irritación hacia sus compañeros por su amor al alcohol: "Te confieso (...) que la forma expresiva de la camaradería en nuestras reuniones nocturnas en el café me disgustaba frecuentemente de alto modo; que me era casi imposible soportar el trato de ciertos individuos por su materialismo con olor a cerveza."



La asociación estudiantil de Nietzsche en la Universidad de Bonn.

Nietzsche está en la segunda fila, de lado.

Repárese, en la fila inferior, en el barril de cerveza de la asociación.

Esta actitud perduró a lo largo de la vida adulta del filósofo:

Las bebidas alcohólicas me resultan perjudiciales; un solo vaso de vino o de cerveza al día basta para hacer de mi vida un "valle de lágrimas" —en Múnich es donde viven mis anípodas.



"¡Cuánta *cerveza* hay en la inteligencia alemana!"; se lamenta. "Quiza el descontento de los tiempos modernos en Europa viene de que nuestros antepasados, a través de toda la Edad Media (...) se habían dado a la bebida. Edad Media: esto quiere decir envenenamiento de Europa por alcohol".

En la primavera de 1871, Nietzsche fue de vacaciones con su hermana al Hôtel du Parc en Lugano. En la factura del hotel del 2 al 9 de marzo se refleja que bebió catorce vasos de leche.

Era algo más que un mero gusto personal. A quienquiera que aspirase a la felicidad le aconsejaba categóricamente no beber alcohol en absoluto:

No sabría aconsejar nunca con bastante seriedad la completa abstinencia de bebidas alcohólicas a todas las naturalezas de *esprntualidad superior*. El *agua* basta.

¿Por qué? Porque Rafael no bebió para eludir su envidia en Urbino en 1504, sino que fue a Florencia y aprendió a ser un gran pintor. Porque Stendhal no bebió en 1805 para huir de la desesperación causada por *L'homme qui crant d'être gouverné*, sino que cultivó el sufrimiento durante diecisiete años y publicó *De l'amour* en 1822:

Si no queréis *guardar* sobre vosotros mismos, durante una hora, vuestro propio sufrimiento, previniendo siempre de lejos toda desgracia imaginable; si consideráis, en general, el dolor y la miseria como malos, odiosos, dignos de ser desuicidos, como una tarea de la vida, y entonces, además de vuestra religión de la piedad, tenéis todavía en el corazón otra religión (...): la religión del bienestar, ¡ah, cuán poco conocéis la felicidad de los hombres, seres cómodos y bonachones! Pues la felicidad y la desgracia son hermanas gemelas que crecen juntas, o bien que, como en vuestra casa, "permanecen pequeñas".

17

La antipatía de Nietzsche por el alcohol explica al tiempo su antipatía hacia el utilitarismo, escuela dominante en la filosofía moral británica, y hacia su principal exponente, John Stuart Mill. Los utilitaristas sostenían que, en un mundo plagado de ambigüedades morales, el modo de juzgar si una acción era correcta o incorrecta consistía en medir la cantidad de placer y de dolor que ocasionaba. Mill defendía que:

Las acciones son correctas (*right*) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (*wrong*) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer.

El pensamiento utilitarista, e incluso la nación en la que había surgido, ponían furioso a Nietzsche:

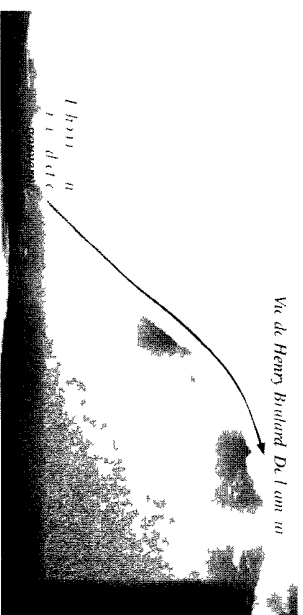
La vulgaridad europea, el plebeyismo de las ideas modernas [es obra e invención] de *Inglaterra*.
El ser humano *no* aspira a la felicidad; sólo el inglés hace eso.

Ni que decir tiene que él también aspiraba a la felicidad, sólo que no creía que ésta pudiera conquistarse de forma tan indolora como parecían sugerir los utilitaristas:

Todos esos modos de pensar que miden el valor de las cosas por el *placer* y el *sufrimiento* que éstas producen, es decir, por estados concomi-

tantes y cosas accesorias, son ingenuidades y modos superficiales de pensar, a los cuales no depará de mirar con burla, y también con compasión, todo aquel que se sepa poseedor de fuerzas *configuradoras* y de una conciencia de artista.

Una conciencia de artista porque la creación artística brinda un ejemplo sumamente explícito de una actividad capaz de proporcionar una inmensa plenitud, pero siempre a costa de un inmenso sufrimiento. Si Stendhal hubiese ponderado el valor de su arte conforme al "placer" y al "dolor" que a un tiempo le reportaba no se habría efectuado avance alguno desde *L'homme qui craint d'être gouverné* hasta la cumbre de sus facultades.



En lugar de beber cerveza en tierra baja, Nietzsche nos pide que aceptemos el sufrimiento del ascenso. Asimismo, lanza una sugerencia a los urbanistas:

El secreto para cosechar la existencia más fecunda y el más grande placer de la vida es "vivir peligrosamente". ¡Construid vuestras ciudades cerca del Vesubio!



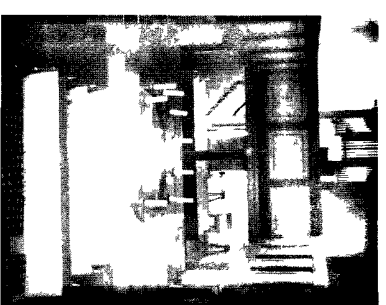
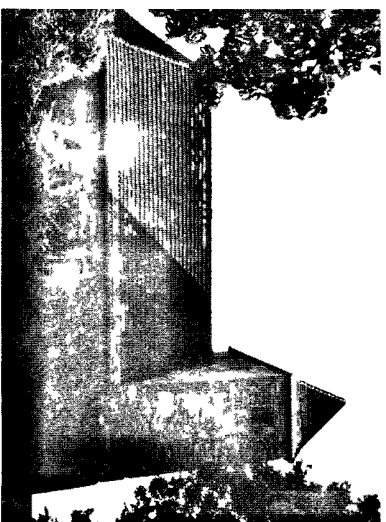
Erupción del Vesubio en 1879, tres años antes de que Nietzsche escribiera la declaración recién citada.

Y por si algúnien sintiera aún la tentación de tomar una copa, pero no tuviera en alta estima al cristianismo, Nietzsche aduce un nuevo argumento para disuadirle. A aquel a quien le guste beber, alega, le deplata una concepción eminentemente cristiana de la vida:

Para creer que el vino *alegra* tendería yo que ser cristiano, es decir, creer lo que cabalmente para mí es un absurdo.

18

Estaba más versado en el cristianismo que en el alcohol. Nació en Röcken, un pueblecito de Sajonia próximo a Leipzig. Su padre, Karl Ludwig Nietzsche, era el pastor, y su profundamente devota madre era a su vez hija del pastor David Ernst Oehler, que oficiaba en el pueblo de Pobles, a una hora de distancia. El hijo fue bautizado en la iglesia de Röcken ante una asamblea del clero local en octubre de 1844.



Friedrich amaba a su padre, quien murió cuando él sólo tenía cuatro años, y veneró su memoria a lo largo de su vida. En una ocasión en la que dispuso de algún dinero, tras ganar en los tribunales en 1885 un caso contra un editor, encargó una gran lápida para la tumba de su padre con una inscripción de la Primera Epístola a los Corintios (1 Cor 13:8):

Die Liebe h6ret nimmer auf.

La caridad no deja de existir jam1s.

“Era la encarnaci6n perfecta de un pastor rural”, recordaba Nietzsche de Karl Ludwig. “Un tipo alto y delicado, de hermosos rasgos, afable y benefactor. Bienvenido y querido all1 donde fuese, tanto por su ingeniosa conversaci6n como por su c1lida simpat1a. Estimado y amado por los campesinos, repart1a bendiciones de palabra y de obra haciendo uso de sus facultades de gu1a espiritual”.



No obstante, este amor filial no impidi6 a Nietzsche albergar las m1s profundas reservas acerca de la consolaci6n que su padre, y el cristianismo en general, dispensaban a los que sufren:

Yo levanto contra la Iglesia cristiana la m1s terrible de todas las acusaciones que jam1s acusador alguno ha tenido en su boca. Ella es para m1 la m1s grande de todas las corrupciones imaginables. (...) Nada ha dejado la Iglesia cristiana de tocar con su corrupci6n. (...) Yo llamo al cristianismo la *1nica* gran maldici6n, la *1nica* grande inimisima corrupci6n (...).

Uno hace bien en ponerse los guantes cuando lee el Nuevo Testamento. La cercan1a de tanta suciedad casi compele a hacerlo. (...) Todo en 1l es

cobard1a, todo es cerrar los ojos y enga1arse a s1 mismo. (...) ¡He de a1adir que en todo el Nuevo Testamento no aparece m1s que una *1nica* figura a la que es preciso honrar? Pilato, el gobernador romano.

Sencillemente:

Es indecente ser hoy cristiano.

19

¿C6mo nos consuela el Nuevo Testamento por nuestras dificultades? Sugiriendo que muchas de ellas no son en absoluto dificultades sino, antes bien, virtudes:

Si nos preocupa la timidez, el Nuevo Testamento indica:

Bienaventurados los mansos, porque poseer1n el reino del Mes1as (Mateo 5, 5).

Si nos preocupa no tener amigos, el Nuevo Testamento sugiere:

Bienaventurados ser1s cuando los hombres os aborrezcan, os arrojen de su lado, os ultrajen y proscriban vuestro nombre como maldito (...) ser1 grande vuestra recompensa en el cielo (Lucas 6, 22-3).

Si nos preocupa la explotaci6n laboral, el Nuevo Testamento aconseja:

Esclavos, vivid sumisos en todo a vuestros amos de aqu1 abajo (...) sabiendo que del Se1or hab1s de recibir en pago su herencia. Sed esclavos de Cristo, del Se1or (Colosenses 3, 22-4).

Si nos preocupa no tener dinero, el Nuevo Testamento nos dice:

Es m1s f1cil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de Dios (Marcos 10, 25).

Puede haber diferencias entre tales palabras y la bebida, pero Nietzsche insiste en una equivalencia fundamental. Tanto el cristianismo como el alcohol son capaces de persuadirnos de que aquello que se nos antojaba en un principio deficiente en nosotros mismos y en el

mundo no requiere atención; ambos debilitan nuestra resolución de cultivar nuestros problemas; ambos nos privan de la oportunidad de realizarnos:

Los dos grandes narcóticos europeos, el alcohol y el cristianismo.

Según la versión de Nietzsche, el cristianismo había emergido de los espíritus de los tímidos esclavos del Imperio Romano que carecían de agallas para escalar a la cima de las montañas, por lo que se habían edificado una filosofía ensalzadora de las delicias de vivir al pie. Los cristianos hubieran deseado gozar de los auténticos ingredientes de la plenitud (una posición en el mundo, sexo, supremacía intelectual, creatividad) pero carecían del coraje necesario para perseverar en las dificultades que tales bienes exigían. Así pues, forjaron un credo hipócrita que denigraba aquello que deseaban pero para cuya conquista eran demasiado débiles, mientras que ensalzaba lo que resultaban poseer pese a no desearlo. La impotencia se tornó "bondad"; la bajeza, "humildad"; la sumisión al pueblo odiado, "obediencia"; y, en palabras de Nietzsche, el no poder versearse se convirtió en "perdón". Cada sentimiento de debilidad se revisió con un nombre santificante y cobró la apariencia de "un logro voluntario, algo querido, elegido, una *acción*, un *mérito*". Adictos a "la religión del 'bienestar'", los cristianos habían conferido prioridad en su sistema de valores a lo fácil y no a lo deseable, con lo que habían desecado el potencial de la vida.

20

La visión "cristiana" de la dificultad no es patrimonio exclusivo de la Iglesia cristiana. Para Nietzsche, se trata de una posibilidad psicológica permanente. Todos nos volvemos cristianos cuando profesamos indiferencia hacia aquello que anhelamos en secreto pero que no poseemos; también cuando afirmamos alegremente que no necesitamos amor o una posición en el mundo, dinero o éxito, creatividad o salud, mientras la comisura de los labios se nos contrae con amargura; o cuando libramos silenciosas batallas contra aquello a

lo que hemos renunciado públicamente, disparando atrincheros tras el parapeto o emboscados en los árboles.

¿Cómo preferiría Nietzsche que afrontásemos nuestros reveses? Sin dejar de creer en lo que deseamos, *incluso cuando aún no sea nuestro y acaso no llegue jamás a serlo*. Dicho de otro modo, resistiendo la tentación de denigrar y declarar malos ciertos bienes ante la probada dificultad de procurárselos, un patrón de comportamiento cuyo mejor modelo lo encontramos quizá en la infinitamente trágica vida del propio Nietzsche.

21

Desde muy temprana edad, Epicuro ocupó para él uno de los lugares predilectos entre los filósofos antiguos. Se refería a él como "el hombre que sosegó las almas de la antigüedad agonizante", "uno de los mayores hombres que han existido, el inventor de una forma de filosofar heroica e idílica a la vez". Especialmente atractiva se le antojaba la idea epicúrea de que la felicidad pasaba por una vida entre amigos. Mas él raramente conoció la satisfacción de la vida en comunidad: "Nuestro destino es la soledad espiritual y, de vez en cuando, una conversación con personas de las mismas ideas". A los treinta años compuso un himno a la soledad, *Hymnus auf die Einsamkeit*, que no tuvo el valor de terminar.

No menos doloroso fue el problema de buscar esposa, en parte a causa de su apariencia, con esos enormes bigotes de morsa, y de su timidez, que le conferían ese aspecto duro y desmañado de coronel retirado. En la primavera de 1876, durante un viaje a Ginebra, Nietzsche se enamoró de Mathilde Trampedach, una muchacha de veintitrés años, rubia y de ojos verdes. Al hilo de una conversación sobre la poesía de Henry Longfellow, Nietzsche mencionó que nunca se había topado con una versión alemana de su *Excelsior*. Mathilde dijo que tenía una en casa y ofreció hacerle una copia. Alentado, Nietzsche la invitó a dar un paseo. Ella llevó de carabina a su patrona. Unos días después, se ofreció a tocar el piano para ella y lo siguiente que ésta escuchó de boca del profesor de Filología clásica de la Universidad de Basilea, que contaba por entonces

treinta y un años, fue una petición de matrimonio. “¿No cree usted que juntos estaríamos mejor y seríamos más libres que cada uno por su lado (...) y *!excellent!*?*”, preguntó el guasón coronel. “¿Se atrevería a acompañarme (...) por todos los caminos de la vida y del pensamiento?”. Mathilde no se atrevió.

Sucesivos rechazos similares acabaron pasándole factura. En vista de su depresión y de su mal estado de salud, Richard Wagner decidió que había dos posibles remedios: “Debe casarse o escribir una ópera”. Pero Nietzsche no era capaz de escribir una ópera, y aparentemente carecía de talento hasta para componer una melodía decente. En julio de 1872 envió al director Hans von Bülow un dúo para piano que había compuesto y le pidió una evaluación honesta. Se trata, respondió Von Bülow, de “la más extrema extravagancia fantástica, el conjunto de notas más irritante y antimusical que he visto en mucho tiempo”, y se preguntaba si Nietzsche le estaba tomando el pelo. “Calificó usted su música de ‘tremenda’ y ciertamente lo es”.

Wagner no dejaba de insistir. “¡Por el amor de Dios, cástate con una mujer rica!”, exclamó, y se puso en contacto con el doctor de Nietzsche, Otto Eisler, con quien especulaba que la mala salud del filósofo obedecía a un exceso de masturbación. La ironía que Wagner no alcanzaba a comprender era que la única mujer rica de la que Nietzsche estaba realmente enamorado era la propia esposa de Wagner, Cosima. Durante años disfrazó cuidadosamente sus sentimientos hacia ella bajo el manto de una solícita amistad. Sólo una vez perdidó el juicio salió a rebuirla la realidad. “Ariadna, te amo”, escribió Nietzsche o, como él mismo firmó, Dioniso, en una postal enviada a Cosima desde Turín a principios de enero de 1889.

No obstante, Nietzsche compartiría intermitentemente la tesis wagneriana concierne a la importancia del matrimonio. En una carta a su amigo casado Franz Overbeck se lamentaba: “Bien es verdad que tu situación es cien veces mejor que la mía; tienes al lado a tu mujer y ambos habéis formado vuestro nido, mientras que yo sólo poseo, todo lo más, una *cueva* (...) pero yo sé que he estado *profondément triste*, torturado día y noche por mis problemas, viviendo más en un infierno que en una cueva y buscando, en ocasiones,

* Enigmática exclamación, a modo de exhortación o lema, con que se cierra cada estrofa del homónimo poema de Henry W. Longfellow. (*N. del T.*)

el trato de los hombres sólo como una fiesta en que olvidarme y libertarme de mí mismo”.

En 1882 confiaba una vez más en haber hallado una esposa adecuada en Lou Andreas-Salomé, su más grande y doloroso amor. Tenía veintiún años, era hermosa, inteligente y coqueta, y estaba fascinada por su filosofía. Nietzsche estaba indefenso. “No quiero estar más solo, y quiero aprender de nuevo a ser hombre. ¡Ay, aquí me queda todavía casi todo que aprender!”, le dijo. Pasaron juntos dos semanas en el bosque de Tautenburg y en Lucerna posaron con su común amigo Paul Rée para una insólita fotografía.



Pero a Lou le interesaba más Nietzsche como filósofo que como marido. El rechazo le sumió en una renovada, prolongada y violenta depresión. “Mi desconfianza ahora es grandísima”, contó a Overbeck. “En todo lo que oigo percibo desprecio por mí”. Sintió una particular amargura hacia su madre y su hermana, quienes se habían entrometido en su relación con Lou, y rompió el contacto con ellas ahondando así su aislamiento. “No me gusta mi madre y me duele oír la voz de mi hermana. Siempre me ponía enfermo cuando estaba con ellas”.

No faltaron tampoco las dificultades profesionales. Mientras estuvo en sus cabales ninguno de sus libros vendió más de dos mil ejemplares; la mayoría no pasaron de unos cuantos cientos. Sin más medios de vida que una modesta pensión y algunos bienes hereda-

dos de una tía, el autor apenas podía costearse ropa nueva y acabó por parecer, según sus propias palabras, "asgado cual oveja en la montaña". En los hoteles ocupaba las habitaciones más baratas, a menudo acumulaba retrasos en el alquiler y no podía permitirse calefacción ni el jamón y las salchichas que tanto le gustaban.

Igualmente problemática era su salud. Desde sus días de colegio había sufrido todo un repertorio de males: dolores de cabeza, indigestión, vómitos, vértigo, semiceguera e insomnio, síntomas muchos de ellos de la sífilis contraída, casi con toda seguridad, en un burdel de Colonia en febrero de 1865, aunque Nietzsche afirmaba haber salido de allí sin tocar nada más que el piano. En una carta a Malwida von Meysenbug, escrita tres años después de su viaje a Sorrento, explicaba: "Mi vida de estos últimos años puede compararse, en cuanto a torturas y privaciones, con la de cualquier asceta de cualquier época". Ya su doctor le informaba de "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!".

Por fin, a principios de enero de 1889, Nietzsche se derrumbó en la piazza Carlo Alberto de Turín y se abrazó a un caballo. Fue conducido de vuelta a su pensión, donde pensó en disparar al Kaiser; planeó una guerra contra los antisemitas y se convenció de que era, según la ocasión, Dioniso, Jesús, Dios, Napoleón, el rey de Italia, Buda, Alejandro Magno, César, Voltaire, Alexander I. Herzen y Richard Wagner; antes le empaquetaron en un tren y le ingresaron en un manicomio en Alemania donde recibiría los cuidados de su anciana madre y de su hermana, hasta su muerte once años más tarde, a sus cincuenta y cinco años.

22

Y, pese a todo, durante su espantosa travesía por la soledad, la oscuridad, la pobreza y la enfermedad, Nietzsche no manifestó la conduc-

260

ta de la que había acusado a los cristianos; no arremetió contra la amistad, no cargó contra la eminencia, la riqueza o el bienestar. El abate Galiani y Goethe siguieron siendo héroes. Aunque Mathilde no había deseado más que una conversación sobre poesía, él siguió creyendo que "contra la enfermedad de los hombres que consiste en despreciarse, el remedio más seguro es encontrar una mujer hábil que les ame". Aunque enfermo y carente de la destreza ecuestre de un Montaigne o un Stendhal, permaneció aferrado a la idea de una vida activa: "Muy temprano, al amanecer el día, en la frescura, en la aurora de su fuerza, leer un *libro*—¡a esto yo lo califico de vicioso!".

Luchó duro para ser feliz pero, allí donde no logró triunfar, no se volvió contra aquello a lo que una vez aspirara. Se mantuvo fiel a lo que se ofrecía a sus ojos como la característica fundamental de un ser humano noble: ser alguien que "*no niega ya*".

23

Tras siete horas de camino, buena parte bajo la lluvia, alcancé, totalmente exhausto, la cima del Piz Corvatsch, muy por encima de las nubes que cubrían los valles de la Engadina. Llevaba en la mochila una cantimplora, un sándwich de queso Emmental y un sobre del Hotel Edelweiss de Sils-Maria, en el que aquella mañana había anotado una cita del filósofo montañero, con la intención de mirar hacia Italia y leerla al viento y a las rocas a 3.400 metros.

Al igual que su padre el pastor, Nietzsche se consagró a la tarea de la consolación. Como su padre, deseaba mostrarnos caminos hacia la plenitud. Pero, a diferencia de los pastores, de los dentistas que arrancan los dientes punzantes y de los hortelanos que destruyen las plantas de feas raíces, estimaba que las dificultades eran un prerequisite crucial para la plenitud y, por consiguiente, sabía que las soluciones dulzonas se revelaban a la postre más crueles que útiles:

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 aquellos que se quería remediar. Por

261

ignorancia, se considera los remedios estuprantes y deformadores que obran inmediatamente, lo que se ha llamado *consultas*, 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.

No todo lo que nos hace sentir mejor es bueno para nosotros. No todo lo que duele tiene por qué ser malo.



Considerar en general los estados de necesidad de toda especie como una objeción, como algo que hay que eliminar, es la niaiserie par excellence [maxima estupididad], es, vistas las cosas en conjunto, una verdadera desgracia en sus consecuencias, (...) casi tan estúpido como sería la voluntad de eliminar el mal tiempo.

I. CONSOLACIÓN PARA LA IMPOPULARIDAD

Aparte de una mención de Aristófanes y de algunas citas del *Fedón* de Platón, el retrato de Sócrates está sacado de los diálogos primeros e intermedios de Platón, los llamados diálogos socráticos: *Apología de Sócrates*, *Cármides*, *Crítón*, *Eutídemo*, *Gorgias*, *Hípias Mayor*, *Hípias Menor*, *Ion*, *Laques*, *Lisis*, *Menéxeno*, *Menón*, *Protágoras* y el libro I de la *República*.

Citas extraídas de:

PLATÓN, *Diálogos*, vol. I (*Apología*, *Crítón*, *Eutífrón*, *Ion*, *Lisis*, *Cármides*, *Hípias Menor*, *Hípias Mayor*, *Laques*, *Protágoras*), introducción general de Emilio Lledó, traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1990 (3.ª reimp.).

—, *Diálogos*, vol. II (*Gorgias*, *Menéxeno*, *Eutídemo*, *Menón*, *Crátilo*), traducciones, introducciones y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1987 (1.ª reimp.).

—, *Diálogos*, vol. III (*Fedón*, *Banquete*, *Fedro*), traducciones, introducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1986.

- | | |
|-------|---|
| p. 10 | Yo (...) veces: <i>Apología</i> , 29d1-30c. |
| p. 21 | Si (...) todo: <i>Laques</i> , 187e-188a. |
| p. 24 | Con (...) valiente: <i>Laques</i> , 190e. |
| p. 24 | Pues (...) batalla: <i>Laques</i> , 191c. |

- pp. 25-26 ¿Y (...) dice: *Menon*, 78c-79a.
 p. 34 He (...) ciudad: *Apología*, 36b.
 p. 34 Iba (...) posible: *Apología*, 36c.
 p. 35 Diciéndole (...) ciudadano: *Apología*, 29d-30a.
 p. 35 En (...) mucho: *Apología*, 36a.
 p. 39 Tendrás (...) hijas: *Gorgias*, 472a-b.
 p. 39 Oh (...) testigos: *Gorgias*, 471e-472a.
 p. 41 Un (...) juntos: *Critón*, 47b.
 p. 41 ¿No (...) diga: *Critón*, 47a-48a.
 p. 43 Yo (...) calumnias: *Apología*, 37a-b.
 p. 44 En (...) durmiendo: *Apología*, 30e-31a.
 p. 46 Pero (...) salió: *Fedón*, 116c-d.
 pp. 46-47 Al (...) Sócrates: *Fedón*, 117a-d.
 p. 47 ¿Qué (...) amigos?: *Fedón*, 117d.
 p. 47 Este (...) justo: *Fedón*, 118c.

II. CONSOLACIÓN PARA LA FALTA DE DINERO

Citas extrajadas de:

- CHILTON, C. W. (ed.), *Diogenes Oenandensis fragmenta*, Leipzig, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1967.
 EPICURO, *Obras completas (Epístola a Heródoto, Epístola a Meneceo, Epístola a Pitácles, Máximas capitales, Sentencias vaticanas y Fragmentos)*, edición y traducción de José Vara, Madrid, Cátedra-Letras Universales, 1995.
 LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*, edición e introducción de Agustín García Calvo, traducción del abate Marchena, notas de Domingo Plácido, Madrid, Cátedra-Letras Universales, 1994 (3.ª ed.).
 PORFIRIO, *Sobre la abstinencia*, traducción, introducción y notas de Miguel Perriago Lorente, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1984.
 SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio* (2 vols.), introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1986 y 1989.
 p. 58 Pues (...) vista: *Fragments*, VI.10.
 p. 58 El (...) dichosa: *Epístola a Meneceo*, 128.
 p. 59 Principio (...) éste: *Fragments*, 59.

- p. 59 Y (...) felicidad: *Epístola a Meneceo*, 122.
 p. 64 Entiermo (...) padre e: Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, III. 1070.
 p. 64 Pues (...) alma: *Fragments*, 54.
 p. 65 Mándame (...) lujos: *Fragments*, 39.
 p. 66 De (...) amistad: *Máximas capitales*, XXVII.
 p. 66 Debes (...) lobo: citado en Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, II.19.10.
 p. 67 Hay (...) polílica: *Sentencias vaticanas*, 58.
 p. 67 El (...) agradable: *Epístola a Meneceo*, 126.
 p. 68 Lo (...) espera: *Epístola a Meneceo*, 125.
 p. 69 Pues (...) vivir: *Epístola a Meneceo*, 125.
 p. 69 De (...) sentido: *Máximas capitales*, XXIX.
 p. 71 Los (...) aquello: *Epístola a Meneceo*, 130.
 p. 71 De (...) pasar: Porfirio refiere la opinión de Epicuro en *Sobre la abstinencia*, 1.51-67
 p. 71 A (...) basta: *Fragments*, 69.
 p. 72 Ante (...) cumple?: *Sentencias vaticanas*, 71.
 p. 73 No (...) exista: *Sentencias vaticanas*, 81.
 p. 74 "Opinión sin sentido": *Máximas capitales*, XXIX.
 p. 75 Las (...) carne: Diógenes de Oinoanda, Fragmento 109.
 p. 77 Hemos (...) rebosar: Diógenes de Oinoanda, Fragmento 108.
 p. 77 El (...) natural: Diógenes de Oinoanda, Fragmento 2.
 p. 77 Habiendo (...) salvación: Diógenes de Oinoanda, Fragmento 3 (adaptado).
 p. 78 Apetece (...) mismos: Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, V.1135-6.
 p. 78 Mándame (...) lujos: *Fragments*, 39.
 p. 79 Venos (...) campos: Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, II.20-34.
 p. 79 La (...) enorme: *Sentencias vaticanas*, 25.
 p. 80 Así (...) creciendo: Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, V.1430-6.
 p. 80 Pues (...) regla: *Epístola a Meneceo*, 129.

III. CONSOLACION PARA LA FRUSTRACION

Citas extraídas de:

SÉNECA, *Epistolae morales a Lucilio* [Epistolae morales], 2 vols., introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1986 y 1989.

—, *Diálogos y Apocoloentosis*, introducción, traducción y notas de Juan Mariné Isidro, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1996 (de esta edición son las citas de *Consolación a Marcia* [Ad Marciam de consolatione] y *Consolación a su madre Helvia* [Ad Helviam matrem de consolatione]).

—, *Diálogos*, edición de Carmen Codoñer, Madrid, Editora Nacional, 1984 (de esta edición son las citas de *Sobre la firmeza del sabio* [Ad Serenum de constantia sapientis], *Sobre la ira* [Ad Novatum de ira], *Sobre la felicidad* [Ad Gallienum de vita beata] y *Sobre la serenidad* [Ad Serenum de tranquillitate animi]).

—, *Naturales Questiones*, 2 vols., texto revisado y traducido por Carmen Codoñer, Madrid, CSIC, 1979.

SUETONIO, *Calígula*, libro IV de *Vida de los doce Césares*, 2 vols., traducción y notas de Rosa M.^a Agudo Cubas, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1992.

TÁCITO, Cornelio, *Anales*, 2 vols., introducción, traducción y notas de José L. Moralejo, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1979 y 1980.

- p. 86 Les (...) maestro: Tácito, *Anales*, XV.62.
 p. 86 No (...) gloria: Tácito, *Anales*, XV.63.
 p. 87 En (...) fortuna: *Epistolae morales a Lucilio*, 104.27-8.
 p. 88 El monstruo: Suetonio, *Calígula*, 22.
 p. 88 Ojalá (...) cerviz: Suetonio, *Calígula*, 30.
 p. 89 Pongo (...) menos: *Epistolae morales a Lucilio*, 78.3.
 p. 92 No (...) vicios: *Sobre la ira*, II.36.4-6.
 p. 94 La (...) cólera: *Sobre la ira*, II.21.7.
 p. 94 ¿Qué (...) columnas?: *Sobre la ira*, I.19.4.
 p. 95 Pues (...) descuidado?: *Sobre la ira*, II.25.3.
 p. 95 ¿Por (...) hablan?: *Sobre la ira*, III.35.2.
 p. 95 En (...) mal?: *Sobre la ira*, II.31.4.
 p. 97 Nada (...) intentado: *Epistolae morales a Lucilio*, 91.15.

- p. 98 Nada (...) suceder: *Epistolae morales a Lucilio*, 91.4.
 p. 98 ¿Qué (...) suerte: *Consolación a Marcia*, 11.3.
 p. 99 No (...) muchos?: *Consolación a Marcia*, 9.5.
 p. 99 En (...) inmóvil: *Naturales Questiones*, VI.1.10-12.
 p. 100 Me (...) interminable: *Consolación a Marcia*, 4.1.
 p. 100 No (...) paterna: *Consolación a Marcia*, 9.1-2.
 p. 100 Nada (...) presente: *Consolación a Marcia*, 10.4.
 p. 101 De (...) intención: *Sobre la ira*, II.10.7.
 p. 101 La (...) propiedad: *Epistolae morales a Lucilio*, 72.7.
 p. 101 Nada (...) cambia: *Epistolae morales a Lucilio*, 91.7.
 p. 101 Todo (...) imperios: *Epistolae morales a Lucilio*, 91.6.
 p. 101 ¡Cuántas (...) Chipre!: *Epistolae morales a Lucilio*, 91.9.
 p. 101 Todas (...) percederas: *Epistolae morales a Lucilio*, 91.12.

- p. 101 Has (...) mortales: *Consolación a Marcia*, 11.1.
 p. 101 Piensa (...) espéralo: *Sobre la ira*, II.31.4.
 p. 101 Cada (...) mí: *Consolación a Marcia*, 9.3.
 p. 105 No (...) mí: *Epistolae morales a Lucilio*, 14.16.
 p. 107 Crees (...) esperanza: *Epistolae morales a Lucilio*, 24.1.
 p. 107 Mas (...) camino: *Epistolae morales a Lucilio*, 24.1-2.
 p. 107 ¿Acaso (...) cárcel?: *Epistolae morales a Lucilio*, 24.3.
 p. 107 Me (...) libre?: *Epistolae morales a Lucilio*, 24.17.
 p. 107 Epicuro (...) esfuerzo: *Epistolae morales a Lucilio*, 18.9.
 p. 108 Es (...) fortuna: *Epistolae morales a Lucilio*, 18.5-7.
 p. 108 Deja (...) pobre: *Sobre la felicidad*, 23.1.
 p. 108 Despreciaré (...) mejor: *Sobre la felicidad*, 25.5.
 p. 109 Y (...) mismo: *Sobre la firmeza del sabio*, 5.4.
 p. 109 El (...) satisfará: *Epistolae morales a Lucilio*, 9.3-4.
 p. 109 No (...) alto: *Sobre la felicidad*, 22.2.
 p. 109 De (...) estarto: *Epistolae morales a Lucilio*, 9.5.
 p. 110 Nunca (...) arrancado: *Consolación a su madre Helvia*, 5.4.
 p. 113 Cierta (...) rebaja: *Sobre la firmeza del sabio*, 10.3.
 p. 113 No (...) tipo: *Sobre la firmeza del sabio*, 10.2.
 p. 114 [El (...) infortunio: *Epistolae morales a Lucilio*, 81.25.
 p. 114 Entretanto (...) todos: *Epistolae morales a Lucilio*, 6.7.
 pp. 114-115 Imaginate (...) modulación: *Epistolae morales a Lucilio*, 56.1-2.

- p. 116 Todo (...) turbación: *Epistolae morales a Lucilio*, 56.5.
 p. 118 Cuando (...) destinado: Hipólito, *Reputación de todas las herejías*, 1.21. (citado en LONG, A. A. y SEDLEY, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, 1987, vol. I, p. 386).
 p. 119 Así (...) exigencias: *Sobre la ira*, III.16.1.
 p. 119 Al (...) filosofía: *Sobre la serenidad*, 14.3.
 p. 121 El (...) ruido: *Naturales Quaestiones*, II.16.
 p. 122 Entre (...) pugna: *Naturales Quaestiones*, VI.31.1-2.
 pp. 122-123 El (...) enmendar: *Epistolae morales a Lucilio*, 107.7-9.
 p. 123 ¿Qué (...) llanto: *Consolación a Marcia*, 11.1.

IV. CONSOLACIÓN PARA LA INEPTITUD

Citas extraídas de:

MONTAGNE, Michel de, *Essays*, 3 vols., edición y traducción de Dolores Pícazo y Almudena Montojo, Madrid, Gátedra-Letras Universales, 1993-1994 (2.ª ed.). Se indica, por este orden, volumen, capítulo y página.

- p. 128 Ignoro (...) huerta: II.17.402.
 p. 128 Paso (...) día: III.3.54.
 p. 128 Tres (...) perspectiva: III.3.54.
 p. 128 El (...) existió: II.12.211.
 p. 129 Una (...) ser: II.10.103.
 p. 129 Consuélame (...) ocultándome: III.3.53.
 p. 130 Nada (...) mal: II.12.195.
 p. 131 Escuchad (...) suya: II.12.195.
 pp. 131-132 La (...) pulverizadas: II.37.533.
 p. 132 Pues (...) siguiente: II.12.183.
 p. 132 De (...) longitud: II.12.184.
 p. 132 Este (...) Trebisonda: II.12.163.
 p. 133 ¿Osaremos (...) Pirrón?: I.14.93-4.
 p. 133 Mas (...) presa: II.12.191-92.
 p. 133 El (...) importante: III.13.348.
 p. 134 Nuestra (...) ella: III.5.128.

- p. 135 Si (...) inaccesible: II.12.294-5.
 p. 135 No (...) alma: II.37.527.
 p. 136 Los (...) ella: I.21.148-9.
 p. 136 Indiscreto y escandaloso: I.21.149.
 p. 136 Tan (...) muerte: I.21.149.
 p. 136 Sé (...) vacía: III.5.116.
 p. 136 Y (...) vendados: I.3.52.
 p. 137 De (...) ser: III.13.395.
 p. 137 Con (...) debilidad: I.21.145.
 p. 138 Y (...) menos: I.21.145.
 p. 138 La (...) hace: I.21.148.
 p. 138 Para (...) ofensa: II.29.461.
 pp. 138-139 Los (...) mismo: I.21.147.
 p. 139 Cada (...) humana: III.2.27.
 p. 139 Au (...) cul: III.13.402.
 p. 140 Les (...) aussí: III.13.362.
 p. 140 ¿Qué (...) dientes?: III.5.77-8.
 p. 141 Mi (...) ardientes: III.5.88-9.
 p. 142 Que (...) desnudo: I. "Al lector" 35.
 p. 143 Cada (...) completo: III.5.127.
 p. 143 En (...) sensor?: III.5.115.
 p. 143 De (...) interrumpán: III.13.362.
 p. 143 He (...) enfermedad: III.13.362.
 p. 143 Cuando (...) contemplativo: III.5.114.
 p. 144 ¿Para (...) fuerzas?: III.9.247.
 p. 144 No (...) propio: III.9.250.
 p. 144 ¿Acaso (...) vivo?: III.5.133.
 p. 146 Paréceles (...) desconocido: III.9.243.
 p. 148 Pues (...) nuestro: III.13.356.
 p. 149 Cada (...) nación: III.13.357.
 p. 149 Preguntáronle (...) mundo: I.26.211.
 p. 149 Quecen (...) distintas: I.23.156.
 p. 150 Hallaron (...) luz: II.12.306.
 p. 150 Los (...) heces: I.23.159.
 p. 150 En (...) hombre: II.12.187-8.
 p. 152 Toda (...) mujeres: I.31.271.
 p. 152 Es (...) marido: I.31.276.

- pp. 154-155 No (...) humana?: II.12.168.
 p. 155 Mas (...) calzas: I.31.278.
 p. 156 Cada (...) todo: I.31.267.
 p. 157 Por (...) país: I.23.159.
 p. 157 El (...) nada: II.12.211.
 p. 159 Las (...) mete: II.12.261.
 p. 159 Esa (...) verdad: III.13.350.
 p. 159 Quien (...) groseros: II.12.268.
 p. 161 Pues (...) fuego!: III.9.238.
 p. 161 Nos (...) otro: I.28.248.
 p. 161 Lo (...) encontrar: I.28.248.
 p. 162 Pues (...) languidecer: I.28.253-4.
 Caí (...) dolor: p. 141, MONTAGNE, *Diario del viaje a Italia*, edición de J. M. Marinas y C. Thiebaut, Madrid, CSIC y Editorial Debate, 1994.
 p. 163 Extraña (...) feles: III.9.237-8.
 p. 166 Si (...) vida: II.12.193.
 p. 166 ¿Qué (...) gota?: II.12.192.
 p. 167 De (...) etimología: II.17.411.
 p. 167 Desearíamos (...) conciencia: I.25.187.
 p. 167 Ni (...) ninguna: II.17.389.
 p. 168 Si (...) pelota: I.25.189-90.
 p. 168 Agradezco (...) él: II.12.259.
 p. 169 Conquistar (...) vidas: III.2.32.
 p. 169 Hace (...) cara: II.29.460.
 p. 169 Quiero (...) jardín: I.20.133.
 p. 170 Ignoro (...) huerta: II.17.402.
 p. 170 Y (...) natural: III.5.93.
 p. 170 Sé (...) salvarla: I.21.151.
 p. 170 Si (...) necio!: I.38.299.
 p. 170 De (...) ser: III.13.395.
 p. 171 He (...) universidad: II.12.193.
 p. 171 Sólo (...) demás: II.17.401.
 p. 171 Sólo (...) muerte: I.39.311.
 p. 172 Nada (...) otro: II.10.98-9.
 p. 173 La (...) fácilmente: II.12.220.
 p. 173 Así (...) París!: I.26.229.

- pp. 173-174 Esa (...) pompa: III.12.303-4.
 p. 175 Los (...) mismo: II.17.407.
 p. 175 Conforme (...) francés: III.5.111-2.
 p. 175 Los (...) frecuencia: III.5.112.
 p. 176 Sé (...) trasero: I.25.188.
 pp. 176-177 Yo (...) todo: I.26.203-4.
 pp. 177-178 Pues (...) celebridades: II.10.97.
 p. 178 A (...) impunemente: Séneca, *Consolación a Marcia*, 15.4.
 p. 178 Si (...) solo: III.12.326-8.
 p. 178 En (...) valgo: III.2.31.
 p. 179 Fue (...) criados: III.2.31.
 p. 180 Sabemos (...) loro: I.25.188.
 p. 180 Estimamos (...) citación: III.12.329.
 p. 180 ¿Me (...) decir?: II.10.105.
 p. 181 Pues (...) viento: II.10.104.
 p. 181 Hay (...) escasez: III.13.342.
 p. 181 Con (...) humanos: III.13.348.
 p. 181 Somos (...) pensamos: III.12.305.
 p. 182 Podemos (...) alcurnia: III.2.27.
 p. 182 No (...) melones: III.13.384.
 p. 182 Los (...) buenos: III.13.385.
 p. 182 No (...) comer: III.13.383.
 p. 182 Muérdome (...) prisa: III.13.388.
 p. 182 Comería (...) platos: III.13.360-1.

V. CONSOLIDACIÓN PARA EL CORAZÓN PARTIDO

Citas extraídas de:

- SARRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, versión española de José Planells Puchades, Madrid, Alianza Editorial, 1991 (orig. *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*, München, Carl Hanser Verlag, 1988).
 SCHOPENHAUER, Arthur, *Parerga und Paralipomena I und II*, en *Sämtliche Werke*, vols. IV y V, Stuttgart/Francofort del Meno, Cotta-Insel, 1963 y 1965 (en español sólo existen traducciones parciales), (abreviado P1 y P2).

- , *Der handschriftliche Nachlaß*, edición de A. Hübscher, 5 vols., Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985 (reimp.), (abreviado HN según do del volumen y la página).
- , *Parenga y Paratipomena. Escritos filosóficos menores*, 3 vols., edición de Manuel Crespillo y Marco Parmeggiani sobre la versión de Edmundo González Blanco, Málaga, Ágora, 1997.
- , *El mundo como voluntad y representación*, traducción de Eduardo Ovejero y Mauri, Madrid, Aguilar, 1927 (abreviado MVR seguido de la página).
- , *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos* (Antología), selección, estudio introductorio, versión castellana y notas de Roberto R. Aramayo, Valencia, Pre-Textos, 1996.
- , *Escritos inéditos de juventud. Sentencias y aforismos II*, selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo, Valencia, Pre-Textos, 1999.
- , *El dolor del mundo y el consuelo de la religión* (*Paratipomena* 134-182), estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca, Madrid, Alderabán, 1998.
- , *El amor, las mujeres y la muerte*, prólogo y cronología de Dolores Castri- llo Mirat, Madrid, Edaf, 1984.
- , *La vida, el amor y la muerte*, Barcelona, Casa Editorial Lezcano, s. f.
- p. 187 Podemos (...) nada: *El dolor del mundo y el consuelo de la religión*, p. 132.
- p. 187 La (...) equivocación: *El dolor del mundo y el consuelo de la religión*, p. 115.
- p. 187 Cada (...) todo: *El dolor del mundo y el consuelo de la religión*, p. 132.
- p. 188 Una (...) siempre: Safranski, p. 45.
- p. 188 Cuando (...) dolor: Safranski, p. 64.
- p. 188 Lamento (...) nación: Safranski, p. 70.
- p. 189 Estas (...) tiempo: Safranski, p. 74.
- p. 189 Sobre (...) humana: Safranski, p. 137.
- p. 189 La (...) ella: Safranski, p. 151.
- p. 190 La (...) esfuerzo: Safranski, pp. 99-100.
- p. 190 Alegre (...) eternidad: Safranski, p. 248.
- p. 190 Schopenhauer (...) interesante: Safranski, p. 248.
- p. 191 A (...) comunicación: *Escritos inéditos de juventud*, p. 127.

- p. 191 No (...) interlocutores: *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 306.
- p. 191 En (...) tiempo: HN1.628.
- p. 191 Estaba (...) mí: Safranski, p. 100.
- p. 191 Preciso (...) cortas: *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 95.
- p. 192 La (...) sufrimiento: *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 127.
- p. 192 Si (...) problemas: Safranski, p. 335.
- p. 192 En (...) corruptas: *Manuscritos berlineses*, pp. 171-172.
- p. 192 Por (...) papa: HN3.3.12.
- p. 192 Contraer (...) otro: HN4.7.50.
- p. 192 La (...) suegrasi: *La vida, el amor y la muerte*, p. 135.
- p. 193 Dónde (...) etcétera: Safranski, p. 375.
- p. 193 Ocupar (...) burguesa: Safranski, p. 381.
- p. 193 Si (...) corazón: *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 139.
- p. 193 Con (...) liebre: HN3.4.26.
- p. 193 Ningún (...) años: *Parenga y Paratipomena III*, p. 225.
- p. 193 Pero (...) cuenta: Safranski, p. 383.
- p. 193 La (...) ilusión: P2.11.146.
- p. 193 Una (...) apartado: Safranski, p. 387.
- p. 194 La (...) corazón: *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 209.
- p. 194 Al (...) perros!: P2.12.153.
- p. 194 Entre (...) fondo: Safranski, p. 390.
- p. 195 "Bipedo común": Safranski, p. 390.
- p. 195 Yo (...) estudia: MVR.597.
- p. 195 El (...) antiguo: MVR.388.
- p. 195 No (...) manera: Safranski, p. 395.
- pp. 195-196 Si (...) gana: HN3.2.90.
- p. 196 Los (...) Descartes: MVR.797.
- pp. 196-197 No (...) bueno: MVR, Prólogo a la segunda edición.
- p. 197 Puesto (...) sinceridad: Safranski, p. 460.
- p. 197 La (...) fama: Safranski, p. 473.
- p. 197 Modestia (...) grandes: *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 306.
- p. 198 Particularmente (...) hombre: *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 89.
- p. 198 Ella (...) casado: Safranski, p. 474.
- p. 198 Que (...) filosofía: Safranski, p. 475.
- p. 198 La (...) falso: *El dolor del mundo y el consuelo de la religión*, p. 115.

- p. 201 Deberíamos (...) así: MVR.1086.
 p. 201 Le vemos (...) real: MVR.1087-8.
 p. 202 ¿A (...) hombres: MVR.1088.
 p. 202 Lo (...) futura: MVR.1088-9
 p. 203 El (...) todo: MVR.764.
 p. 203 La (...) sorpresa: MVR.762.
 p. 206 Verdaderamente (...) inglés: MVR.1091.
 p. 206 Hay (...) cualidades: MVR.1104.
 p. 207 Cada (...) monstruosidades: MVR.1102.
 p. 208 La (...) compensen: MVR.1101.
 p. 208 Es (...) apasionado: MVR.1113.
 pp. 208-209 En (...) cosa: MVR.1110-1.
 p. 209 ¿No (...) diablo): P2.14.166.
 p. 209 Parece (...) especie: MVR.1113.
 p. 209 Los (...) presente: MVR.1113.
 p. 211 El (...) espiritual: MVR.1100.
 p. 212 Entre (...) especie: MVR.1092.
 p. 213 La (...) alguna: MVR.902.
 p. 214 Si (...) cuento: MVR.901.
 p. 215 El (...) decepción: MVR.1190.
 p. 215 Lo (...) ofrecerles: P1.6.480.
 p. 217 El (...) real: MVR.977-8.
 p. 217 No (...) ofrecen: GOETHE, J. W. von, *Las desventuras del joven Werther*, edición de Manuel José González, Madrid, Cátedra-Letras Universales, 1986, p. 160.
 p. 218 La (...) situaciones: P2.19.208.
 p. 219 Con (...) dolor: MVR.235.

VI. CONSOLACIÓN PARA LAS DIFICULTADES

Citas extraídas de:

NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora. Reflexiones sobre las prejuicios morales*, en *Obras completas*, tomo IV, Madrid, Aguilar, 1932 (abreviado A).

—, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1998 (abreviado EH).

- , *Mas allá del bien y del mal. Prólogo de una filosofía del futuro*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1999 (1.ª reimp.), (abreviado MBM).
- , *Humano, demasiado humano*, en *Obras completas*, tomo III, Aguilar, Madrid, 1932 (abreviado HDH).
- , *El caminante y su sombra*, traducción de Luis Díez Marín, introducción de Enrique López Castellón, Madrid, P. P. Ediciones, 1987 (abreviado CS).
- , *Consideraciones intempestivas 1873-1875*, en *Obras completas*, tomo II (abreviado CI).
- , *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1978 (5.ª ed.), (abreviado AC).
- , *La voluntad de dominio. Ensayo de una transmutación de todos los valores*, en *Obras completas*, tomos VIII y IX (abreviado VD).
- , *El gay saber*, en *Obras completas*, tomo V, Aguilar, Madrid, 1932 (abreviado GS).
- , *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1992 (10.ª reimp.), (abreviado CR).
- , *La genealogía de la moral*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1998 (1.ª reimp.), (abreviado GM).
- , *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*, 8 vols., DTV und de Gruyter, 1975-1984.
- , *Correspondencia*, introducción, selección, traducción y notas de Felipe González Vicen, Madrid, Aguilar, 1989.
- , *Epistolario inédito*, traducción de Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 1932 (2.ª ed.).
- p. 223 "Berzotas": EH, p. 70.
 p. 223 Mi (...) decente: EH, p. 136.
 p. 223 Tengo (...) santa: EH, p. 135.
 p. 223 Supongamos (...) 2000: carta a Malwida von Meysenbug, 24/9/86.
 p. 223 Tomar (...) botas: EH, pp. 63-64.
 p. 224 Vosotros (...) nunca!: MBM, p. 183.

- p. 224 A (...) vendido: VD, p. 124.
- p. 224 El (...) recibido: FH, p. 19.
- pp. 224-225 A (...) consonancia: A, p. 217.
- p. 225 Tomé (...) resignación: *Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre*, III.133, *Werke*, Karl Schlechta Ed.
- p. 225 El (...) placer: SCHOPENHAUER, MVR.705.
- p. 226 [Debemos (...) intensos: SCHOPENHAUER, *Paralipomena y Paralipomena III*, pp. 134-135.
- p. 226 Se (...) sobriedad: carta a su madre y a su hermana, 5/11/65.
- p. 227 Nunca (...) gozo: carta de Malwida von Meysenbug, 28/10/76.
- p. 227 Para (...) aburrido: CR, p. 131.
- pp. 227-228 Estas (...) importante: EH, p. 59.
- p. 228 Tal (...) parecer: carta a Cosima Wagner, 19/12/76.
- p. 228 En (...) llamas: SCHOPENHAUER, *Parerga y Paralipomena III*, p. 136.
- p. 228 Oculos (...) espantados: GS. 283, p. 194.
- p. 229 Esa (...) vengativa: carta a Malwida von Meysenbug, primeros de mayo de 1884.
- p. 229 Por (...) Montaigne: carta a su madre, 21/3/85.
- p. 230 Un (...) frutas: A, p. 286.
- p. 231 "Grandioso": CR, p. 126.
- p. 231 El (...) respeto: CR, p. 128.
- pp. 231-232 Recurrió (...) voluntad: CR, p. 126.
- p. 232 El (...) profundo: STENDHAL, *Voyages en France*, Périade, p. 365.
- p. 232 Todo (...) apunta: MONTAIGNE, *Essays*, III.5.90
- p. 232 La (...) asustada: STENDHAL, *Oeuvres intimes*, vol. 1, Périade, p. 483.
- p. 232 El (...) vivir: CR, p. 102.
- pp. 232-233 Y (...) gozar: GS.12, p. 62.
- p. 233 Examinad (...) virtud: GS. 19, p. 68.
- p. 235 La (...) pública: HDH, pp. 122-123 (cursiva mía).
- pp. 235-236 Quien (...) montañas: EH, p. 18.
- p. 236 Se (...) sentido: GM, p. 123.
- p. 236 No (...) mañana: HDH, p. 448.

- p. 236 ¡Subir (...) indetectible!: CI, p. 198.
- p. 236 ¡Ser (...) aflicción!: carta a su madre, 19/7/70.
- p. 236 Ahora (...) mía: carta a Paul Rée, finales de julio de 1879.
- pp. 236-237 Esto (...) conservar: carta a Peter Gast, 14/8/81.
- p. 237 Siento (...) meditaciones: carta a Carl von Gersdorff, 28/6/83.
- p. 237 ¿Cómo (...) libros?: CS, p. 163.
- p. 241 Sólo (...) caminados: CR, p. 35.
- p. 241 El (...) humanidad, HDH, pp. 166-167.
- p. 242 Hemos (...) vida: MONTAIGNE, *Essays*, III.13.369.
- p. 242 Si (...) sol: HDH, p. 442.
- p. 244 ¡Guardaos (...) deslumbrador!: HDH, p. 122.
- p. 245 Tú (...) mental: carta a su madre, 21/7/79.
- p. 245 Podemos (...) jardín: A, p. 288.
- p. 246 A (...) sui: CR, p. 47.
- p. 246 Cosas (...) veneradas: MBM, p. 24.
- p. 246 El (...) inseparables: VD, tomo VIII, p. 203.
- p. 246 Los (...) vida: MBM, pp. 48-49.
- p. 247 Cuanto (...) civilización: VD, tomo IX, p. 178.
- pp. 247-248 Para (...) destrucción: HDH, p. 407.
- p. 248 Todas (...) doliendo: CR, p. 53.
- p. 249 Querida (...) excitado: carta a su madre, 16/4/63.
- p. 249 Te (...) cerveza: carta a Carl von Gersdorff, 25/4/65.
- p. 250 Las (...) antipodas: EH, p. 43.
- p. 250 ¡Cuánta (...) alemana!: CR, p. 78.
- p. 250 Quizá (...) alcohol: GS.134, p. 155.
- p. 250 No (...) basta: EH, p. 44.
- p. 251 Si (...) pequeñas: GC.338, p. 230.
- p. 251 Las (...) placer: MILL, J. S., *El utilitarismo*, introducción, traducción y notas de E. Guisán, Madrid, Alianza Editorial, 1984, Cap. 2, pp. 45-46.
- p. 251 La (...) Inglaterra: MBM, p. 223.
- p. 251 El (...) eso: CR, p. 31.
- pp. 251-252 Todos (...) artista: MBM, p. 182.
- p. 252 El (...) Vesubio!: GC.283, p. 194.
- p. 253 Para (...) absurdo: EH, p. 43.
- p. 254 Era (...) espiritual: III.93, *Werke*, Karl Schlechta Ed.

Pompeiana: The Topography, Edifices and Ornaments of Pompeii por sir William Gell, 1835: 93, 95; *Quadrant Picture Library*: 72, 98; Roger-Viollet, París: 23; Scala, Florencia: 11 sup., 56, 57 de ha., 64, 207, 218; Archivo Schopenhauer: 188, 189 sup., 190, 194-198; Société Internationale des Amis de Montaigne, París: 234; Status, Atenas/CORBIS: 25; Stiftung Weimarer Klassik/Goethe-Schiller Archiv, Weimar: 249, 254; Swissair Photo Library, Zurich: 96 izq.; The *Telegraph* Colour Library: 15, 16 sup. izq.; Topham Picturepoint: 232; Universidad de Southampton, Brian Sparkes y Linda Hall: 28, 49; Vin Mag Archiv Ltd: 76 inf.; Agency-WCRS, Fotógrafo - Glen Garner. Corresía de Land Rover Gran Bretaña: 75; Wellcome Trust Medical Photographic Library: 248.

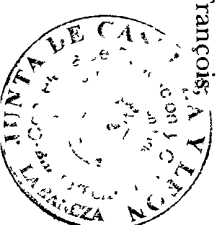
- aburrimiento, 171, 172
- Adam, hermanos, 53
- Adam, Robert, 53
- Agripina, 86, 89
- alcohol / bebida, 249-253, 255
- alegría, 233
- Alemania, 145, 146, 148, 156, 218; *véase también* nombres de lugares de Alemania
- Aleria, 109
- alfarería, 27, 27-28, 28, 29, 37, 37, 49
- Alpes, 236
- amistad, 65-67, 76, 160-163; hacia nosotros mismos, 114
- amor, 199-215, 232-233
- Anaxágoras, 159
- Anaximandro, 159
- Andreas-Salomé, Lou, 259, 259
- animales, 131, 132, 194, 215
- Ánito, 33, 44, 48
- anormalidad, ideas sobre la, 145-163; *véase también* normalidad, ideas sobre la ansiedad, 106-110
- Anústenes, 45
- apariciencia, 224-225
- Apolodoro, 45, 46, 159
- Aquino, santo Tomás de, 164
- Aristócrates, 39
- Aristófanes, 22, 42
- Aristóteles, 127, 165, 166, 167, 169, 175, 177, 180, 181
- Arguelao, 20
- Arguelao, rey de Macedonia, 38, 39
- arte, 216-219, 232, 252; *véase también* nombres de artistas
- asirios, 112
- Atenas, 9, 10, 17, 20, 21, 21-22, 23, 27, 33, 34, 37, 38, 42, 48, 59, 65, 77, 128, 149, 160
- adletas, 40-41
- atracción, teoría de la, 207-208
- Attenburg, 249
- Augsburgo, 145, 148, 149, 160
- Augusto, 94, 100
- Austria, 145
- aztecas, 153
- Babilonia, 112
- Baden, 145, 146, 148
- Bahamas, 149

- Basilea, 129, 145, 146;
 Universidad de, 226, 236, 245,
 257
 bebida / alcohol, 249-251, 253,
 255-256
 belleza, diferentes concepciones
 de la, 150
 Bellini, Giovanni, 56, 57, 82
 Belton, Casa (Lincolnshire), 55
 Benzoni, Girolamo, 149
 Berlín, 192, 193
 Beyle, Henri *ver* Stendhal (Henri
 Beyle)
 bienestar, religión del, 251, 256
 Biggin Hill, 54
 Blondel, Jean-François, 55
 Bohemia, 197
 Bolonia, 145
 Bonaparte, Napoleón, 198, 231,
 232, 234, 260
 Bonn, 197, 249
 Bornègre, 120
 brahmanismo, 195
 Brasil, 150; *véase también* indios
 tupí
 Breslau, 197
 Briánico, 86
 Buchanan, George, 165
 Buda, 188, 195, 260
 Bülow, Hans von, 258
 Buonarroti, Miguel Ángel, 243
 Burchardt, Jacob, 227
 Burdeos, 127, 129, 142, 161, 165,
 230
 cabo Kollias, 27
 Calabria, 99
 Calígula, 88, 89, 99, 104
 Campania, 99
 Capilla Brancacci (Florencia),
 218
 Capri, 227
 Carlos IX, 142
 Cármedes, 42
 Casas, Bartolomé de las, 153,
 154
 Castillon-la-Bataille, 141
 Catalina de Médicis, 140
 Catulo, 127
 Cebes, 45
 César, Julio, 129, 166, 181, 260
 Chamfort, Nicolas, 191
 Chelsea, 53
 Chenier, André, 12
 chimeneas abiertas, 147-149, 156
 Cicerón, 127, 130, 131, 133, 175,
 180, 183
 Ciro, 112, 113
 citas, uso de las, 175-177
 Città di Castello, 243
 Claudio, 104
 Collège des Arts (Burdeos),
 165
 Collège de Guyenne (Burdeos),
 165-167
 Colón, Cristóbal, 149, 152, 153
 Colonia, 260
 comentarios, 175-183
 comer, proceso de, 136
 comida, 59, 65-66, 71
 conocimiento, 31-32, 167
 convenciones sociales, 15-19
 corazón partido, consolación
 para el, 185-219
 Corcega, 89, 104, 109
 Cornelia, 100
 costumbres, valoración de
 las, 156-157
 Cograve, Randle, 140
 Creso, 112
 Crinito, Pedro, 127
 Crispo, 118, 119
 cristianismo, 253-257
 Critias, 42
 crítica, 36, 41, 178
 Critobulo, 45
 Critón, 12, 41, 45, 46, 47
 Ctesipo, 45
 cuerpos, 109, 136, 138, 201-202;
véase también salud
 Cuzco, 160
 Dánzing, 187
 David, Jacques-Louis, 9, 9, 12, 45,
 45, 85, 85, 86, 87, 123
 Dédalo, 32
 Demócrito, 159
 deporte, 40, 41, 167
 desastre, 88, 96, 98-99
 Descartes, René, 196
 deseos en conflicto con la
 realidad, 88, 90, 91, 118, 120
 desolación, 218
 Deuteronomio, 103, 104
 dictadura, 38, 42
 Diderot, Denis, 11, 46
 dificultades, consolación para las,
 221-262
 Dinamarca, 199
 dinero, consolación para la falta
 de, 51-82; en relación con la
 ira, 94; en relación con la
 felicidad, 68, 69-73; en relación
 con la virtud, 25, 31; *véase
 también* riqueza
 Diodoro, 48
 Diógenes (de Oinoanda), 77
 Diógenes (filósofo), 159
 Diógenes Laercio, 48, 68, 128
 Dioniso, teatro de (Atenas), 22
 dioses griegos, 17
 Diótimo Estico, 60, 62
 dolor; *véase* sufrimiento / dolor
 Domicio, 121
 Dresde, 191
 Dufresnoy, Charles-Alphonse,
 10, 11
 Eagle House, colegio
 (Wimbledon), 188, 189
 Eclesiastés, 130
 economía, 80
 Edimburgo, 199, 200
 educación, 164-171
 Egipto, 60
 Eiser, Otto, 258
 emociones negativas, 245, 246
 Empédocles, 159
 Engadina, región de la, 236, 238,
 240, 261
 Enrique III, 140
 enunciados falsos, 31
 enunciados verdaderos, 31
 Epicurean, The (restaurant),
 60, 61
Epicurean Life, 60, 78
 Epicuro, 58-80, 107, 128, 159,
 160, 174; ilustración, 64

Epícuras, 45
 equilibrio, 207
 Erasmo, Desiderio, 127
 erección, dificultades con la, 137-138
 errudición, 167
 Escelío, 39
 Escipión el Africano, 175, 183
 Escipión Emiliano, 175, 183
 esclavos, 17
 escritura, 162, 163, 171, 234
 españoles, 152-155
 espartanos, 23, 24, 42
 Esquines, 45
 Estobeo, 127
 estoicismo, 88, 89, 118, 144
 estufas, 146-149, 156
 Euclides, 45
 Eurípides, 48
 Farnborough, 54
 Fedón, 45, 46, 47
 Fedondas, 45
 felicidad, listas de adquisiciones, 53-57, 65-70, 81-82; y los epicúreos, 59-60, 64, 65-74, 79, 80; ideas de Nietzsche sobre la, 251-253; ideas de Schopenhauer sobre la, 215; y el utilitarismo, 251
 Fenarete, 20
 festivales dionisiacos, 247
 Fex, valle de, **240**, 240-241, **241**
 Ficino, Marsilio, 128
 Florencia, 10, 145, 191, 192, 218, 243, 250
 Florida, golfo de, 149

Fortuna, 87, **97**, **97**, **99**, **100**, **101**, **104**, 104, 105, 108
 Fox, Charles James, **234**
 franceses, 146-149, 157
 Francia, 127, 145, 165, 189; *véase también* franceses; nombres de lugares de Francia
 Francfort del Meno, 193, 196, **196**, 198, 205, 210, 225
 frustración, consolación para la, 83-123
 Galia, 60, 98
 Galiani, abate, **229**, **230**, **230**, **231**, 261
 Galleria dell'Accademia (Venecia), 56, 82
 Galleria Palatina (Florencia), 10
 Gard, río, 118; *véase también* Pont du Gard
 Gascuña, 157, 160, 178
 Gast, Peter, **236**
 Génova, **236**
 Gersdorff, Carl von, **237**
 Ginebra, 96, **257**
 Giocondo, Francesco del, **243**
 Giordano, Luca, **88**
 Goethe, Johann Wolfgang von, 190, 191, 212, 216, 217, **227**, **229**, **230**, **230**, 231, **232**, 261
 Gotinga, 189
 Goulart, Simon, 159
 Gouvéa, André de, 165
 Gran Pirámide de Egipto, 168
 Grecia antigua, 16, 17, 18, 20, 71, 127
 Grevenich, 56

Grouchy, Nicolas de, 165
 Guarente, Guillaume, 165
 Guevara, Antonio de, 127
 Guillermo III, 55
 Gindes, río, 112
 Hecación, 114
 hechos, conocimiento de los, 175
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 192
 Heráclito, 159, 177
 Hernarco, 66
 Hermógenes, 45
 Heródoto, 112, **227**
 hijos / reproducción, 202, 203, 206, 208, 211, 212
 Hipólito, obispo, 118
 historia de amor contemporánea, 199-215
 Hitler, Adolf, **229**
 Høegh-Guldberg, señora, 199, **200**
 Holland Park, 53
hombre elegante, **El**, 47
 horticultura, 245, 246
 Huber, François, 213
 humillación de espíritu, 113, 114
 Idomeno, 66
 Île de la Cité, 56
 imágenes lujosas, 75-78
 impopularidad, consolación para la, 7-49
 impotencia, 127-128
 incas, 153
 indios guanahaní, 149
 indios tupí, 150, 151
 ineptitud, *consolación para la*, 125-183
 ineptitud cultural, 145-163
 ineptitud intelectual, 164-183
 ineptitud sexual, 135-144
 Inglaterra, 251
 injusticia, sentido de la, 103-105
 Innsbruck, 145
 insectos, 214
 intuición, 31, 32
 ira, 92-95
 Ischia, **227**
 Isócrates, 48
 Italia, 60, 97, 191, 192, **226**, **231**; *véase también* nombres de lugares de Italia
 Jantipa, 12, 20, 46
 Jardín, el, Atenas, 69, 77
 jardinería, 245, 246
 Jena, 197
 Joubert, Laurent, 152
 Judea, 60
 Julia Livilla, 104
 Júpiter, 97
 justicia / injusticia, 103-105
 Kant, Immanuel, 193
 Kensington, 53
 Kenwood, Casa, 53, **53**
 Kirby, William, 213
 Købke, Christen, 199, **200**
 La Boétie, Étienne de, 161, 162
 La Bruyère, Jean de, **227**
 La Rochefoucauld, François, **149**
 duque de, **227**



La Villa, 161
 Lambin, Denys, 129
 Lámpasco, 59
 Laques, 23, 24
 Lavallée-Poussin, Étienne de, 11
 Lebeliski, George, 159
 Leipzig, 225, 249, 253
 León Africano, 159
 Leonteo, 66
 Léry, Jean de, 149, 150, 151
 Les Gauchers, 131
 Letras, beneficios de las, 130
 Leu, Thomas de, 142
 Leucipo, 159
 Levetzow, Ulrike von, 232
 libertad, 67-68, 76
 libros, 162-163, 171-183
 Licón, 33, 48
 Liedet, Loyset, 87
 Liguria, 99
 Lindau, 146
 Lisipo, 48, 49
 listos, ideas sobre los, 164-183
 lógica, 49, 155, 165
 Londres, 9, 53, 111, 140, 188, 199, 204
 Longfellow, Henry, 257, 259
 Longino, 127
 López de Gómara, Francisco, 149
 Lucca, 161
 Lucerna, 259
 Lucilio, 106-107, 108, 114, 164
 Lucrecio, 64, 80, 127, 129, 175
 Lugano, 250
 Lugdunum, 88, 98
 Luis XVI, 12, 56
 Lauri, 109
 Lusignano, Étienne (Jacques) de, 159
 luz, 121
 Lyon, 88
 Mantinea, batalla de, 23
 Marcia, 99-100, 103, 123
 Mardonio, 24
 Mariana, 109
 Marienbad, 232
 Masaccio, 218, 218
 matrimonio, 152, 192, 208, 209, 258
 Matteocoulon, Bertrand de, 145
 Maximiliano, 133
 Mediterráneo, 227, 239
 Medon, Caroline, 192
 Meleto, 33, 48
 Melite, distrito de (Arenas), 65, 68
 Mendoza, González de, 159
 Meneceo, 67
 Menéxeno, 45
 Meno (río), 195, 196, 198
 Menón, 25, 26, 27
 mercantilismo en relación con las necesidades, 75-80
 Mesalina, 89, 104
 Metilio, 103, 123
 método socrático de pensamiento, 30-32
 Metrodoro, 59, 66, 68
 México, 160, 236
 Meyer, Lorenz, 188
 Meysenbug, Malwida von, 227, 247, 260

Micala, 42
 Migrode, Jacques de, 153
 Milán, 192
 Miletto, 168
 militarismo, 18
 Mill, John Stuart, 251
 Miño (río), 137
 Molière (Jean-Baptiste Poquelin), 231
 Montaigne, François de (esposa de Michel de Montaigne), 128
 Montaigne, Léonor de (hija de Michel de Montaigne), 128, 141
 Montaigne, Michel de, 128-183, 227, 230, 232, 234, 261; ilustraciones, 142, 230
 montañas, 235-242
 moralidad, 68; *véase también* muerte
 Muenster, Sébastien, 159
 muerte, 68, 99-100, 103-104
 mujeres, 18, 190, 191, 198
 Museo, 159
 Museo Metropolitano de Arte (Nueva York), 9
 nacional-socialismo, 229
 Nápoles, 191, 227, 228
 nariz, sonarse la, 157
 naturaleza, 121-122
 Naumburgo, 226, 245
 Nausífanos, 58
 necesidades, 69-70, 75-78; aceptación de las, 120, 122
 Nerón, emperador, 85, 86, 87, 88, 89, 121, 123
 neutralización, teoría de la, 207-208
 Ney, Elizabeth, 198, 198
 Nicias, 23, 24, 39
 Nietzsche, Elisabeth (hermana de Friedrich Nietzsche), 229, 259
 Nietzsche, Franziska (madre de Friedrich Nietzsche), 249, 253, 259
 Nietzsche, Friedrich, 223, 262; ilustraciones, 224, 249, 259
 Nietzsche, Karl Ludwig (padre de Friedrich Nietzsche), 253, 254, 254
 Nîmes, 117, 189
 Niza, 236
 normalidad, ideas acerca de la, 145-163; *véase también* anormalidad, ideas acerca de la
 novelas, escribir, 234
 Nueva York, 9, 96
 Nuevo Testamento, 254, 255
 Oaxaca, 237
 Octavia, 86, 100
 ocupación, 63
 Oehler, David Ernst, 253
 Oinoanda, 77, 78, 78, 79
 opinión sin sentido, 75
 opinión verdadera, 31-32
 opiniones / creencias de la mayoría, 26-29, 39; *véase también* ideas de sentido común
 Osann Friedrich, 192-193
 Overbeck, Franz, 258, 259
 Ovidio, 129

- Padua, 145
- Paestum, 227, 231, 247, **247**
- palabras tranquilizadoras, 106
- Pantilo, 58
- París, 9, 56, 173, 230; *véase también* Ile de la Cité
- Parménides, 159
- pasiones, 248
- Paulina, 86, 87, 123
- Pausanias, rey, 24
- peerse, 136
- Peloponeso, guerra del, 23, 42, 48
- pena, 99-100
- pene, 137, 138, 139, 142, 143, 150, 170
- pensamiento, método socrático de, 30-32
- Pericles, 12, 39
- perro y la correa, metáfora del, 118-120
- perros, 193-194
- persas, 18, 24, 42; *véase también* Ciro, rey de Persia
- persecución, sentimiento de, 111-116
- Perú, 150
- Perugia, 242, **243**
- Perugino, Pietro, 242-243
- Peyron, Pierre, **11**
- Pirrón, 132, 133
- Pisa, 176, 177
- Pisón, Calpurnio, 123
- Pisón, Cneo, 113
- Pitágoras, 159
- Pitt, William, 234
- Piz, Cónvalsch, **237, 238, 238, 239, 248, 261**
- Piz de la Maigna, **237**
- Piz Lagrev, **237**
- placer, 58-59, 62, 65, 79-80, 251, 252
- Platea, batalla de, 24, **42**
- Platón, 10, 23, 29, 127, 128, 135, 159, 174, 175, 177, 180, 227, 231
- Plauto, 129
- plenitud y realización, 223, 225, 228, 233, 241, 242, 255, 261; individuos que dan muestras de, 229-232
- Pimio, 130
- Plutarco, 48
- Pnyx, colina (Atenas), 33
- Pobles, 235
- pobreza, 25, 26, 30-31, 79-80, 108
- poetas, 217
- Poliano, 66
- poligamia, 152, 192
- Pollio, Vedius, 94
- Polo, 38, 39
- Pompeya, 56, **56, 88, 99, 227, 232**
- Pont du Gard, **117, 117-118, 120, 189, 232**
- Portugal, 137, 159; *véase también* portugueses
- portugueses, 152
- portugueses, 152
- Postel, Guillaume, 159
- praeneditatio*, 101
- productum*, 109
- proverbios, 130
- publicidad, 77, 79; *véase también* imágenes lujosas
- Quiberon, 234
- Rafael, 242-245; obras, **243, 244**
- razón, 40, 92, 120, 133, 159, 202
- realidad, 88, 90, 91, 96, 120
- rechazo, 211
- Rée, Paul, 236, **259**
- reflexión, 68, 77
- religión del bienestar, 251, 256
- repetir como un loro, 180
- reproducción; *véase* hijos / reproducción
- Reynolds, sir Joshua, 12
- Ribera, José de, **88**
- Richer, Pierre, 152
- riqueza, 107, 108; *véase también* dinero
- Röcken, **253, 253**
- Roma, 85, 86, 87, 88, 89, 93, 99, 109, 115, **115, 121, 127, 145, 160, 179, 191, 232**
- Roseg, 239
- Rossini, Giacomo, 194
- Royal Society of Arts, 53, **53**
- Rubens, Pedro Pablo, **87**
- ruido, 114-116, 195
- sabiduría, 144, 167, 170, 180
- Saint Moritz, 236, 238
- Saint-Quentin, Jacques Philippe Joseph de, **11**
- Saint Vivien, 141
- Sajonia, 253
- salud, 53
- Samos, 58
- Sánchez Cotán, Juan, 54
- Santa Maria del Carmine (Florencia), 218
- Saunier, 56
- Schaffhausen, 145
- Schnepp, Margaretha, 195
- Schopenhauer, Arthur, 187-219, 225, 226, 228; ilustraciones, **187, 190, 194, 198**
- Schopenhauer, Heinrich (padre de Arthur Schopenhauer), 187, **188, 188**
- Schopenhauer, Johanna (madre de Arthur Schopenhauer), 188, **188, 189, 190**
- Segl, 238
- Sella, 239
- Séneca, 85-123, 127, 129, 149, 165; ilustraciones, **85, 87, 88, 89**
- Séneca, Torre de (Córcega), 109
- sentido común, ideas de, cuestionadas por Sócrates, 21, 22-26; como convenciones sociales, 15-19; y el método socrático de pensamiento, 29-32; *véase también* opiniones / creencias de la mayoría
- seres animados, impresión de que se burlan de nosotros, 111, 113-115
- seres inanimados, impresión de que se burlan de nosotros, 111
- Sevilla, 153
- Sèvres, 56
- Sicilia, 23, 160

- Siena, 145
 Silesia, 197
 Sils-Maria, 236, 237, 237, 238, 240, 261
 Silvaplana, 238
 Simmias, 45
 Siria, 60, 101, 113
 sistemas de calefacción, 147-149, 159
 sobresalto, 96-102
 Sócrates, 9-59, 86, 87, 89, 128, 173; ilustraciones, 9, 11, 20, 89
 Sófocles, 130
 Sofronisco, 20
 sonarse la nariz, 147
 Sorrento, 227, 247
 Spence, William, 213
 Stendhal (Henri Beyle), 227, 229, 230, 232, 234, 250, 252, 261
 sueño, 196
 Suetonio, 88
 sufrimiento / dolor, 210, 219, 224, 226, 229, 233, 235, 242
 Suiza, 145, 236, 238
 Suramérica, 149, 156, 158
 Tácio, 86, 88, 159
 Tales, 159, 168
 Tautenburg, bosque, 259
 Temista, 66
 Terencio, 129, 160
 Tersión, 45
 Terranova, 12
 Tigelino, Ofonio, 121
Times, The, 194, 195
 Timócrates, 59
 topos, 213
 trabajo intelectual, beneficios del, 130
 Trampedach, Mathilde, 257, 258
 Tribunal de los Helistas (Atenas), 33, 41
 tribus indias, 149-155
 Trudaine de la Sablière, Charles-Michel, 12
 Tucídides, 227
 Turín, 258, 260
Übermenschen, 229
 universo, teorías sobre el, 159
 Upanisads, 195
 Urbino, 242, 243
 utilitarismo, 251
 valor, 24-25, 31, 38
 Vandercruse-La Croix, 56
 Varrón, Marco Terencio, 166, 167, 169
 váter, hábitos en el, 143
 Vauvenargues, Luc de Clapiers, señor de, 227
 Vaux, Cader de, 213
 Velázquez, Diego de Silva y, 54
 Venecia, 145, 191, 192
 verdad, 31-32
 Verona, 145
 vestido, 16
 Vesubio, monte, 227, 231, 252, 252
 viaje, valor del, 160
 Viana do Castelo, 137
 vida, ideas sacadas de la, 182-183
 Villa Orsetti, 54, 54
 Villa Rubinacci, 227
 Villegagnon, Nicolas Durand de, 152
 Vinci, Leonardo da, 243
 Virgilio, 129
 virtud en relación con el dinero, 25-26, 30-31
 Voltaire, François Marie Arouet de, 231, 260
 voluntad de vivir, 202-215
 Wagner, Cosima, 226, 228, 258
 Wagner, Richard, 226, 258, 260
 Weimar, 190, 231
 Weiss, Flora, 193
 Winckelmann, Johann, 247
 Worcester, 61
 Zenón, 118, 119

ERROR: syntaxerror
OFFENDING COMMAND: --nostringval--

STACK:

/Title
()
/Subject
(D:20060608160843)
/ModDate
()
/Keywords
(PDFCreator Version 0.8.0)
/Creator
(D:20060608160843)
/CreationDate
(juan carlos)
/Author
-mark-